

*MASTER  
NEGATIVE  
NO. 91-80109-1*



MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the  
“Foundations of Western Civilization Preservation Project”

Funded by the  
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from  
Columbia University Library

## COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.



*AUTHOR:*

WILLM, JOSEPH,  
1793-1853

*TITLE:*

HISTOIRE DE LA  
PHILOSOPHIE...

*PLACE:*

PARIS

*DATE:*

1846-49



Master Negative #

91-80109-1.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES  
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193  
W68

Willm, Joseph, 1793-1853.

Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à  
Hegel, par J. Willm ... Paris, Ladrangé, 1846.-49.

4 v. 22cm.

"Ouvrage couronné par l'Institut (Académie des sciences morales et  
politiques)"

D109.3  
W68

Copy in Philosophy. 4 v.

1. Philosophy, German.

Library of Congress

B2741.W5

{32b1}

19-12770

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm

REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 6/20/91

INITIALS m.D.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

# VOLUME 1



FILMED IN WHOLE  
OR PART FROM  
ANOTHER COPY  
HELD BY  
COLUMBIA  
UNIVERSITY



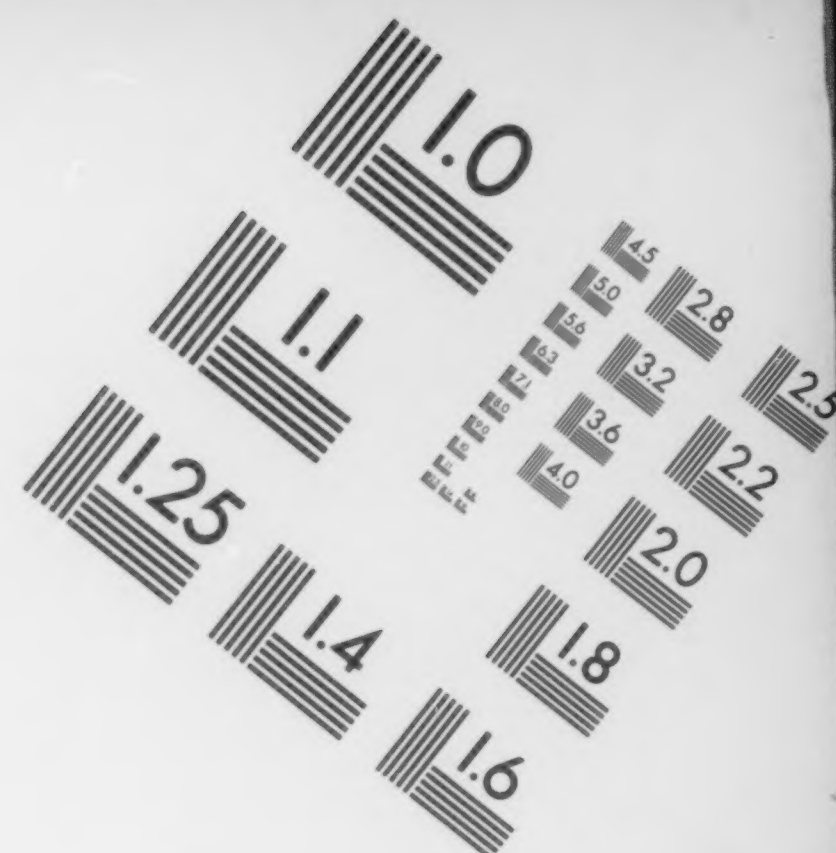
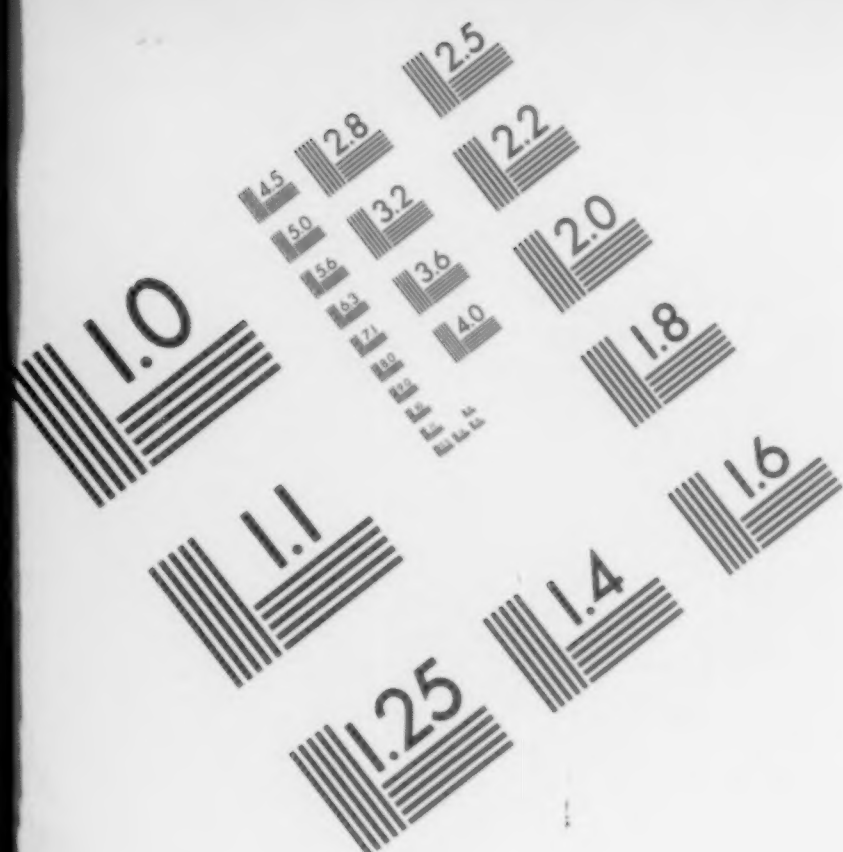


**AIM**

**Association for Information and Image Management**

1100 Wayne Avenue, Suite 1100  
Silver Spring, Maryland 20910

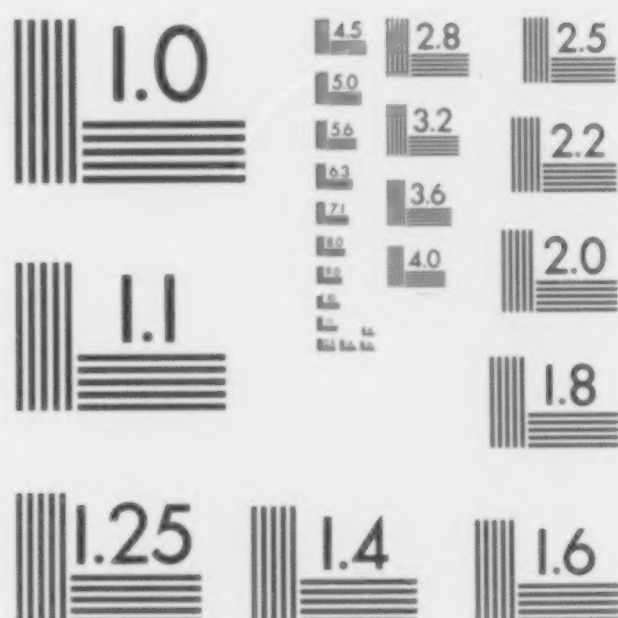
301/587-8202



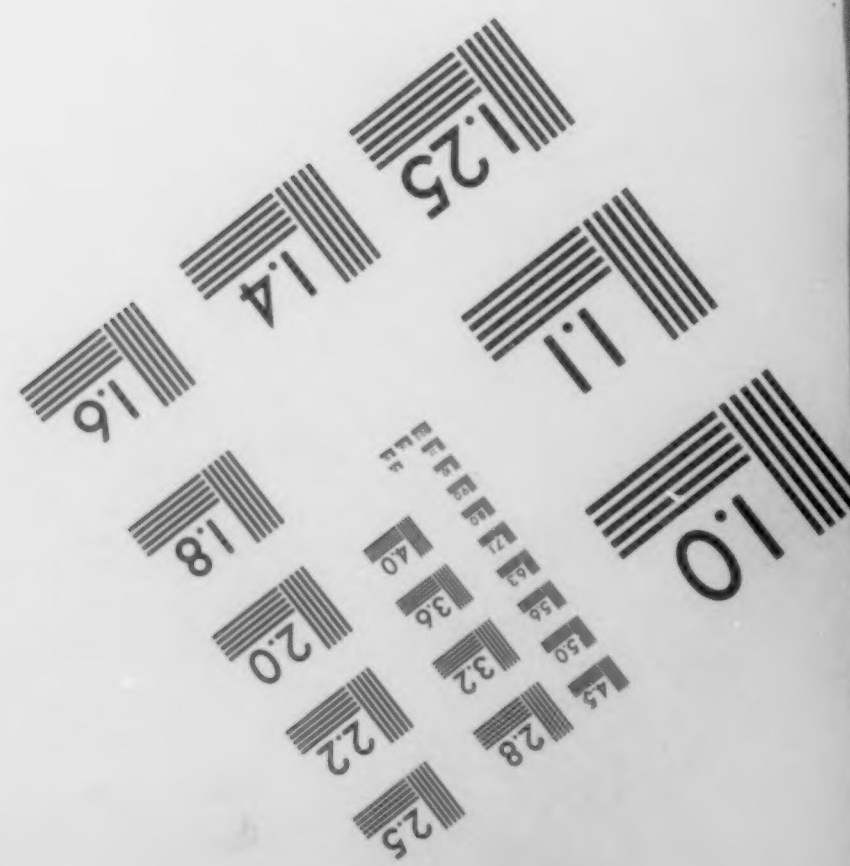
**Centimeter**

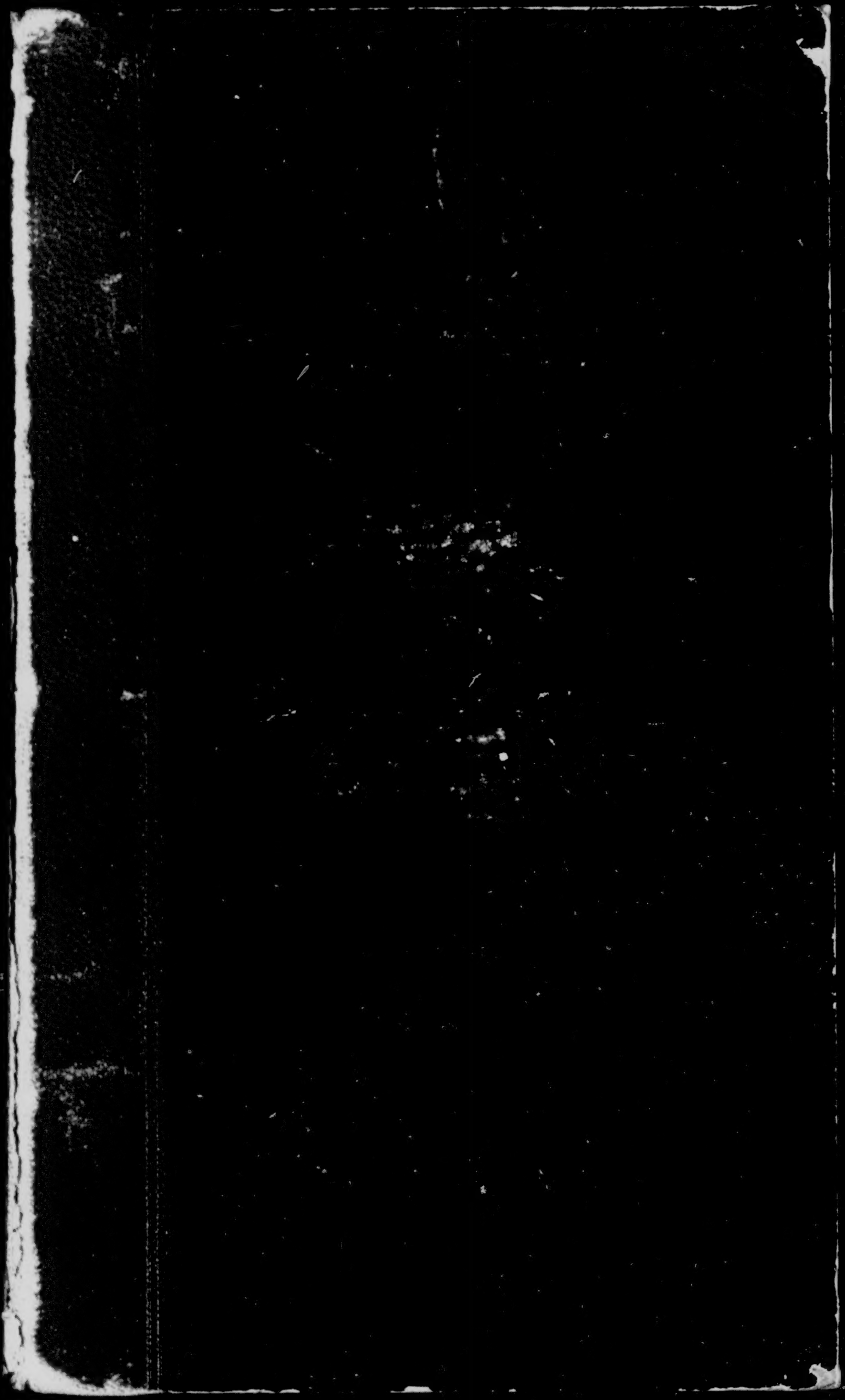


**Inches**



MANUFACTURED TO AIM STANDARDS  
BY APPLIED IMAGE, INC.





GUSTAV E. STECHERT  
828 Broadway  
NEW-YORK.

Class 193

Book W68

Columbia College Library

Madison Av. and 49th St. New York.

*Beside the main topic this book also treats of*

Subject No.	On page	Subject No.	On page





**HISTOIRE**

DE LA

**PHILOSOPHIE ALLEMANDE.**

**HISTOIRE**  
DE LA  
**PHILOSOPHIE ALLEMANDE**

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR

**J.<sup>s</sup> WILLM,**

Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

---

**OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT**

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

---

**TOME PREMIER.**

---

**PARIS,**  
**LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,**  
quai des Grands-Augustins, 19.

**STRASBOURG,**  
CHEZ DERIVAUX, LIBRAIRE, RUE DES HALLEBARDES, 24.

1846.



## AVANT-PROPOS.

L'ouvrage que nous livrons aujourd'hui au jugement du public a été couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, en 1845. Cette haute approbation, si elle n'en garantit pas la perfection, doit lui assurer du moins la confiance des lecteurs éclairés auxquels il est adressé. L'auteur, en le composant, n'a eu d'autre ambition que de faire une chose utile.

Entrepris il y a déjà longtemps, cet ouvrage n'avait pas été primitivement destiné à concourir pour le prix proposé par l'Académie. Mais l'auteur a dû saisir avec empressement l'occasion qui s'offrait à lui, de soumettre son travail au jugement de cette compagnie illustre, et, s'il était possible, de le faire paraître sous ses auspices. Familiarisé depuis sa jeunesse avec la littérature et la philosophie de

TOME I.

102272

l'Allemagne, il s'était proposé de décrire en détail le mouvement philosophique dont ce pays a été le théâtre dans les derniers temps, et qui peut se comparer aux plus grandes époques de l'histoire de l'esprit humain.

Commencé par KANT quelques années avant la révolution de 1789, au moment même où la philosophie spéculative paraissait généralement abandonnée; continué par FICHTE, et secondé par l'opposition même de JACOBI; poussé dans une direction nouvelle par M. DE SCHELLING, et porté au plus haut degré d'énergie par HEGEL, ce mouvement semblait près d'expirer vers 1830, et le moment paraissait venu de le résumer et de le juger.

En entreprenant ce travail, l'auteur s'est proposé un double but.

Il a d'abord voulu rendre un service à la France pensante, en lui faisant connaître dans son ensemble et dans ses détails cette philosophie si différente de celle qui dominait ailleurs, à laquelle, pendant les temps agités et héroïques de la Révolution et de l'Empire, la France n'avait pu donner qu'une attention distraite et peu suivie, et qui plus tard ne lui fut communiquée que d'une manière très-générale, par des fragments détachés et par des traductions souvent peu fidèles. Sous la Restauration et depuis,

les jugements les plus hasardés et les plus contradictoires se répandirent en deçà du Rhin sur la philosophie allemande, et avec l'intérêt de plus en plus vif qui se manifestait pour elle, il devenait aussi de plus en plus urgent de la présenter sous son véritable jour et dans toute sa vérité.

En même temps, en traduisant les idées germaniques dans une langue aussi nette et aussi claire que la française, en les soumettant au jugement de l'esprit français, si juste appréciateur du vrai; en déplaçant ces idées du milieu où elles étaient nées, tout en leur laissant autant que possible leur couleur propre et leur originalité, l'auteur espérait rendre service à la philosophie allemande elle-même et à la philosophie en général, qui est d'autant plus près de la vérité qu'elle se dépouille davantage de tout caractère temporaire et national.

Selon le jugement de l'Académie des sciences morales et politiques, l'auteur n'est pas trop resté au-dessous de sa tâche, et, en accordant le prix à son ouvrage, elle en a reconnu l'utilité et encouragé la publication. Si, en jugeant la philosophie allemande, l'auteur ne l'a pas toujours soumise, au gré de l'Académie, à une critique assez complète, du moins il aura mis les esprits attentifs en état de la juger par eux-mêmes, et il aura ainsi contribué



pour sa part à préparer cette critique définitive que le temps seul peut accomplir. Dans ses observations, il a cru devoir se borner aux points les plus essentiels, sans relever tout ce qu'il y avait de faux, de hasardé ou d'incomplet dans les assertions qu'il a rapportées.

En le livrant à l'impression, il a laissé son ouvrage pour le fond tel à peu près qu'il l'avait soumis à l'Académie; mais il l'a tout à la fois abrégé et complété partout où cela lui a paru nécessaire; il en a modifié la forme, et s'est appliqué à en rendre le style d'une élégance et d'une simplicité plus soutenues. Il s'est fait surtout un devoir d'être toujours aussi clair que la matière le comportait; et s'il n'a pas réussi à rendre son ouvrage accessible à toutes les intelligences cultivées, il espère du moins être compris de tous ceux à qui les questions philosophiques sont quelque peu familières, et qui voudront se donner la peine de suivre la discussion avec l'attention qu'elle exige.

L'auteur, sans renoncer à son droit de critique, et tout en exerçant ce droit avec une modération qu'il regarde comme un devoir, a donné ses plus grands soins à l'analyse des principaux monuments de cette curieuse philosophie, à l'exposition détaillée des divers systèmes qui la composent. Deux méthodes pouvaient être suivies à cet égard. On pouvait se con-

tenter de saisir partout le sens des doctrines et de le rendre à peu près en langage ordinaire, en évitant les termes techniques et les formules savantes; ou bien l'on pouvait conserver, en les traduisant exactement, ces termes et ces formules, en laissant à chaque pensée sa forme propre, sa forme native. En suivant la première de ces deux méthodes, on risque de sacrifier la fidélité à la clarté; en observant la seconde, on subordonne la clarté à la fidélité. Dans cette alternative, l'auteur s'est décidé pour celle-ci; il a cherché à rendre son exposition tout à la fois claire et fidèle, mais avant tout exacte et vraie. Il n'a pas craint de laisser à chaque système sa forme et son langage; mais en même temps, très-souvent, dans les résumés surtout, après avoir rapporté les propres paroles des philosophes, il a cherché à les rendre en langue vulgaire pour ainsi dire. La philosophie proprement dite est une science sévère, qui a sa langue savante tout comme la physique et la géométrie. La philosophie allemande surtout est hérissée de termes et de formules que l'on ne peut ignorer, si on veut la comprendre.

L'obscurité que l'on reproche à cette philosophie est plutôt relative que réelle; elle se dissipe de plus en plus pour celui qui veut bien en faire une étude sérieuse et patiente, et qui, en apportant à cette étude

la connaissance de la philosophie antérieure, se sera avant tout bien pénétré du système de Kant.

C'est pour cette raison sans doute que l'Académie a demandé que ce système fût exposé avec le plus de détail, et c'est aussi pour cela que nous lui avons consacré une si grande place dans notre ouvrage. Cette grande place, Kant se l'est faite lui-même. Si les historiens allemands de la philosophie contemporaine, écrivant pour leur nation, peuvent passer rapidement sur les doctrines de Kant, parce qu'elles sont trop généralement connues et qu'elles ont pour ainsi dire pénétré dans l'intelligence publique, l'historien qui écrit pour la France ne saurait les exposer avec trop de détails.

Quant aux doctrines particulières aux philosophes allemands, il eût été intéressant de les comparer avec les systèmes les plus renommés de l'antiquité et des temps modernes; mais alors il aurait fallu renoncer au plan que l'auteur s'était tracé et que le sujet lui-même lui imposait; pour ne pas grossir outre mesure le volume de sa composition, il aurait été obligé de restreindre les analyses, c'est-à-dire, la partie la plus incontestablement utile de son travail. Il a dû en conséquence se borner à faire quelques rapprochements, laissant au lecteur le soin de pousser la comparaison plus loin.

L'auteur s'est du reste expliqué dans l'introduction sur le plan qu'il a cru devoir suivre et sur les raisons qui ont motivé ce plan. Il s'est principalement attaché aux chefs d'école, à Kant, à Fichte, à Schelling, à Hegel, et après eux aux chefs de l'opposition, à Jacobi, à Herbart. Les philosophes de second ordre ne seront pas oubliés; mais leurs ouvrages, parmi lesquels il en est de fort intéressants, ne pourront pas être analysés. On se bornera à les indiquer à la suite des écoles auxquelles ils appartiennent par leur esprit général.

Cet exposé de la philosophie allemande s'arrêtera à la mort de Hegel, et se terminera par une esquisse rapide de l'état actuel de la spéculation en Allemagne, dont l'auteur se réserve de tracer le tableau dans un ouvrage spécial.





LA  
PHILOSOPHIE ALLEMANDE,

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

INTRODUCTION.

Avant d'entrer en matière, il nous paraît convenable de préciser le point de vue de notre critique, et de caractériser rapidement les principales phases de la philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à nos jours. Tel sera l'objet de cette introduction. Nous la terminerons par l'indication du plan général que nous nous proposons de suivre dans le cours de cet ouvrage.

I. La critique historique, la critique littéraire ont leurs règles : la critique des systèmes de philosophie doit avoir les siennes. Mais avant de déterminer quelles sont ces règles et quel en est le principe, il faut la définir elle-même.

L'historien de la philosophie a une double critique à exercer, l'une historique, l'autre philosophique.

L'histoire générale de la philosophie peut être critique seulement comme doit l'être toute œuvre historique, en ce qu'elle ne doit admettre que des faits avérés, exacts, bien saisis en eux-mêmes et dans leur ensemble.

Puiser l'histoire de la pensée aux sources les plus pures et les plus authentiques et la présenter dans toute sa vérité;



LA

## PHILOSOPHIE ALLEMANDE,

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

### INTRODUCTION.

Avant d'entrer en matière, il nous paraît convenable de préciser le point de vue de notre critique, et de caractériser rapidement les principales phases de la philosophie allemande, depuis Leibnitz jusqu'à nos jours. Tel sera l'objet de cette introduction. Nous la terminerons par l'indication du plan général que nous nous proposons de suivre dans le cours de cet ouvrage.

I. La critique historique, la critique littéraire ont leurs règles : la critique des systèmes de philosophie doit avoir les siennes. Mais avant de déterminer quelles sont ces règles et quel en est le principe, il faut la définir elle-même.

L'historien de la philosophie a une double critique à exercer, l'une historique, l'autre philosophique.

L'histoire générale de la philosophie peut être critique seulement comme doit l'être toute œuvre historique, en ce qu'elle ne doit admettre que des faits avérés, exacts, bien saisis en eux-mêmes et dans leur ensemble.

Puiser l'histoire de la pensée aux sources les plus pures et les plus authentiques et la présenter dans toute sa vérité;

laisser à chaque penseur son esprit et son langage, à chaque système sa manière et sa forme propre; chercher à comprendre les rapports historiques et réels des doctrines diverses, leur filiation, leurs différences et leurs harmonies; exposer les faits essentiels sans prévention, sans haine comme sans faveur, et avec une pleine confiance dans le progrès et le triomphe définitif de la raison : voilà, ce nous semble, tous les devoirs de celui qui entreprend d'écrire l'histoire générale de la philosophie.

Quant à cette autre critique qui juge la valeur réelle des doctrines, elle se fait pour ainsi dire d'elle-même, pourvu que l'histoire soit vraie et complète. Le plus souvent, en effet, les systèmes trouvent dès le moment où ils apparaissent leur critique dans les systèmes rivaux, et toujours dans ceux qui les suivent. Aristote est la réfutation de Platon, Zénon celle de d'Épicure. Quelquefois l'absurdité évidente des conséquences logiques et pratiques d'une opinion suffit pour en faire éclater la fausseté. Le simple exposé de la morale de Volney et de la psychologie de Cabanis ruine le sensualisme de Locke et de Condillac, avant même que les Royer-Collard et les Cousin viennent l'attaquer jusque dans son principe et ses fondements.

Mais si, dans une histoire générale de la philosophie, où toutes les doctrines sont mises en présence, où elles se complètent, se corrigent et se réfutent mutuellement, où toutes ne paraissent que comme autant de matériaux et de fragments d'un système définitif à venir, la critique philosophique peut sembler superflue, parce qu'elle résulte de l'exposé même des faits, il n'en est pas ainsi de l'histoire comparée des systèmes; car pour comparer entre elles deux doctrines différentes, il faut les juger en vue d'une troisième, et toutes ensemble il faut les citer devant le tribunal de la raison individuelle, éclairée et appuyée par la raison des siècles passés. Il n'en est pas de même surtout lorsqu'il

s'agit de faire connaître l'état de la philosophie chez une nation étrangère, les résultats d'un mouvement philosophique à une époque donnée. Alors à l'exposé historique doit se joindre un examen critique, surtout si les systèmes dont il s'agit sont les derniers dans l'ordre des temps, et si le temps ne s'est pas encore chargé de les apprécier lui-même et de les réduire à leur juste valeur.

Mais cet examen sur quels principes s'appuiera-t-il? D'après quel code ce procès devra-t-il s'instruire et se juger?

La critique historique a ses principes d'exégèse, ses maximes de logique, de psychologie, de sens commun, de vraisemblance. Les systèmes de mathématiques ou de physique peuvent se vérifier par le calcul ou par l'expérimentation. La critique esthétique et littéraire peut invoquer, à l'appui de ses décisions, l'autorité des grands maîtres et de leurs œuvres, les traditions de l'art, les applaudissements des peuples, et, à leur défaut, les règles éternelles du beau et du vrai, qui se retrouvent aisément dans toutes les consciences éclairées. Mais pour la critique philosophique, qui doit discuter les principes des systèmes nouveaux et rechercher la part d'erreur et la part de vérité qui s'y rencontrent, quelle sera la règle de ses appréciations, sur quelle autorité se fondera-t-elle pour faire admettre ses jugements?

Le théologien, appelé à dire son avis sur un système philosophique, le jugera d'après sa foi religieuse, les dogmes et les traditions de son Église; l'homme politique l'approuvera ou le condamnera selon que ce système s'accorde ou paraît en opposition avec ses vues sur les intérêts et les nécessités de la société. L'homme du monde, enfin, qui, étranger à toute spéculation, ne connaît et ne comprend que la philosophie du sens commun, ne le jugera vrai qu'autant qu'il est compatible avec son expérience actuelle, et le rejettera peut-être, comme il en arriva d'abord au système de Copernic, pour peu qu'il s'écarte des apparences et de l'opinion vul-



gaire. Mais le philosophe, d'après quel modèle, d'après quels principes appréciera-t-il les doctrines philosophiques?

Le vrai philosophe ne se contentera pas d'opposer une doctrine à une autre, ou de juger tous les systèmes d'après une doctrine arrêtée, ni de prendre au hasard, dans les théories diverses, ce qui est à sa convenance : il les soumettra toutes à une critique indépendante et fondée sur des principes qui soient, s'il est possible, au-dessus de toute critique et à l'épreuve de toute objection.

Or, existe-t-il de pareils principes et quels sont-ils?

La critique philosophique est ou purement *logique*, lorsqu'elle ne porte que sur la forme des systèmes; ou elle est *matérielle*, lorsqu'elle en discute à la fois la méthode et les principes.

La critique logique peut s'exercer sans convictions philosophiques, dans l'intérêt du scepticisme le plus absolu comme dans celui d'une opinion positive. Elle est indifférente quant aux principes : elle les admet par supposition, et se borne à examiner si les conséquences qui en sont déduites, le sont légitimement, et si toutes les conséquences possibles ont été épuisées, en un mot si le système a été légitimement et intégralement déduit des principes posés. Ce n'est pas la solidité de l'édifice qui est examinée, mais seulement la disposition intérieure, son plan, son exécution : c'est une question d'art, de symétrie, de convenance.

La critique purement logique est facile à exercer, et, en général, a peu de prise sur les doctrines qui ont véritablement marqué dans l'histoire de la philosophie. Mais elle devient presque matérielle, lorsque, poussant des principes donnés jusqu'à leurs dernières conséquences, et faisant éclater à tous les yeux l'absurdité de celles-ci, en les mettant en présence des faits ou de vérités incontestables, elle en infère la fausseté de ceux-là, et ruine ainsi l'édifice par sa base, en vertu de cette loi qui déclare faux tout principe

duquel on peut déduire légitimement et loyalement une seule conséquence évidemment fausse, bien que de la vérité des conséquences on ne puisse pas réciproquement conclure à celle des principes.

Cette loi selon laquelle la vérité ne saurait renfermer le germe de l'erreur, est une loi logique, et les lois logiques sont au-dessus de toute contestation : elles sont reconnues tacitement par tous les penseurs et forcément respectées par les sceptiques eux-mêmes. Ces lois fournissent donc un premier moyen de critique, non pas seulement de critique logique, mais encore, dans de certains cas, de critique réelle, bien que purement négative.

La critique qui porte sur la méthode n'est pas seulement logique; elle est matérielle en partie, puisqu'elle atteint quelquefois jusqu'aux principes, et puisque la méthode est elle-même une partie importante de la philosophie, ou pour mieux dire, la philosophie de la philosophie. Lorsque Kant reproche à Locke, non pas de n'avoir reconnu d'autres sources de nos connaissances que les sens et la réflexion, mais d'avoir, après cela, essayé de s'élever au-dessus de l'expérience, et prétendu à la possession de principes et de vérités que, évidemment, l'expérience ne saurait fournir, il ne l'accuse pas seulement d'inconséquence, il ébranle le système de Locke tout entier.

La critique de la méthode ne s'informe ni de la vérité des principes en soi, ni de la justesse de leurs conséquences. Elle s'enquiert de la légitimité de ces principes, de la source où ils sont puisés, du droit sur lequel ils se fondent, de leur origine. Elle repousse les hypothèses, les assertions gratuites et hasardées, et ne permet pas que sur une base mal assurée ou incomplète, s'élève un système qui ait la prétention de renfermer toute vérité : elle examine, en un mot, si l'analyse s'est élevée assez haut, et si la synthèse est suffisamment justifiée.



Mais pour faire ainsi la critique de la méthode, il ne suffit pas des règles générales que fournit la logique, et qui sont les mêmes pour toutes les sciences; il faut de plus des principes arrêtés quant à la méthode philosophique, c'est-à-dire, sur les sources de la vérité, et en philosophie, la méthode est presque la science même, puisqu'elle y conduit. Dans l'origine Fichte se proposait uniquement de perfectionner la philosophie de Kant, en la posant sur un fondement plus solide, et en lui donnant une forme plus rigoureusement scientifique, en l'établissant sur un principe suprême, et en l'en faisant découler tout entière. Mais avancer qu'un système devait reposer matériellement sur une proposition unique et en être déduit tout entier, c'était revenir au dogmatisme absolu que Kant avait combattu, c'était entrer dans d'autres voies que les siennes, et par conséquent tendre vers d'autres résultats. En philosophie tout dépend du point de départ, et le point de départ est donné par la méthode, par la théorie des sources et des caractères de la vérité.

Ainsi donc, pour se livrer à l'examen des méthodes, il faut s'être fait, si ce n'est une méthode définitive, du moins des règles sur cette méthode, règles qui sont données dans l'idée même que l'on doit s'en faire : il faut avoir des convictions sur la nature de la vérité, et sur les sources où l'on doit la puiser. Il faudra quelque chose de plus, lorsqu'il s'agira non pas seulement de se prononcer sur les caractères de la vérité en général, ou sur les conditions générales de la vérité philosophique, mais encore de décider entre les opinions émises à cet égard. L'évidence de Descartes suffira-t-elle pour reconnaître le vrai? Admettra-t-on avec Leibnitz, comme caractères de l'évidence, le principe de contradiction et la raison suffisante? Partira-t-on, comme les mathématiciens, de définitions et d'axiomes d'une certitude prétendue immédiate, ou bien ces axiomes eux-mêmes doivent-ils être vérifiés et ramenés à leur origine? Pour répondre à ces ques-

tions, il suffira de savoir distinguer entre la vérité logique et la vérité matérielle, entre l'évidence relative et l'évidence absolue.

Mais lorsqu'on demande si, avec Condillac, on n'admettra que de *premiers faits*, et non plus de premiers principes, fondés sur la raison et s'imposant à l'esprit par son seul développement, par cela seul qu'il pense; ou si, avec Spinoza et Fichte, on ira à la recherche d'un fait primitif unique ou d'un premier principe unique, pour en déduire non-seulement toute vérité, mais encore toute existence, c'est demander si l'on sera sensualiste ou rationaliste, panthéiste ou idéaliste; c'est vous demander une véritable déclaration, non pas uniquement de méthode et de procédés, mais de principes matériels. Des principes, il en faut partout et toujours, et Condillac lui-même, quand il disait avec tant d'assurance qu'il ne fallait plus de premiers principes, mais de premiers faits, n'énonçait pas un fait, mais proclamait, par une inconséquence inévitable, un principe, si ce n'est de philosophie proprement dite, du moins de recherche et de méthode.

Ainsi la discussion des méthodes est inséparable de celle des principes, et toute critique véritable des systèmes de philosophie est une critique réelle et positive.

Il faut donc apporter à cet examen non-seulement des maximes logiques, des règles générales de méthode et d'observation philosophique, des précautions sceptiques, mais une philosophie toute prête quant aux principes fondamentaux, si ce n'est close et arrêtée, une philosophie actuelle et affirmative, si ce n'est définitive et complète.

Nous avons dit que la critique sera réelle, c'est-à-dire, qu'elle ne sera pas seulement logique et sceptique, mais fondée si ce n'est sur un système, du moins sur les principes d'un système. Il ne s'agit pas en effet, dans l'examen critique des philosophies, d'opposer un système personnel



aux doctrines qu'on juge, ou d'apprécier les philosophies historiques d'après tel ou tel autre système historique. L'histoire de la philosophie écrite par un disciple servile de Condillac, de Kant, de Hegel, n'est jamais une histoire impartiale et véridique. Il est du plus haut intérêt d'entendre Napoléon, relégué à Sainte-Hélène, juger les campagnes d'Alexandre, de César, de Frédéric II; mais Condillac, dans son *Traité des systèmes*, Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, sont moins à comparer à des généraux qui apprécient les dispositions stratégiques des autres grands capitaines, ou à de grands artistes qui jugent avec impartialité les œuvres de leurs devanciers, qu'à des puissances nouvelles qui font le procès à des puissances rivales ou déchues. Hegel lui-même, qui pourtant admettait dans l'histoire un développement organique et nécessaire, une succession régulière d'évolutions prédéterminées de l'esprit universel, refusait, en 1816, à toutes les nations étrangères, jusqu'à la moindre notion de la vraie philosophie<sup>1</sup>, et déclarait que, en Allemagne même, il n'y avait eu avant lui, dans les derniers temps, de philosophies que celle de Kant, perfectionnée par Fichte, et celle de M. de Schelling<sup>2</sup>.

C'est donc moins un système que les principes d'un système large et universel, tels que peut les fournir une méditation indépendante et éclairée par l'étude de l'histoire de la philosophie, qu'il faut apporter à l'examen des doctrines nouvelles, avec un jugement aussi exempt que possible de toute prévention de nation ou d'école, et avec l'habitude des discussions philosophiques, et la connaissance générale des méthodes.

C'est du moins dans ce sens que nous nous efforcerons de diriger notre critique, que du reste nous exercerons avec

<sup>1</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, OEuvres, t. XIII, p. 4.

<sup>2</sup> Là même, l. XV, p. 611

la réserve et la modération que nous commande le sentiment de notre propre insuffisance, joint à la conviction que nul système, que nulle forme déterminée ne peut embrasser toute la richesse de l'esprit humain, et renfermer toute la vérité; que tout système de philosophie, quelque riche et quelque magnifique qu'il soit, n'est jamais que l'expression finie et temporaire de la vérité éternelle et infinie.

Nous serons sobre d'ailleurs d'observations critiques, persuadé que nous sommes qu'un exposé fidèle et consciencieux des faits, les rend le plus souvent superflues pour des esprits judicieux et exercés, et que la meilleure critique des systèmes est celle qui résulte immédiatement de leurs propres inconséquences, de leur insuffisance, de leur succession et de leurs rivalités.

Voici quelques-unes des règles qui nous guideront et nous serviront de fil et de flambeau dans notre marche à travers ce dédale de voies qui se croisent et se mêlent sans cesse, de systèmes souvent contradictoires et toujours compliqués.

D'abord, sans avoir une foi superstitieuse dans l'infailibilité du syllogisme, nous croyons fermement aux lois de la logique, et nous ne pensons pas qu'il soit permis de les violer dans l'intérêt de la vérité. Quoique nous sachions fort bien que tout n'est pas démontrable en philosophie, et qu'il faut faire sa part au sentiment, nous n'admettons pas dans le domaine de la science le ton de l'enthousiasme, de l'inspiration prophétique à laquelle l'imagination a toujours plus de part que la raison; nous demandons que tout soit justifié par des titres légitimes, et que partout règne l'évidence, soit de fait, soit de raisonnement et de déduction; nous examinerons avant tout sur quelle base on entend établir l'édifice intellectuel, et nous sommes convaincu que cette base doit toujours reposer sur la nature raisonnable de l'homme telle qu'elle se révèle à la conscience par une réflexion forte et méthodique.



Sans la foi à cette nature raisonnable, à la conscience réfléchie qui la représente, il n'y a pas de certitude, point de vérité, point d'existence assurée, puisque la vérité réelle n'est que l'être reconnu par la pensée. De cette confiance dans la raison résulte la foi au parfait accord des deux natures, de la nature extérieure ou objective, telle qu'elle s'offre à nous au moyen d'une observation suivie et raisonnée, et de la nature intérieure ou subjective, telle qu'elle se révèle au sens intime par la réflexion ; et le parfait accord de ces deux natures est réciproquement la condition de la véracité du produit de la raison, c'est-à-dire, de l'intelligence qui naît de leur observation simultanée, et qui se développe, s'accroît et s'affermi en proportion de la netteté et de la continuité de cette observation.

Cette foi dans l'intelligence que suppose toute philosophie sérieuse, n'emporte pas du reste l'approbation de toute intelligence, de tout ensemble de convictions actuelles, et encore moins celle de tous les résultats de la dialectique.

Toute philosophie actuelle, en supposant même qu'elle soit entièrement puisée aux sources véritables, qu'elle soit le fruit légitime d'une méditation méthodique, ce que la critique doit vérifier, n'est jamais qu'un système inachevé, un monument incomplet, une forme inadéquate de la philosophie absolue et définitive, à laquelle aspire l'esprit humain dans son développement indéfiniment progressif. Nulle forme déterminée, nul système ne peut épuiser toute la richesse virtuelle de l'esprit, ni représenter l'universalité des choses, et bien qu'il y ait des vérités éternellement les mêmes et des résultats définitivement acquis, le progrès néanmoins réagit sur eux et les fait paraître sous un nouveau jour. Une philosophie n'est jamais qu'un fragment de la philosophie universelle à laquelle tend l'esprit de l'homme et à laquelle il n'arrive jamais, non pas seulement à cause des bornes qui lui sont tracées, mais encore à cause de sa propre grandeur.

Le philosophe le plus assidu et le plus habile à lire dans le grand livre de l'univers et à sonder les profondeurs de l'esprit, est semblable au studieux solitaire de Jan Steen, qui, lisant dans un livre, est sur le point de tourner un nouveau feuillet au moment où la mort ouvre sa porte pour l'appeler à d'autres destinées. Il vivrait des siècles, il lui serait donné de vivre aussi longtemps que l'espèce tout entière, qu'il ne finirait pas de lire jusqu'au bout l'ouvrage qui est ouvert devant lui ; et son étude serait d'autant plus interminable qu'il aurait besoin sans cesse de revenir sur sa lecture, qu'à chaque page nouvelle, à chaque nouveau feuillet qu'il tourne, il s'aperçoit qu'il n'a pas assez bien compris ceux qui précèdent, que le second explique le premier, le troisième le second, et ainsi indéfiniment, de telle sorte que la dernière page, à laquelle il n'arrive jamais en cette vie, pourrait seule lui donner l'intelligence de tout l'ouvrage.

Les divers systèmes sont des philosophies incomplètes, qui, alors même qu'elles sont vraies au fond, ne le sont pas dans ce sens que l'on puisse les joindre ensemble par une sorte de raccordement ; elles ne sont vraies que comme autant d'éléments homogènes qui, en se combinant et en se pénétrant, peuvent former un même tout organique. Dans ce travail de fusion et de réorganisation, tout ce qu'il s'était mêlé à la vérité de personnel, de local, de temporaire, doit s'en séparer. Mais ce travail, qui serait celui d'une critique absolue, produisant la philosophie définitive, ne peut être que l'ouvrage du temps et ne se consummera qu'avec les siècles. La critique actuelle ne peut qu'y tendre, en approcher, comme la philosophie elle-même y tend sans cesse et en approche de plus en plus.

Et ne nous plaignons pas qu'il en soit ainsi, que l'œuvre philosophique ne soit jamais consommée ! Elle n'est pas pour cela semblable au supplice des Danaïdes ou à celui de Tantale. Dans ce lent travail des siècles, il n'y a point d'ouvrier



inutile, d'ouvrage perdu. Chaque système, si imparfait qu'il soit, pourvu qu'il soit légitime, suffit aux besoins de son siècle. L'esprit humain s'y arrête, s'y établit pour un temps; puis il se remet à l'œuvre, et se reconstruit sa demeure plus commode, plus sûre, plus vaste et plus belle. Un repos absolu le plongerait dans un sommeil funeste. Ce travail sans relâche fait sa dignité, sa volupté, sa vie.

La juste confiance que nous devons à la raison nous oblige encore moins à recevoir pour vrais tous les résultats du raisonnement, par cela seul que les lois de la pensée ont été observées, et qu'il n'y a eu pour y arriver ni solution de continuité, ni paralogisme, ni sophisme. Les conclusions ne sont vraies matériellement qu'autant qu'elles sont le produit légitime de principes fondés dans la nature raisonnable de l'homme. Mais comme souvent cette réduction des derniers résultats d'un système à ces principes est chose fort difficile, et comme on peut encore se tromper aisément dans la vérification des principes eux-mêmes, il reste un autre moyen, si ce n'est de nous assurer de la vérité du système, du moins, s'il y a lieu, de nous en faire reconnaître la fausseté. Il y a une sorte de critique préventive et péremptoire qui, bien que toute négative, peut rendre de grands services.

On dit qu'il faut laisser un libre cours à la spéculation et ne pas lui faire un crime des conséquences auxquelles elle peut aboutir. La vérité, en effet, ne se dévoile qu'à une pensée libre et indépendante, et vouloir étouffer une discussion parce qu'elle peut conduire à des résultats désolants et funestes, serait aussi peu servir la société que la vérité. Nous admettons pleinement la déclaration solennelle que Spinoza fit dans le siècle de Louis XIV, que la liberté de la pensée philosophique non-seulement peut être accordée sans danger pour la véritable piété et l'ordre social, mais encore que cette liberté ne peut être interdite qu'au détriment de la paix

publique et de la religion<sup>1</sup>. Mais le respect de cette liberté ne doit pas empêcher qu'on ne puisse protester contre les principes d'un système tout entier, lorsque les conséquences qui peuvent en être déduites loyalement, sont évidemment absurdes et en contradiction avec cette vérité naïve qui s'impose à l'assentiment de tous comme la condition de la vie même de l'esprit, que supposent au fond tous les systèmes et qui éclate à tous les yeux comme la clarté du jour. C'est encore faire un appel à des principes; c'est mettre des principes devenus suspects par leurs conséquences en présence de principes incontestables, et dont nulle spéculation ne peut infirmer dans la conscience la puissante autorité.

Nous ne disons pas que toute philosophie qui s'accorde avec ces principes soit vraie, ni qu'ils puissent tenir lieu de toute philosophie; nous disons seulement que tout système qui est incompatible avec eux, qui les annule, est faux. Nous disons que toute philosophie qui se met en contradiction avec le sens commun, doit être réputée fausse tant qu'elle n'aura pas prouvé qu'il se trompe et pourquoi il se trompe. Quelques observations suffiront pour justifier l'exercice de cette critique péremptoire.

En effet, admettrait-on une philosophie qui aboutirait à nier l'existence du sujet pensant, l'existence même de celui qui l'a produite? Or mon existence actuelle n'est pas plus sûre, pas plus vraie que toute ma manière d'être, toute ma nature interne, avec tous ses sentiments, toutes ses dispositions primitives, avec ses lois, ses besoins, ses tendances. Si mon existence actuelle est tellement au-dessus de toute contestation qu'elle est la mesure de toute certitude, tout ce qui sera reconnu pour être de ma nature sera vrai également, et rien au dehors de moi ne pourra détruire cette vérité, ni y être contraire; car, à moins de renoncer à cette foi dans la raison qui est commune à tous les philosophes,

<sup>1</sup> Voyez l'épigraphe du *Tractatus theologico-politicus*



je sais *à priori* que la vérité est une et que la nature des choses ne saurait être en contradiction avec elle-même.

A mesure que l'esprit se développe par la vie et la pensée, il se forme en lui, sur lui-même et sur le monde, des croyances, des convictions, une sorte de philosophie naturelle qui, parce que partout, au même degré de civilisation, elle se montre la même, quant à l'essentiel, et qu'elle paraît indépendante de toutes les différences de mœurs et de langage, est considérée comme la manière de sentir commune à tous les hommes, comme le sens commun, la conscience universelle. Or le sens commun peut être soumis à un double examen, et la critique dont il est l'objet est le commencement de la philosophie de réflexion et une partie essentielle de toute philosophie.

La critique du sens commun est d'abord *psychologique* et ensuite *philosophique*. Sous le premier point de vue elle a pour objet de constater l'origine vraiment psychologique des convictions qui constituent la conscience universelle, de remonter par l'analyse jusqu'à leur source dans la nature intime de l'homme, de rechercher l'histoire de leur développement spontané, afin d'en séparer tous les éléments étrangers, tout ce qu'il pourrait s'y être mêlé de factice et d'imposé : examen plein d'intérêt et dont le succès est abondamment attesté par l'histoire de la civilisation et de la philosophie.

Le second examen du sens commun, la critique métaphysique, consiste à rechercher si, dans les convictions reconnues pour spontanées et vraiment nées du fond de l'esprit, il n'y a point d'illusions ; si cette philosophie naturelle est d'accord avec les résultats d'une réflexion libre et méthodique. Ainsi qu'il y a des illusions d'optique, qu'une observation réfléchie, une expérimentation savante dévoile et dissipe, de même il peut y avoir des illusions intellectuelles, morales, religieuses, qu'il est du devoir de la philo-

sophie d'expliquer et de détruire, lorsqu'elle se met en opposition avec les croyances du sens commun, avec les convictions et les espérances du genre humain.

Il ne suffit pas que la philosophie spéculative pose des principes qui paraissent certains et nécessaires et qu'elle en déduise un système conséquent et parfaitement lié dans toutes ses parties ; si, dans ses résultats, elle n'est pas d'accord avec la conscience naturelle, il faut encore qu'elle prouve directement que cette conscience se trompe, qu'elle montre où est la cause de son erreur et qu'elle réussisse à dissiper ses illusions. Tant que la spéculation n'aura pas satisfait à ce triple devoir, dans son opposition à la philosophie spontanée et naïve, elle doit être tenue pour suspecte et problématique. C'est ainsi que le système de Ptolémée, le système des apparences, se maintint avec raison comme science tant que le système contraire n'était pas démontré. C'est ainsi que l'Idéalisme, s'il veut se faire admettre, sera tenu de me montrer avec évidence comment il arrive que, les objets sensibles n'existant pas, je les crée par la pensée et donne à mes idées une existence réelle hors de moi, et il faudra qu'il parvienne à dissiper mon illusion à cet égard. C'est ainsi encore que Spinoza, niant la liberté, sera mis en demeure de m'expliquer comment, n'étant pas libre, je me persuade néanmoins de l'être et me crois responsable de mes actions. Il a essayé de le faire ; mais on peut affirmer hardiment qu'il n'a pu arracher du cœur de personne, ni même du sien, le sentiment de la liberté. C'est qu'il y a dans la conscience des convictions inébranlables : les convictions nées du sentiment moral sont de ce nombre, et elles nous fournissent un dernier moyen de critique préventive, le plus sûr, le plus infailible de tous.

Mon existence n'est pas un fait plus assuré que ma nature morale, le sentiment du devoir. Non-seulement nulle philosophie ne saurait être admise à en prouver la nullité, mais



encore tout système qui, dans ses conséquences, même les plus éloignées, y serait contraire, doit être déclaré faux, parce qu'il est impossible qu'une philosophie vraie soit en contradiction avec un fait intime, constant et d'une certitude immédiate. Une doctrine qui, par son application, non à telle ou telle forme de société, mais à toute société, y porterait le trouble et la désorganisation, qui méconnaîtrait toutes les notions du juste et de l'honnête; une doctrine selon laquelle le sentiment de la liberté morale serait un rêve, l'appel à la dignité humaine une prétention risible, le devoir une charge imposée aux faibles, le droit un privilège de la force, l'enthousiasme pour ce qui est noble et grand une folie, le dévouement une chose absurde : une telle philosophie doit être rejetée sans autre examen, non pas seulement comme désolante et funeste, mais comme fausse et mensongère.

L'emploi de cette dernière critique est d'autant plus utile que nul philosophe, quelles que soient d'ailleurs ses convictions, ne consentirait à passer pour un malhonnête homme, et que de tous les reproches qu'on peut adresser à une philosophie, celui que ses adhérents repoussent avec le plus de force, non pas par prudence, mais de bonne foi, est celui d'être anti-morale.

Ainsi les moyens de critique, même sans qu'on ait un système arrêté, ne manquent pas, pourvu qu'on ait des principes, de ces principes surtout que nulle philosophie ne peut infirmer. Nous demanderons à tout système ses titres de légitime origine et de légitime déduction, et nous n'admettrons d'autres principes que ceux qui ont leur racine dans l'esprit et le cœur de l'homme, prêt à rejeter, dans tous les cas et sans hésiter, tout système qui serait impuissant à expliquer et à confirmer les convictions morales, ou qui, dans ses conséquences nécessaires, serait en contradiction avec elles.

II. Avant de commencer à décrire le mouvement philosophique, qui a son point de départ dans la critique de Kant, et qui aboutit à l'idéalisme absolu de Hegel, il convient de jeter un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie en Allemagne depuis Leibnitz, et de voir quelles étaient les dispositions générales des esprits au moment où Kant parut sur la scène.

Quand, vers la fin du dix-septième siècle, le grand Leibnitz, le successeur de Descartes et de Spinoza, l'émule de Locke et de Newton, s'éleva en Allemagne, et mérita une célébrité universelle, il y avait déjà longtemps que ce pays avait contribué pour sa part au mouvement qui poussait l'Europe chrétienne, et avec elle l'humanité tout entière, vers un avenir meilleur. Après avoir reçu avec le christianisme romain les premiers éléments de la civilisation, l'Allemagne, il est vrai, se traîna longtemps, quant aux lettres et aux arts, à la suite du midi et de l'occident. Si, dans les siècles de la scolastique, on y rencontre des docteurs illustres, tels par exemple qu'Albert-le-Grand, ces docteurs n'étaient allemands que d'origine. La philosophie était la même à peu près à Prague et à Leipzig qu'à Paris, à Oxford, à Padoue, à Salamanque, partout soumise à l'autorité ecclésiastique, parlant partout la même langue, et ne connaissant d'autre patrie que l'école. Mais l'Allemagne inventa l'imprimerie au moment même de la Renaissance, et, dans la lutte qui s'engagea contre la scolastique, elle ne fut pas la dernière à se signaler. Erasme de Rotterdam et les auteurs des *Epistolæ virorum obscurorum* se distinguèrent parmi les adversaires les plus redoutables d'une philosophie vieillie et usée. Mais tandis qu'en Italie l'opposition était presque exclusivement littéraire et philosophique, en Allemagne les intérêts religieux prévalurent. Par la réformation, l'esprit germanique, moins avancé en littérature, plus grave et plus sincèrement religieux, prit une glorieuse et puissante initiative, et fit



entrer l'esprit européen dans cette voie de liberté et de progrès qu'il poursuit encore aujourd'hui.

Cependant, l'impulsion une fois donnée, l'Allemagne sembla longtemps demeurer étrangère au mouvement qu'elle avait provoqué, et de toutes les contrées où le protestantisme pénétra, elle fut celle où la philosophie s'affranchit le plus tard. Déjà Giordano-Bruno avait expié dans les flammes les hardiesses de sa pensée (1600); déjà l'Angleterre avait vu naître Bacon, la France Gassendi et Descartes; déjà, dans la même année (1632), Locke et Spinoza avaient vu le jour, lorsque l'Allemagne, après avoir épuisé toutes les horreurs d'une longue guerre civile et religieuse, consumait encore ses meilleures forces en de vaines et stériles controverses. Après la guerre de trente ans, elle eut à refaire jusqu'à sa langue, déchue de la force et de la beauté de la parole de Luther, bizarrement mêlée de locutions étrangères, et méprisée des cours aussi bien que des savants. Quand vers la fin du dix-septième siècle, le professeur Christian *Thomasius* s'avisa de donner des leçons publiques en allemand, et d'écrire en langue vulgaire sur des matières philosophiques, ce fut une innovation qui parut presque aussi dangereuse que ses attaques contre la légitimité des procès de sorcellerie et de la torture. Leibnitz lui-même, né deux années avant la conclusion de la paix de Westphalie, et qui mourut un an après Louis XIV, tout en s'intéressant vivement au perfectionnement de la langue nationale, écrivit de préférence en latin et en français.

C'est de Leibnitz, cependant, que date la philosophie allemande proprement dite. On peut en diviser l'histoire en deux périodes. La première, qui commence vers la fin du dix-septième siècle avec Leibnitz et *Thomasius*, se prolonge jusque vers 1760. C'est dans la seconde seulement, qui s'ouvre à l'avènement de Lessing et de Kant, que l'esprit allemand put se montrer dans toute sa force et toute son originalité. La

philosophie de Leibnitz, développée et réduite en système par Wolf, règne dans la première presque sans partage. Kant donne l'impulsion dans la seconde. Un éclectisme tendant à concilier ensemble Locke et Leibnitz, ou plutôt une sorte d'anarchie intellectuelle, forme la transition de l'une à l'autre. Leibnitz se rattache à un mouvement déjà commencé et lui imprime une nouvelle énergie. Kant, au contraire, est l'auteur d'un mouvement nouveau et pousse l'esprit philosophique dans plusieurs directions à la fois. C'est ce qui explique pourquoi l'empire de Leibnitz et de Wolf cessa, pour ainsi dire, de lui-même, tandis que Kant règne encore après être descendu du trône.

Quand Leibnitz parut, l'Allemagne savante était retombée dans une sorte de barbarie; la scolastique dominait encore dans les universités, et le grand mérite de ce penseur illustre est d'avoir remplacé une philosophie stationnaire et puérile par une philosophie pleine de vie et de grandeur, d'avoir associé la pensée allemande à la pensée européenne. Leibnitz fit pour sa patrie ce que Bacon et Descartes avaient fait pour l'Angleterre et pour la France; et grâce à l'usage de la langue nationale, devenu depuis *Thomasius* de plus en plus général dans les écoles et dans les livres de science, la nouvelle scolastique que Wolf établissait sur les ruines de l'ancienne, ne put se maintenir longtemps. D'ailleurs le génie même de cette philosophie que Wolf s'efforçait de renfermer dans des formules étroites et permanentes, se refusait au joug de l'école et à la forme rigoureuse du système.

La philosophie de Leibnitz, qui relevait de Descartes comme celle de Spinoza, excita vivement les esprits. Son hypothèse des Monades et de l'Harmonie préétablie, sa doctrine des idées virtuellement innées, sa *Théodicée*, sa correspondance avec Bossuet, intéressaient et occupaient ceux-là mêmes qui ne s'en trouvaient pas satisfaits. Le rationalisme, ou, si l'on veut, le réalisme intellectuel qu'il opposa



au sensualisme de Locke, au panthéisme de Spinoza et à l'idéalisme de Malebranche, prit, sous la forme que lui donna le génie méthodique de Wolf, toute l'apparence de l'évidence mathématique. Wolf exposa le premier système complet de philosophie, et son exemple exerça une heureuse influence sur la méthode scientifique en général.

On sait que le parti théologique qui dominait à la cour grossière du despotique Frédéric-Guillaume I<sup>er</sup>, fit bannir ce philosophe des États prussiens (1723). Les années de son exil furent précisément l'époque de son triomphe. Les meilleurs esprits de l'Allemagne se prononcèrent pour la nouvelle philosophie, et un des premiers actes de Frédéric II fut de rappeler Wolf à l'université de Halle. Son système fut adopté par toutes les écoles protestantes. Il y régna jusque vers 1760, et conserva longtemps après de nombreux partisans. Les préventions théologiques avaient cédé, et le pieux Beausobre à Berlin, lisant sur la fin de sa vie la théologie naturelle de Wolf, n'avait pu s'empêcher de dire : « M. Wolf est plus orthodoxe que moi. »

Cependant, à mesure que l'esprit philosophique de Leibnitz et de ses disciples, Wolf, Baumgarten, Bilfinger, Meyer, Reimarus, se développait, il aspirait à l'indépendance, et ne tarda pas à se tourner contre la philosophie même qui lui avait donné le jour. L'opposition, purement théologique d'abord, s'attaqua bientôt au fond et à la forme du système, dans le seul intérêt de la raison. Malgré son respect pour la mémoire de Leibnitz, son fondateur, l'Académie de Berlin, mit en 1747 au concours l'examen de la Monadologie, et ce fut un adversaire de cette doctrine qui obtint le prix. Vers le même temps, un théologien de Leipzig, *Crusius*, disciple de *Rüdiger*, qui lui-même s'était formé à l'école de Thomasius, laquelle ne reconnaissait d'autre guide en philosophie que le sens commun, essaya d'opposer au système de Wolf une métaphysique, qui fût d'accord à la fois avec la saine

raison et avec l'orthodoxie évangélique. Cette opposition eut peu de succès et ne laissa presque aucune trace. Ce qui mit un terme au règne de la philosophie de Leibnitz et de Wolf, ce fut d'abord le progrès général de la littérature et de l'esprit allemand, ensuite l'irruption de la philosophie étrangère, enfin le génie de Kant.

Il y a dans l'histoire de l'esprit humain peu d'époques plus remarquables que le milieu du dix-huitième siècle (1748-1752). C'est alors que Hume publia, sous sa forme actuelle, son *Traité de l'entendement humain*, que parurent les premiers volumes de l'*Histoire naturelle* de Buffon, les premières livraisons de l'*Encyclopédie*, l'*Esprit des lois*, le premier discours de Rousseau, les principaux ouvrages de Condillac; c'est alors que Voltaire, à l'apogée de sa gloire, est l'hôte de Frédéric II; c'est alors enfin que Klopstock publie les premiers chants de la *Messiede*, que Lessing s'élance dans la carrière et que Kant commence la sienne.

Kant, quoique nourri lui-même de la philosophie de Wolf, s'en montra mécontent dès sa jeunesse. Dès 1748, il déclara publiquement que la métaphysique *n'était encore arrivée qu'au seuil de la science*<sup>1</sup>, et en 1763 il alla jusqu'à dire qu'une métaphysique vraie était encore à faire<sup>2</sup>.

L'empirisme de Locke, le scepticisme de Hume, la philosophie française, représentée en Allemagne par Frédéric II lui-même, y trouvèrent de nombreux partisans. Une sorte d'éclectisme, ou plutôt de syncrétisme, y devint de plus en plus commun. On s'appliqua à écrire avec plus d'élégance que de profondeur sur les matières philosophiques, et Wolf vieillissant, laissa échapper ce cri : Les beaux esprits gâteront tout en philosophie. Cette prophétie du reste ne s'accomplit pas. Parmi ces beaux esprits allait dominer bientôt

<sup>1</sup> Dans l'écrit intitulé : *Pensées sur l'évaluation des forces vives*, § 19.

<sup>2</sup> Dans le *Traité de l'évidence*, § 4.



le grand Lessing, et déjà Kant travaillait avec ardeur à une entière rénovation de la science.

En littérature, comme en philosophie, l'esprit de Leibnitz prévalut longtemps encore après qu'on eut cessé de croire à son infailibilité. A l'école superficielle et rampante de Gottsched, que combattait avec succès l'école de Zurich, succéda l'école critique de Berlin, dont l'organe fut d'abord le journal intitulé : *Lettres sur la littérature la plus récente* (1759—1764), et ensuite la *Bibliothèque allemande universelle* (depuis 1765). Les principaux rédacteurs des lettres sur la littérature, qui commencent dans l'histoire de l'Allemagne littéraire une époque nouvelle, Nicolai, Lessing, Mendelssohn, Abbt, tous élevés à l'école de Leibnitz, se montrent encore pleins de son esprit.

Lessing s'occupa principalement de questions d'art et de goût; mais par sa critique savante et profonde, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel*, ouvrage du déiste leibnitzen Reimarus, et par son traité de l'*Éducation du genre humain*, il agita puissamment les esprits, en même temps qu'ils réprimait le zèle de l'intolérance par sa polémique contre le pasteur Gœtze de Hambourg, et surtout par son chef-d'œuvre dramatique *Nathan-le-Sage*.

L'ami de Lessing, l'Israélite Moïse Mendelssohn, fut un penseur d'un ordre élevé et un écrivain distingué. Il savait exprimer la pensée philosophique avec clarté et élégance sans lui rien faire perdre de sa profondeur. Il admettait les principes fondamentaux de la philosophie de Leibnitz; mais il y ajouta de nouveaux développements et pensa par lui-même. Il enrichit l'esthétique et la psychologie. Il reprit et perfectionna la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, et, tout en donnant dans son *Phédon* une force nouvelle aux arguments ordinaires de l'immortalité de l'âme, il établit ce dogme sur un argument qui lui est propre, l'harmonie nécessaire de nos droits et de nos devoirs.

Après Lessing et Mendelssohn, on peut encore citer un assez bon nombre de philosophes, florissant de 1760 à 1780, plus ou moins remarquables, éclectiques pour la plupart, les uns plus fidèles à l'école de Leibnitz, les autres plus partisans de l'empirisme de Locke ou de la philosophie française, d'autres enfin n'écoutant que les inspirations de ce qu'ils appelaient le bon sens, le sens commun, qui, le plus souvent n'est que la voix du siècle, l'opinion du grand nombre, fondée sur des apparences ou sur des intérêts qui changent avec elles. Ces tendances diverses sont représentées par Sulzer et Garvé, Plouquet et Lambert, Eberhard et Plattner, Tents et Basedow. Lorsque parut la *Critique de la raison pure*, quelques-uns d'entre eux étaient dans la force de l'âge et du talent, jouissant d'une réputation égale, si ce n'est supérieure à celle de Kant avant 1780, et prêts à repousser la dictature que celui-ci se disposait à saisir. Nous allons les caractériser rapidement.

Jean-George Sulzer, qui mourut président de la classe de philosophie de l'académie de Berlin, traducteur de Hume, est surtout connu par sa *Théorie universelle des beaux-arts*, en forme de dictionnaire, ouvrage important pour le temps où il parut, et qui contribua à mettre en honneur l'étude de l'*Esthétique*, nom que Baumgarten venait d'imposer à la philosophie des beaux-arts (1750).

Christian Garve, traducteur et commentateur de la morale d'Aristote et des offices de Cicéron, est un moraliste remarquable qui se plaça comme écrivain tout près de Mendelssohn et de Lessing. Son *Essai sur les premiers principes de morale* et son *Traité de l'existence de Dieu* parurent après la *Critique*, et sont en partie dirigés contre elle. Le point de vue psychologique et la règle du sens commun dominant dans ses écrits, modèles du style didactique et ornés d'une grâce sévère.

Geofroi Plouquet, professeur à Tubingue, esprit subtil



et pénétrant, auteur d'un grand nombre d'ouvrages tous écrits en latin, s'occupa surtout à simplifier la syllogistique, et à donner plus de force à la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Il établit avec plus de précision la notion de grandeur, distinguant outre la grandeur *discrète* et la grandeur *continue*, la grandeur *intensive*, distinction dont Mendelssohn fit usage dans son *Phédon*. Plouquet est un des métaphysiciens les plus remarquables entre Wolf et Kant. Il fut surpassé par *Lambert*, génie original et profond, qui sentait comme Kant la nécessité d'une réforme de la philosophie, et fut pendant quelque temps le confident des pensées de celui-ci.

Jean *Henri Lambert*, de Mulhausen en Alsace, descendu d'une famille de réfugiés français, mort en 1777, membre de l'académie de Berlin, célèbre comme mathématicien, après s'être fait remarquer par ses *Lettres cosmologiques*, qui renferment sur le mécanisme de l'univers des idées semblables à celles que Kant avait énoncées dans sa *Théorie du Ciel*, publia en 1764 son *Nouvel organon*, ou *Pensées sur la recherche et les caractères de la vérité*. Cet important ouvrage est divisé en quatre parties : la science des lois de la pensée, d'accord en général avec la logique de Wolf; — la science des caractères de la vérité, caractères purement logiques, et fondés sur le *principe de contradiction* de Leibnitz; — la science des signes ou du langage; — enfin la science des apparences et des illusions qui peuvent nous induire en erreur. Sur les principes exposés dans l'*Organon*, spécialement dans la seconde partie, où il avait fait, à l'exemple de Locke, l'analyse de l'entendement et recherché les éléments les plus simples de la connaissance, Lambert crut pouvoir établir le plan d'une métaphysique générale toute nouvelle, qu'il publia sous le titre d'*Architectonique*, ou *Théorie des principes simples et premiers de la connaissance philosophique et mathématique*. Ce n'était point au fond une autre méthode

que celle de Wolf que Lambert proposa; mais bien cette même méthode rendue plus rigoureuse encore, et combinée avec celle de Locke. Il y a loin de là à la critique de Kant, à la déduction des formes primitives de l'intuition et des conditions *a priori* de toute connaissance. Les travaux de Plouquet et de Lambert ne tendaient qu'à perfectionner une théorie qui avait fait son temps, et qui ne répondait plus aux besoins de l'esprit philosophique.

Deux autres philosophes, venus un peu plus tard, partisans d'un leibnitzianisme mitigé, derniers représentants peu fidèles d'un système ruiné, cherchèrent à le soutenir contre Kant lui-même. Le premier, Jean-Auguste *Eberhard*, professeur à Halle, s'était fait estimer par sa *Nouvelle Apologie de Socrate*, et par sa *Théorie de la pensée et de la sensibilité*, couronnée par l'académie de Berlin. Son zèle inconsidéré contre Kant lui attira de la part de celui-ci une écrasante réplique. Le second, Ernest *Platner*, qui a vécu jusqu'en 1818, professeur de médecine à Leipzig, a conservé comme savant et comme écrivain une réputation méritée. Ses *Aphorismes philosophiques* intéressent surtout le psychologue et le moraliste.

Presque en même temps que les aphorismes de Platner parurent les *Essais sur la nature humaine* par *Tetens* (1777), ouvrage estimable, écrit sous l'influence de Locke et de Hume, mais où l'on trouve encore des traces fréquentes de la philosophie de Leibnitz, et comme des pressentiments de celle de Kant. Ces *Essais* traitent des produits de l'entendement, de ses lois, de ses facultés, puis de la volonté, de la liberté, de la nature de l'âme, de sa perfectibilité et de son développement. La méthode est celle de l'observation psychologique. « Saisir les modifications de l'âme, telles qu'elles se manifestent au sens intime, les observer à plusieurs reprises et dans des circonstances différentes; faire attention à la manière dont elles se produisent; puis comparer les ré-

sultats de ces observations, et par une analyse exacte arriver jusqu'aux facultés et aux lois les plus simples : tels sont les procédés principaux de cette méthode. Par elle seulement on peut espérer de remonter jusqu'aux causes des phénomènes de la conscience, et de connaître enfin quelque chose de certain sur la vraie nature du sujet de ces phénomènes<sup>1</sup>. » Quant à l'origine des idées, Tetens cherche à concilier ensemble Locke et Leibnitz. Outre les sens et la réflexion du premier, il admet comme une source de connaissance l'intellect ou la raison, ce que Kant appelle la raison pure. Comme celui-ci il distingue entre la connaissance *à posteriori* et la connaissance *à priori* ou rationnelle, et attribue à celle-ci les caractères de l'universalité et de la nécessité. Personne avant Kant n'avait opposé aux doutes de Hume, concernant la réalité objective des lois et des principes de la raison des observations aussi justes que celles que l'on trouve dans le sixième et le septième Essai de Tetens. Le dernier surtout ressemble en beaucoup d'endroits à un chapitre de la *Critique de la raison pure*. L'auteur considère comme une grande erreur l'opinion de ceux qui ne voient dans les principes rationnels que des inductions plus ou moins complètes de l'expérience. Il admet que nous ne pouvons apprendre à les connaître qu'à l'occasion de l'expérience; mais il nie qu'ils en soient le produit. Il distingue entre la nécessité *subjective* et la nécessité *objective* de ces principes. Nul doute quant à la nécessité subjective du principe de causalité. Hume lui-même reconnaît avec tout le monde qu'il ne saurait concevoir un effet sans cause; mais il nie que cette loi de notre esprit soit une loi de la nature, ou du moins qu'on puisse la connaître comme telle, soit par l'expérience, soit par le raisonnement : il lui refuse toute valeur objective. Tetens, au contraire, soutient que c'est avec raison que l'on conclut de la nécessité subjective d'une proposition à sa nécessité ob-

<sup>1</sup> Voir la préface des *Essais de Tetens*, p. III et IV.



jective, et à l'appui de la légitimité de cette conclusion, il cite l'exemple des mathématiques pures et l'autorité du sens commun.

Si les ouvrages de Lambert et de Tetens font pour ainsi dire pressentir la Critique, et peuvent être considérés comme nés du même besoin que celui qui lui donna naissance; s'ils forment, dans l'histoire de la philosophie allemande, comme une transition légitime et progressive de Wolf à Kant, les écrits de Nicolai, de Basedow et autres peuvent servir à caractériser cet esprit superficiel, ce facile éclectisme qui, à cette époque, devenait de jour en jour plus commun chez les organes populaires de la science, qui s'adressait au sens commun pour se dispenser de toute recherche profonde, et qui rendait si nécessaire une réforme radicale de la philosophie.

Aux grands mouvements philosophiques, à ces époques pleines de vie et de ferveur où l'esprit humain fait de glorieux efforts pour résoudre les hautes questions qui le tourmentent, succèdent ordinairement des haltes plus ou moins longues; époques de lassitude et de découragement, de doute et de réflexion vulgaire. Alors la philosophie descend des hauteurs de la spéculation désintéressée et transcendante, où le cœur s'exalte et s'ennoblit avec la pensée, pour s'occuper des intérêts matériels, pour ramper à la surface du sol, pour devenir métier et marchandise. Alors le sensualisme et l'égoïsme reprennent leur empire, comme seuls positifs. Le scepticisme alors ne respecte que ce qui est d'une application journalière, d'une utilité immédiate et ce qui est accessible aux intelligences les moins cultivées. C'est alors que les marquis d'Argens écrivent à l'usage des cavaliers et du beau sexe ce qu'ils appellent la *philosophie du Bon-Sens*<sup>1</sup>. Alors ce qu'on appelle encore philosophie n'est plus qu'une suite de raisonnements négatifs sur les questions essentielles et vitales,

<sup>1</sup> Londres, 1737.

communs et superficiels sur les questions secondaires, une analyse qui ne porte que sur les dehors et qui flétrit tout ce qu'elle touche, un appel continuel à l'utile. La philosophie véritable, à laquelle la raison ne saurait renoncer sans se renier elle-même, la métaphysique tombe dans le mépris le plus profond, et l'esprit humain semble n'avoir plus à choisir qu'entre le doute le plus absolu, le matérialisme le plus grossier d'une part; et le retour à une foi aveugle, à une mysticité ténébreuse de l'autre.

Telle à peu près était, quelques années avant la révolution, malgré les protestations d'un petit nombre de penseurs, la disposition générale des esprits en France et en Allemagne. « La philosophie est foulée aux pieds, » dit en commençant l'éditeur d'une *Bibliothèque philosophique* de 1768<sup>1</sup>, et les écrits de Kant sont remplis de plaintes semblables; trop justifiées par la plupart des livres qui nous sont parvenus de cette époque.

« Entre l'école de Leibnitz et de Wolf et l'avènement de Kant, dit Reinhold<sup>2</sup>, il y eut un interrègne pour l'*éclectisme*, d'autres disent le *syncrétisme*. On essaya vainement diverses coalitions entre l'empirisme et le rationalisme, le dogmatisme et le scepticisme. Dans les livres les doctrines les plus divergentes furent exposées ensemble, sans paraître se contredire, mais aussi sans s'accorder. On se porta de préférence vers la psychologie expérimentale et l'histoire de la philosophie. La métaphysique cessa d'être une science; ce n'était plus qu'un amas incohérent d'opinions arrangées tant bien que mal. Immédiatement avant Kant, la philosophie spéculative qui prédominait en Allemagne, n'était ni sceptique, ni dogmatique, ni sensualiste, ni rationaliste, et l'on triomphait de ce prétendu affranchissement de tout esprit de secte, auquel on

<sup>1</sup> Riedel, *Philosophische Bibliothek*. Halle, 1768; première livraison.

<sup>2</sup> *Versuch einer Beantwortung der Frage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf gewonnen?* Au commencement.



était arrivé l'on ne savait trop comment. Mais les différences essentielles de ces divers systèmes, loin d'avoir été détruites par des vues plus élevées, par des recherches plus profondes, demeurèrent seulement inaperçues, parce qu'on était devenu plus superficiel; la paix régnait dans le domaine de la métaphysique, non parce que les points de controverse avaient été conciliés, mais parce qu'on les avait perdus de vue. »

La *critique de la raison pure* fit renaître la discussion, en redonnant à la philosophie de la vie et de l'intérêt. Avec elle commence une époque nouvelle dans l'histoire de la philosophie en Allemagne et en Europe. Publiée en 1781, elle ne produisit pas d'abord une grande sensation, quoique l'auteur comptât depuis longtemps parmi les savants les plus distingués; à l'indifférence succéda une sorte de stupeur, ensuite cette agitation sourde au commencement, puis de plus en plus vive qui précède et annonce les révolutions. En 1785, la *Gazette littéraire universelle* (n° 80) disait en parlant de la Critique : « Cet ouvrage profond est l'objet de l'étude des meilleurs esprits de la nation : on peut encore le considérer comme nouveau, et la révolution qu'il ne peut manquer de produire n'a fait que de commencer. »

Complétée par la *Critique de la raison pratique* et par celle du *jugement*, la nouvelle philosophie ne tarda pas à être enseignée partout en Allemagne, à devenir prédominante. De même que depuis Socrate toute la pensée grecque, malgré sa diversité, se rattache plus ou moins directement à son école, ainsi toute la philosophie allemande, depuis Kant, ou relève immédiatement de lui, ou tient à ses doctrines comme développement, comme transformation ou comme opposition.

De l'*Idéalisme critique* ou *transcendantal* de Kant, qui fait reposer l'expérience sur un fondement tout idéal et purement subjectif et qui établit les dogmes de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté sur la foi dans la loi morale, sortit l'*Idéalisme* plus absolu de *Fichte*, dont le prin-

cipe unique est le sujet de la conscience, le moi absolu, considéré comme la seule source de toute vérité et de toute réalité. A la philosophie de Fichte succéda celle de M. de Schelling, le système de l'Identité, qui est tour à tour *Idéalisme* objectif et *philosophie de la Nature*, selon qu'il va du moi à la nature ou de la nature à l'intelligence, système qui repose sur l'hypothèse de l'unité absolue du Tout, du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, des idées et des choses. De la philosophie de M. de Schelling, sous sa première forme, sortit celle de Hegel, l'*Idéalisme objectif absolu*, qui n'est un progrès, quant au système de M. de Schelling, que par la méthode, système qui fait procéder éternellement l'univers du mouvement *immanent* de l'*Idée-substance*, mouvement identique à celui de la pensée et dont la dialectique nous donne la conscience.

Kant, Fichte, Schelling et Hegel marquent autant de moments distincts quoique suivis dans le développement de l'esprit philosophique en Allemagne depuis un demi-siècle. Comparés entre eux, bien qu'ils se continuent, ils peuvent se diviser en deux groupes, formés le premier par Kant et Fichte, le second par Schelling et Hegel. Kant et Fichte ont plusieurs caractères qui leur sont communs et qui ensemble les séparent de Schelling et de Hegel; et ceux-ci se distinguent essentiellement de leurs devanciers précisément par ce qui les unit et les caractérise tous les deux. Kant et Fichte se sont pour ainsi dire renfermés dans le moi, formant la nature sur le moi, et ne s'élevant à la connaissance de Dieu et d'un monde objectif que par la foi en la loi morale. Schelling et Hegel, au contraire, immolant l'individualité et la personnalité humaine au moi absolu, au sujet-objet, à l'esprit universel, aboutissent au panthéisme.

Parallèlement à ces quatre écoles successives, d'autres écoles, plus ou moins indépendantes, formèrent des minorités plus ou moins opposées à la philosophie dominante.

Les plus remarquables sont l'école de *Jacobi*, qui opposa à la spéculation idéaliste et panthéiste l'autorité du sens commun et du sentiment du savoir immédiat, et l'école de *Herbart*, qui professa un rationalisme psychologique et un réalisme spéculatif. La première compta de nombreux partisans, et la seconde est encore en progrès. Une école toute nouvelle s'est élevée récemment, qui voudrait concilier ensemble la méthode de Hegel avec la philosophie de M. de Schelling, et arriver par là à des résultats nouveaux. Dans les derniers temps enfin M. de Schelling, après un silence de près de trente années, a reparu sur la scène, avec l'intention hautement manifestée d'opposer à la philosophie Hegélienne ce qu'il appelle la *philosophie positive de la révélation*. Une lutte très-vive s'est engagée entre lui et les disciples de Hegel. Ceux-ci ne sont pas plus d'accord entre eux; ceux qui forment ce qu'on appelle l'extrême gauche, tirant de la philosophie de leur maître des conséquences qui étaient loin de sa pensée, travaillent à rétablir le matérialisme absolu. En même temps la philosophie fondée sur l'expérience et l'observation intime a trouvé des organes qui se font écouter, et tout annonce que le grand mouvement philosophique commencé par Kant, après avoir porté ses fruits et fécondé l'esprit, est près d'expirer ou plutôt qu'il va changer de direction. En présence de toutes ces tendances opposées, beaucoup de bons esprits, frappés de la stérilité des unes et des dangers dont les autres menacent la société, se préoccupent des questions pratiques et cherchent, par l'histoire comparée des systèmes, par un savant éclectisme, à les concilier ensemble tout à la fois dans l'intérêt de la vérité, de la nation et de l'humanité.

III. Pour mieux faire comprendre le plan que nous nous proposons de suivre, nous croyons devoir faire connaître la division adoptée par quelques-uns des récents historiens de la philosophie allemande, tels que M. Reinhold fils, Hegel



lui-même, M. Michelet de Berlin, M. Chalibæus. Ce sera un moyen de familiariser nos lecteurs avec les noms et les faits principaux de cette histoire, de les grouper par masses dans leur esprit et de leur donner d'avance cette connaissance générale et d'ensemble que l'étude des détails fait trop aisément perdre de vue.

Le premier de ces écrivains, Ernest Reinhold, professeur à Jéna, qui appartient à la nouvelle école critique, publia, il y a quinze ans, un *Manuel de l'histoire générale de la philosophie*<sup>1</sup>, et plus récemment un *Abrégé* de cette même histoire<sup>2</sup>. Dans le premier de ces ouvrages, toute la philosophie depuis Kant jusqu'en 1830 est portée sous les quatre rubriques suivantes : 1° l'*Idéalisme critique* de Kant ; 2° l'*École de Kant* et les efforts tentés pour perfectionner la philosophie critique ; 3° *Tentatives faites après Kant pour concilier et identifier l'Idéalisme et le Réalisme* ; 4° le *Scepticisme ruiné par la critique* de Kant. Sous le premier titre, l'auteur expose la philosophie de Kant ; sous le second, la *théorie de la faculté représentative* de Reinhold, père, le système de Fichte et la philosophie de Fries. Sous le troisième titre on trouve un précis du *panthéisme poétique* de Schelling, parmi les disciples de qui sont classés Schleiermacher, Eschenmayer, Wagner, Krause, et du *panthéisme dialectique* de Hegel, enfin de la nouvelle *Monadologie* de Herbart. Sous la quatrième rubrique enfin l'auteur a caractérisé la philosophie de Jacobi et le scepticisme critique de Schulze.

Dans son second ouvrage, M. Reinhold a quelque peu modifié son premier plan. Il traite 1° de Kant et de son école ; 2° du scepticisme de Schulze et de la philosophie de la foi de Jacobi, dans leurs rapports à la philosophie critique ; 3° de la philosophie de Herbart ; 4° de Schelling et de son

<sup>1</sup> *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, 3 vol. in-8°. Gotha, 1828-1830.

<sup>2</sup> *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Jéna, 1836, in-8°.

école ; 5° de la philosophie de Hegel. Cette division a cela surtout de juste que tout y est rapporté à Kant ; mais quoique Fichte relève immédiatement de ce grand philosophe, on est choqué de le voir confondu avec la foule de ses autres disciples, avec les Beck, les Fries et les Krug. C'est comme si l'on classait Malebranche et Spinoza avec les Sylvain Régis et les Rohault, parce que, comme ceux-ci, ils relèvent de Descartes ; Fichte occupe une place à part, une place élevée, et M. Reinhold devait la lui refuser d'autant moins qu'il a placé Hegel sur la même ligne que M. de Schelling, bien que le premier soit au second tout juste comme Fichte est à Kant.

Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, n'admet avant lui en Allemagne que les trois systèmes de Kant, de Fichte, de Schelling ; là, selon lui, se trouvent exprimés tous les progrès qu'a faits l'esprit dans ces derniers temps. Deux nations seulement, dit-il, ont pris part à ce grand mouvement qu'on appelle la *révolution*, les Allemands et les Français, ceux-là par la pensée, ceux-ci par l'action. L'exposé de la philosophie de Kant est précédé chez lui d'une appréciation de la philosophie de Jacobi, contemporaine de celle-là et d'accord avec elle dans ses résultats, bien qu'elle en diffère dans son point de départ et dans sa marche.

L'*Histoire des derniers systèmes de la philosophie en Allemagne depuis Kant jusqu'à Hegel*, par M. Michelet<sup>1</sup>, disciple pur du philosophe de Berlin, est divisée en trois livres, intitulés : l'*Idéalisme subjectif*, l'*Idéalisme objectif*, l'*Idéalisme absolu*. Le premier livre est divisé en trois sections, et chacune de celles-ci est subdivisée en trois chapitres. La première section expose l'*Idéalisme critique* de Kant, la seconde, la *philosophie du savoir immédiat*, la troisième, l'*Idéalisme transcendantal* de Fichte. Dans la seconde sont comprises sous le même titre des philosophies très-diverses, celle des

<sup>1</sup> *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, von Kant bis Hegel*. Berlin, 1837-1838, 2 vol. in-8°.



adversaires et celle des commentateurs de Kant, celle de *Herbart*, qui se trouve ainsi n'être qu'une subdivision sans importance, la *philosophie de la foi*, représentée par *Hamann*, *Herder* et *Jacobi*, l'*Apodictique* de *Bouterweck*, le *Synthétisme* de *Krug*, la *nouvelle critique de la raison* de *Fries*. A la suite de l'Idéalisme de *Fichte*, titre principal de la troisième section du premier livre, l'auteur range dans cette école *Frédéric Schlegel*, *Novalis*, que d'autres ne nomment même pas, et *Schleiermacher*, que *M. Reinhold* place plus justement à la suite de *M. de Schelling*.

Le second livre traite d'abord de la philosophie de *M. de Schelling*; puis de son école, à laquelle appartiennent d'ailleurs *Oken*, *Klein*, *Schubert*, *Baader*, *Steffens*; enfin de la philosophie de *Solger*.

Le troisième livre est entièrement consacré à *Hegel* et à son école.

Ainsi tout est Idéalisme dans la philosophie allemande, Idéalisme *subjectif* dans Kant et *Fichte*, Idéalisme *objectif* dans *Schelling*, Idéalisme *absolu* dans *Hegel*. « Lorsque la pensée, dit *M. Michelet*<sup>1</sup>, devient principe suprême, alors de deux choses l'une : ou l'être réel, l'objet, s'évanouit entièrement, et le sujet de la pensée demeure comme seule réalité : philosophie de Kant et de *Fichte*; — ou bien la pensée se réalise dans l'objet et la réalité devient intelligence : philosophie de *Schelling*; — *Hegel* enfin qui réunit ces deux systèmes opposés et fond ensemble l'Idéalisme et le réalisme, a porté la philosophie à cette hauteur de vues, à ce dernier degré de développement, où elle mérite le nom d'Idéalisme absolu. » Telle est la trilogie de l'évolution progressive de l'esprit philosophique en Allemagne. Autour de ces trois géants de la science, comme dit *M. Michelet*, se groupent naturellement toutes les autres figures, tous les autres essais de philosophie, que l'on peut considérer comme autant d'in-

<sup>1</sup> T. I, p. 34.

cidents, qui viennent se mêler à l'action principale du drame. C'est pour justifier cette tripartition que *M. Michelet* a groupé autour de Kant des systèmes si divers et qui ont ensemble beaucoup moins de rapports qu'il n'y a entre eux de différences. L'histoire de la pensée pleine de vie et de mouvement, d'individualité et de spontanéité, n'est pas un mécanisme ne produisant que des résultats prédéterminés, ou un organisme d'un développement nécessaire. Ce n'est pas du reste ici le lieu de discuter une des doctrines fondamentales de la philosophie de *Hegel*. Nous faisons observer seulement que *M. Michelet* n'a pu établir sa division qu'en faisant quelque violence aux faits et en classant ensemble des noms qui s'excluent et se repoussent. Lui-même, dans l'introduction à son ouvrage, reconnaît cinq chefs de la philosophie allemande, Kant, *Jacobi*, *Fichte*, *Schelling* et *Hegel*, qu'il appelle les représentants de toutes les directions philosophiques actuelles. « Hors de ceux-là, dit-il, il n'y a presque point d'originalité, presque point de principe nouveau de quelque valeur. Tous les autres noms qui se font encore remarquer se rattachent plus ou moins intimement à ceux-là. Ces noms secondaires, on peut les diviser en deux classes : la première comprend ceux qui n'ont fait que rendre plus vulgaire et plus superficielle la philosophie de leurs maîtres, êtres métis, sans caractère, sans originalité, vraies plantes parasites qui doivent leur vie aux majestueux végétaux dont elles se nourrissent. La seconde classe se compose de ces esprits de forte trempe qui, comme *Schleiermacher* et *Solger*, ont contribué à l'avancement de la philosophie, en servant d'intermédiaires et de transition entre les grands génies originaux<sup>1</sup>. »

Nous ne dirons pas à laquelle de ces deux classes d'esprits appartient *M. Michelet*; mais le grand défaut de son ouvrage, d'ailleurs fort intéressant, c'est, on le voit, de ne présenter

<sup>1</sup> Ouvrage cité, t. I, p. 8.



l'histoire de la philosophie que comme un acheminement vers le système de son maître. L'idée qui le dirige dans son travail d'historien, suppose que la philosophie de Hegel est le dernier effort de l'esprit humain, qui ne s'est mis en marche, il y a quelques mille ans, que pour arriver à l'idéalisme absolu; qu'à plus forte raison tous les faits et tous les noms de la philosophie allemande ne doivent être classés et appréciés que relativement à ce dernier système.

M. Chalibæus a procédé avec moins de préventions et plus d'impartialité<sup>1</sup>. Indépendant de tout esprit de secte sans indifférence, et rendant justice à toutes les directions philosophiques, en tant qu'elles concourent toutes au triomphe de la vérité et au complet développement de l'esprit, s'adressant d'ailleurs aux hommes du monde autant qu'aux savants, il a dû adopter une autre division que M. Michelet. Après avoir, dans l'introduction, exposé sa manière de voir sur la philosophie en général et sur son histoire, M. Chalibæus prend pour point de départ le sensualisme de Locke et le scepticisme de Hume, auxquels se rattache immédiatement la philosophie critique de Kant. Il donne ensuite un court résumé de cette philosophie et passe aussitôt à celle de Jacobi. Après Jacobi il accorde une place distincte à celle de Herbart, que M. Michelet avait rejetée dans un coin du tableau. Selon M. Chalibæus, la philosophie allemande se développe depuis Kant dans deux directions différentes, dont les représentants sont d'un côté Jacobi et Herbart, et de l'autre Fichte, Schelling et Hegel. La première de ces deux directions a pour principe l'idée de *substance*, la seconde celle de *vie*, de *mouvement*, d'*activité*. Kant, dans la supposition que les choses ne peuvent être connues en soi, ayant

<sup>1</sup> *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie, von Kant bis Hegel*, 3<sup>e</sup> édit. Dresde, 1843. M. Chalibæus a défendu sa division contre M. Michelet dans un article inséré au journal *Zeitschrift für Philosophie*, publié par Fichte fils, t. I, p. 301.

fait consister la philosophie théorique uniquement dans la connaissance des lois de l'entendement et des formes de la raison, notre auteur montre comment, d'une part, ce concept de la *chose en soi*, de la substance que présupposent toute connaissance et tout phénomène, mais qui nous échappe elle-même, devint en se développant, d'abord, dans le système de Jacobi, l'idée d'un *contenu rationnel*, accessible à la foi seule, et ensuite, dans le système de Herbart, l'idée des *Monades* ou des êtres simples, dont les mouvements divers produisent le monde phénoménal; — il montre comment, d'autre part, les recherches de Kant conduisirent d'abord à l'idéalisme de Fichte, qui prétend dériver les phénomènes de la pensée, puis à la philosophie de l'*identité*, qui tire son nom de l'identification de la loi de l'être et de la loi de la pensée, et qui reconnaît pour résultat de cette loi unique un développement progressif, une évolution infinie (*Processus*) de vie et d'activité, dans laquelle, selon ce système, consiste la vérité de l'univers.

Quant à nous qui venons après ces historiens et qui nous adressons à d'autres lecteurs, nous suivrons une marche un peu différente.

Conformément au programme tracé par l'Académie, nous exposerons d'abord avec de grands détails la philosophie de Kant, par laquelle commença le mouvement intellectuel dont nous entreprenons de décrire les phases diverses et successives; nous rendrons compte ensuite de la philosophie de Fichte qui sortit immédiatement de celle de Kant; en troisième lieu nous ferons connaître l'opposition qu'elle rencontra, principalement de la part de Jacobi. Ensemble la philosophie de Kant, celle de Fichte et la philosophie opposante formeront la première partie de notre travail. Dans la seconde partie nous traiterons de la philosophie de M. de Schelling, de celle de Hegel et de l'opposition qu'elles rencontrèrent, principalement dans la philosophie de Herbart. Le tout se

terminera par un tableau de l'état actuel de la philosophie allemande et par un résumé critique et général de ses principaux résultats.

Ce plan est fondé sur la conviction que tout est lutte et diversité dans l'histoire de la pensée philosophique, bien qu'elle tende incessamment vers le même but et qu'elle se propose toujours la solution du même problème; que cette lutte et cette diversité peuvent seules empêcher l'esprit spéculatif de se livrer trop longtemps à une direction exclusive; que, s'il y a, dans ce déploiement de la puissance infinie de l'esprit, un développement organique et progressif, ce développement est nécessairement varié et ne peut suivre une seule et même direction; que plus une seule et même direction est suivie avec persistance, plus la spéculation est exposée à s'égarer loin de la vérité, et que la vérité n'est que le fruit d'un développement complet, varié, plein de vie et de liberté<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous renvoyons, pour les autres ouvrages concernant la philosophie allemande, à la note I, placée à la suite du texte.

## PREMIÈRE PARTIE.

RÈGNE DE L'IDÉALISME CRITIQUE ET TRANSCENDANTAL.

### PHILOSOPHIE DE KANT.

INTRODUCTION.

#### § 1.

*Vie de Kant*<sup>1</sup>.

La vie de ce philosophe offre peu d'incidents remarquables : elle emprunte tout son intérêt au contraste même que forme sa simplicité avec l'importance des travaux qui la remplissent, et avec la célébrité qui l'environne d'un éclat immortel.

*Emmanuel Kant* naquit à Königsberg le 22 avril 1724. Son père était un simple artisan d'origine écossaise, d'un sens droit et d'une probité rigide. Sa mère, qui à beaucoup de jugement unissait un vif sentiment religieux, penchait vers le piétisme. Leur fils hérita de l'un l'amour du travail, l'horreur du mensonge, un grand esprit d'indépendance; de l'autre la délicatesse morale et une piété que la philosophie a pu éclairer sans l'affaiblir comme sentiment. Condisciple au collège du célèbre Ruhnkenius, il fit des progrès

<sup>1</sup> Voir sur cette vie : *Ueber Immanuel Kant*, 3 vol. in-12. Königsberg, 1804. Sous ce titre on trouve : 1° Un Précis de la vie de Kant, par Borowski, ouvrage qui a été revu par Kant lui-même; 2° des Lettres sur la personne de Kant, par Jachmann; 3° des Détails sur les dernières années de sa vie, par Wasianski. On peut aussi consulter sa correspondance avec Lambert, dans le t. I des Œuvres complètes, ses lettres à Reinhold, dans le t. XI. — L'article *Kant* dans la *Biographie universelle*, et *Imman. Kant's Biographie*, par Fr. W. Schubert, dans le t. XI des Œuvres complètes, publiées à Leipzig chez Voss en 12 vol. in-8°, de 1838-1842.



marqués dans la connaissance de l'antiquité classique. Admis à l'université en 1740, il se fit inscrire à la faculté de théologie; mais sa prédilection pour les études philosophiques, physiques et mathématiques, et le peu de succès de ses premiers essais de prédication, le firent bientôt renoncer à la carrière ecclésiastique. En 1746, à peine âgé de vingt-deux ans, il publia son premier écrit, où déjà éclatait son esprit de critique et d'indépendance philosophique.

Après avoir terminé ses études académiques, le futur réformateur de la philosophie se vit réduit à servir pendant neuf années comme précepteur dans diverses familles des environs de Königsberg, en dernier lieu chez le comte de Kaiserling, où il eut l'occasion d'étudier le monde et de se former aux usages de la bonne société. Il profita des loisirs que lui laissait cette position, pour s'enrichir des connaissances les plus variées, et pour faire une masse de notes et d'extraits, qui fut depuis pour lui un fonds de savoir précieux.

Il ne lui fut point permis d'aller voir, à l'exemple de Platon et de Descartes, d'autres nations et d'autres mœurs. Il ne sortit jamais de la province de Königsberg. Il suppléa aux voyages par la lecture et la méditation. Königsberg d'ailleurs, centre politique, ville universitaire et de commerce maritime, offrait à son observation un assez vaste champ pour lui donner sur les hommes et les choses des idées aussi justes qu'étendues<sup>1</sup>.

En 1755, décidé à se vouer au professorat, Kant prit à l'université le grade de *maître ès arts*, et commença à donner des cours sur les diverses branches de la philosophie, de la physique et des mathématiques. Mais malgré le succès de ses leçons et de ses premiers écrits, et malgré l'intérêt que lui portait le gouvernement de Frédéric II, il ne réussit à se faire nommer professeur titulaire qu'en 1770, après quinze années d'attente et de persévérants travaux. La lo-

<sup>1</sup> Comme le prouve entre autres son *Anthropologie pratique*.

gique et la métaphysique, l'anthropologie pratique, la géographie physique, la pédagogie, le droit naturel, la morale, la philosophie religieuse, furent les objets habituels de ses cours jusqu'en 1797. C'est alors seulement qu'il consentit à quitter sa chaire et à se borner au travail du cabinet.

Sa célébrité était devenue universelle, et sa philosophie était enseignée dans presque toutes les universités allemandes. Depuis longtemps, tout ce qu'il y avait en Allemagne de plus avide de science accourait à Königsberg, pour voir et pour entendre l'auteur de la philosophie nouvelle. Il n'était pas insensible à la renommée, et en jouit avec d'autant plus de délice qu'elle lui avait coûté plus d'efforts et de travaux. Il fut reçu en 1787 membre de l'académie de Berlin, sans avoir sollicité cet honneur. Jéna, Erlangen, Halle lui offrirent en vain des places plus avantageuses que celle qu'il occupait dans sa ville natale. Celle-ci suffisait à tous ses désirs. Sa vieillesse s'écoula entourée d'aisance, de respects et de gloire. Il termina sa vie simple, régulière, laborieuse, le 12 février 1804, à l'âge de près de quatre-vingts ans.

C'est à regret que, pour ne pas trop étendre cette notice, nous nous interdisons de rappeler ici tant de traits qui peignent la bonté et la noblesse de son caractère, son originalité inoffensive, et quelquefois sa faiblesse, sa simplicité et la régularité de sa vie, la douceur et la pureté de ses mœurs, sa bienfaisance active et prudente, la constance de son amitié, la facilité et la sûreté de son commerce, pour nous attacher de préférence à ce qui peut mieux nous faire connaître le savant et le philosophe.

Sa journée était invariablement partagée entre l'étude et les cours publics le matin, le dîner qu'il aimait, mais qu'il ne prenait jamais qu'en société de quelques amis choisis, et assaisonné d'une conversation très-variée, une promenade le plus souvent solitaire, et presque toujours la même, et la lecture du soir. Sept heures d'un sommeil que rien ne trou-



blait, réparaient les forces de son esprit, qui ne s'affaiblirent sensiblement que dans les trois dernières années de sa vie. C'est sans doute à cette régularité qu'il dut de la prolonger au delà du terme que semblait devoir lui assigner la faiblesse de sa constitution physique. Son corps, de taille moyenne, était fin et délicat; son épaule droite s'élevait un peu plus haut que la gauche. Il avait les yeux bleux, vifs et doux à la fois, le front élevé, et si celui-ci décelait le penseur profond, ceux-là annonçaient de l'esprit et de la bonté. Le bas de son visage accusait, dit-on, un certain penchant à la sensualité, qui lui donnait du goût pour les plaisirs de la table, mais qu'il ne satisfaisait qu'avec modération.

L'ordre était le principe de sa conduite, de tout son être. Il raisonnait jusqu'aux moindres actions de sa journée, se faisant sur tout des maximes, et s'y conformant si invariablement qu'elles semblaient faire partie de sa nature même. Du reste, s'il était original, il l'était sans affectation, et ne se couvrit jamais du manteau du philosophe.

Facile et tolérant pour toutes les opinions, pourvu qu'elles respectassent les droits de la vérité et de l'humanité, il exigeait sévèrement de ses amis, de tous ceux qui prétendaient à sa société, la véracité la plus scrupuleuse, la probité, la discrétion et la plus entière fidélité à leurs engagements, quel qu'en fût l'objet.

Dans sa conversation il ne montrait ordinairement que l'homme aimable, l'interlocuteur attentif et bienveillant; il lui échappait parfois d'heureuses saillies, et dans l'occasion il ne se refusait pas les traits d'une légère satire.

En un mot, quand on a lu tout ce que ses biographes rapportent sur Kant, malgré quelques taches qui de près déparent un peu son image, on ne peut s'empêcher de l'aimer et de le respecter autant comme homme, qu'on est obligé de l'admirer comme philosophe. On conçoit comment, après une telle vie, il a pu dire, lorsque le terme en paraissait pro-

chain : « Mes amis, je ne crains pas la mort, et je saurai mourir; je vous assure devant Dieu que, si j'étais sûr d'être appelé cette nuit même, je lèverais les mains vers le Ciel, et je dirais : Dieu soit loué<sup>1</sup>! »

Si l'absence de tout souci rongeur et de toute mauvaise passion, une santé soutenue, une honnête aisance, une vie entourée de respects et exempte de haine, une gloire laborieusement acquise, les plaisirs de l'amitié, de la bienfaisance et de l'esprit réunis, peuvent donner le bonheur, Kant fut heureux autant qu'il méritait de l'être.

Il remplissait avec la plus scrupuleuse exactitude ses devoirs de professeur, et non sans se rendre compte de la grave responsabilité que ces fonctions faisaient peser sur lui. Rien de plus instructif, à cet égard, que son *Avertissement au public sur l'organisation de ses leçons pendant l'hiver de 1765 à 1766*<sup>2</sup>. Frappé de la disproportion qui existe ordinairement entre l'âge des étudiants et les matières du haut enseignement, et qui, selon Kant, explique cette présomptueuse loquacité des jeunes penseurs, présomption plus aveugle que toute autre vanité, et plus incurable que l'ignorance, il demande que le professeur songe avant tout à former le jugement de ses auditeurs, en les nourrissant de notions saines et substantielles; qu'après cela seulement il les conduise à la recherche des principes et des causes et à la science proprement dite. L'élève ne doit pas apprendre des *pensées*, mais à *penser*; il ne faut pas le *porter*, mais le *conduire*, le diriger, afin qu'il s'habitue à marcher par lui-même. On ne peut pas apprendre la philosophie, mais seulement à philosopher. Il n'y a pas de livre où la philosophie se trouve toute faite. C'est à la rechercher par soi-même qu'il faut surtout s'appliquer. Telle est la méthode que Kant suivra, qu'il a toujours suivie.

<sup>1</sup> Wasianski, p. 52.

<sup>2</sup> Œuvres complètes, t. I, p. 287.



Voici comment il enseignait les trois parties principales de la philosophie, la logique, la métaphysique et la morale :

Il distinguait deux espèces de logique. La première, la logique proprement dite, il la définit la critique et la discipline du sens commun ou du jugement. C'est le commencement obligé de toute philosophie; une sorte de quarantaine à laquelle il faut soumettre ceux qui du pays des préjugés et de l'erreur veulent pénétrer dans l'empire de la vérité et de la science. La seconde espèce de logique, selon Kant, est la critique et la discipline du savoir même, et elle ne doit jamais venir pour l'étudiant qu'après la science dont elle est l'*organon*. Il y a enfin une logique supérieure qui est la règle de toute la philosophie, et qui ne peut se placer utilement qu'après le cours complet qu'elle doit terminer et couronner.

En métaphysique Kant commençait par la psychologie expérimentale et par des notions d'histoire naturelle et de physique, passant ensuite à l'ontologie, puis à la psychologie rationnelle, suivie de la théologie et de la cosmologie. Le tout se terminait par des préceptes sur la méthode, qui alors seulement pouvaient être compris, et que les élèves devaient appliquer aux recherches indépendantes auxquelles il les invitait à se livrer désormais.

Kant, dit un de ses biographes<sup>1</sup>, déployait un art particulier dans l'exposition des notions de métaphysique. Il avait l'air de commencer seulement lui-même à réfléchir sur la question et d'en chercher la solution; il l'expliquait provisoirement, ajoutait peu à peu de nouveaux éclaircissements, se corrigeait, se reprenait, jusqu'à ce qu'enfin la matière fût entièrement épuisée. C'est ainsi que tout en enseignant, il donnait des leçons pratiques de méthode et de méditation.

En morale, tout en prenant pour texte de ses leçons un ouvrage de Baumgarten<sup>2</sup>, de l'école de Leibnitz, il y ajou-

<sup>1</sup> Jachmann, p. 29.

<sup>2</sup> *Ethica philosophica*, 1740. Il se servait de la *Metaphysica* du même.

tait, en leur donnant une forme plus systématique, les idées de Shaftsbury, de Hutcheson, de Hume, et entraînait surtout dans de grands détails sur la nature humaine. « Dans ce cours, dit Jachmann<sup>1</sup>, Kant s'adressait autant au cœur et au sentiment de ses auditeurs qu'à leur esprit. Que de fois il nous touchait jusqu'aux larmes, que de fois il nous arrachait aux liens honteux de l'égoïsme, pour nous donner une vive conscience de la liberté, pour nous faire former le vœu d'une obéissance absolue à la loi de la raison! L'immortel philosophe paraissait alors inspiré d'une flamme divine. Ses auditeurs ne le quittaient jamais sans être devenus en même temps plus instruits et meilleurs. »

Les cours que Kant donnait le plus habituellement après les précédents, étaient des leçons d'*anthropologie pratique* et de *géographie physique*. Là affluaient des auditeurs de tout rang et de tout âge, qu'il satisfaisait également par la richesse de son savoir, par sa grande connaissance des hommes et des choses, par l'originalité de ses aperçus, par la nouveauté et la justesse de ses observations. Il faut voir dans son programme de 1765 quel intérêt il savait donner à cette étude « fondement de toute l'histoire, sans lequel elle diffère peu d'un recueil de contes, et qui procure au philosophe futur une expérience anticipée des hommes et de la nature<sup>2</sup>. »

La philosophie de Kant reposait sur un fonds très-riche de connaissances de tout genre. Il était versé dans toutes les parties des sciences mathématiques et physiques et n'était étranger dans aucune branche du savoir en général. Il était doué d'une vaste mémoire et d'une grande puissance de conception et de combinaison<sup>3</sup>. Il méprisait les rhéteurs et considérait, avec Montaigne, la rhétorique comme l'art de tromper les hommes, tout en estimant ce qu'il vaut le talent

<sup>1</sup> Immanuel Kant, p. 30.

<sup>2</sup> Œuvres, t. I, p. 298.

<sup>3</sup> Voir entre autres le trait cité par Jachmann, p. 19.



de bien dire. Parmi les divers genres de littérature, il affectionnait la bonne satire, et il disait que celle d'Érasme avait fait plus de bien au monde que toutes les spéculations métaphysiques de l'école. Il aimait la poésie didactique de Pope, mais il admirait le *Paradis perdu* de Milton.

Ce qui distinguait surtout son esprit, c'était une grande sagacité jointe à un grand talent d'analyse, et c'est aussi celle de ses qualités qui survécut à toutes les autres. Mais malgré la puissance de son esprit, il suffisait d'un bruit inaccoutumé ou du moindre dérangement dans ses alentours ordinaires, pour porter le trouble et l'hésitation dans le cours de ses idées<sup>1</sup>.

Une chose singulière, c'est que, malgré toute sa facilité de conception, Kant s'était tellement identifié avec son système que, dans les derniers temps surtout, il n'entraît que difficilement dans la pensée d'autrui<sup>2</sup>. C'est sans doute pour cela plutôt que par intolérance ou par orgueil que, à peu d'exceptions près, il faisait si peu de cas des critiques de ses adversaires et qu'en général il semblait les ignorer. « L'âge, écrit-il à Reinhold, en 1794, a produit depuis trois ans dans mon esprit une difficulté, inexplicable pour moi, d'entrer dans la suite des idées d'autrui, d'en saisir le système, et de les juger avec une entière connaissance de cause. »

Cependant nous avons de la vieillesse de Kant des ouvrages qui attestent encore une grande vigueur d'esprit et une originalité intarissable, tels, par exemple, que son *Projet de paix perpétuelle*, et ses écrits sur le *Prétendu droit de mentir par humanité*, et sur *La rivalité des facultés*, qu'il composa tous plus que septuagénaire.

Comme écrivain, Kant est souvent embarrassé, obscur, et cette obscurité ne résulte pas toujours de la difficulté du sujet; mais, en général, ses ouvrages sont aussi bien écrits

<sup>1</sup> Voir la note II à la fin du volume.

<sup>2</sup> Jachmann, p. 23.

que ceux de ses contemporains, et dans sa *Théorie générale du Ciel*, ainsi que dans son *Traité du beau et du sublime*, il les surpasse pour la plupart. Il avait tout ce qu'il fallait pour plaire au grand nombre, de l'imagination, de l'esprit, de l'humour, du sel<sup>1</sup>, de l'entraînement même, et il savait être populaire quand la matière le comportait; mais il se sentait une mission plus haute que celle d'amuser ou d'instruire directement la foule. Réformateur de la philosophie, c'est aux savants, aux penseurs qu'il dut s'adresser. La métaphysique a son langage technique comme la physique, et ne peut être présentée de manière à être comprise par tous que dans ses résultats.

Ce même amour de la vérité qui le caractérisait dans la vie privée, guidait seul sa plume et présidait souverainement à tous ses travaux. Il réclamait pour lui-même et pour les autres la plus grande liberté de penser et de s'exprimer en matières politiques et religieuses. « La liberté de penser, dit-il, n'est rien sans la liberté de parler et d'écrire. On n'est sûr de penser avec justesse qu'en pensant pour ainsi dire en public et en communauté avec autrui. Nous enlever la faculté d'exprimer librement nos sentiments et nos opinions, c'est nous ravir le seul bien qui nous soit resté, et l'unique remède à tous les maux qui nous affligent<sup>2</sup>. » Il considérait l'assentiment des autres comme un moyen d'éprouver la justesse de nos jugements, et la pensée individuelle et solitaire comme sujette à s'égarer, à se créer un monde à part et chimérique. « Voilà pourquoi, dit-il encore<sup>3</sup>, la censure préalable et la prohibition des livres de science et de pure théorie sont une offense faite à l'humanité. »

En politique Kant partageait les vues et les espérances de la

<sup>1</sup> Voir à la suite du texte la note III.

<sup>2</sup> Voir le petit écrit : *Was heiszt sich im Denken orientiren?* Dans les Œuvres, t. I, p. 387. Cet écrit est de 1786.

<sup>3</sup> *Anthropologie*, § 32. Œuvres, t. VII, 2<sup>e</sup> partie, p. 129.



grande majorité des philosophes du dix-huitième siècle. Mais en général il se rapproche plus à cet égard de Montesquieu que de Rousseau « La liberté, la loi et la puissance publique, dit-il, sont les éléments de toute vie sociale. La loi et la liberté sans la puissance, c'est l'anarchie; la loi et la force sans la liberté, c'est le despotisme; la force seule, c'est la barbarie; la liberté et la loi unies à la force, c'est la république, la seule bonne constitution civile, qui n'est pas nécessairement la démocratie<sup>1</sup>. » Avec tous les hommes sensés de l'époque, il ne voyait de salut que dans l'entière séparation des pouvoirs. Considérant la révolution française comme un essai de réaliser l'idéal qu'il s'était formé de l'État, il en suivit toutes les phases avec un intérêt vif et soutenu. C'était à ses yeux une expérience destinée à vérifier une hypothèse dont l'objet était le salut du monde. Mais il n'était pas pour cela un révolutionnaire, et il savait concilier ses vues cosmopolites avec ce qu'il devait aux lois de sa patrie. Aussi refusa-t-il d'accéder à la proposition que lui fit faire Sieyès de s'engager avec lui dans une correspondance politique<sup>2</sup>.

En religion Kant penchait vers ce qu'on appelle le déisme; mais son déisme ressemblait infiniment plus à celui de Rousseau qu'à celui de Voltaire. Il est vrai qu'il rejetait toute révélation surnaturelle, comme inutile plutôt que comme impossible, et depuis longtemps il ne prenait plus aucune part au culte public, qui, selon lui, n'était une nécessité que pour les faibles<sup>3</sup>. Mais loin de songer à écraser le christianisme, il appliquait toute la sagacité de son esprit à démontrer l'harmonie des doctrines bibliques avec la raison; et c'est de sa philosophie, autant que des *fragments de Wolfenbüttel*<sup>4</sup>, que date, en Allemagne, non-seulement le *rationalisme* théolo-

<sup>1</sup> Même ouvrage, vers la fin.

<sup>2</sup> Jachmann, p. 130.

<sup>3</sup> Borowski, p. 197-200.

<sup>4</sup> Résumé du déisme, par Reimarus, publié par Lessing, en 1774.

gique, mais en général une théologie plus savante et plus profonde.

Sous le règne de Frédéric II, il pouvait se prononcer sur les choses religieuses avec une entière liberté; mais sous le successeur de ce prince, en 1788, un *édit de religion* rétablit la censure. La censure de Berlin refusa la permission d'imprimer une partie de l'ouvrage sur la *religion*, dans lequel Kant s'efforçait d'établir l'accord de la raison avec le christianisme. Cependant la faculté de théologie de Königsberg s'étant montrée moins scrupuleuse, cet ouvrage parut. C'est alors qu'eut lieu, entre Frédéric-Guillaume II et Kant, cette curieuse correspondance, que le dernier publia après la mort de ce prince<sup>1</sup>. Dans sa lettre au *très-digne et très-savant, aimé et féal professeur* Kant (octobre 1794), le roi lui reproche d'avoir plus d'une fois abusé de sa philosophie pour dénaturer et déprécier les doctrines fondamentales de la religion chrétienne, et cela notamment dans l'ouvrage intitulé la *Religion considérée dans les limites de la simple raison*, et il finit par le menacer de sa disgrâce, s'il persistait dans une conduite si répréhensible. La réponse de Kant est remarquable: il en résulte d'abord que jamais, ni dans ses leçons, ni dans aucun ouvrage destiné au peuple, il n'a porté de jugement sur l'Écriture sainte ou sur le christianisme; ensuite que l'écrit spécialement incriminé, qui s'adressait uniquement au public savant, ne renferme aucune dépréciation de la religion chrétienne, mais seulement une appréciation de la religion naturelle. Il proteste de son respect pour la Bible qu'il regarde comme le livre le plus propre à servir, pour un temps indéfini, de fondement à la religion publique. Il déclare avoir toujours évité de choquer les scrupules religieux de qui que ce soit, et n'avoir jamais rien avancé dont il ne fût entièrement convaincu, et dont il ne soit prêt à rendre compte au souverain juge devant qui, vu son âge avancé, il va sans

<sup>1</sup> Dans la préface de l'*Antagonisme des facultés*.

doute paraître bientôt. Après cela il dut peu lui coûter, pour tranquilliser le roi, de prendre l'engagement formel, tant qu'il serait le sujet de sa majesté, de s'abstenir de toute discussion en matières religieuses. La mort du roi et un gouvernement plus libéral ne tardèrent pas à le relever d'un engagement inspiré par les motifs les plus honorables. Ainsi nous trouvons ce grand homme en toutes choses d'accord avec lui-même, toujours digne de sa haute mission, toujours fidèle à sa devise :

Summum crede nefas animam præferre pudori,  
Et propter vitam vivendi perdere causas<sup>1</sup>.

Si maintenant, pour terminer cette esquisse de la vie de Kant, nous cherchons à apprécier d'une manière générale l'importance du rôle qu'il fut appelé à jouer dans l'histoire de la philosophie, et spécialement l'action qu'il exerça sur l'esprit de sa nation, nous ne rappellerons pas les témoignages de l'admiration de ses contemporains; nous pouvons nous borner à citer les hommages qu'aujourd'hui même ne peuvent s'empêcher de rendre à son génie et à ses travaux, non pas seulement les philosophes qui suivent encore son drapeau, mais ceux qui reconnaissent un autre maître et d'autres symboles. « Aujourd'hui encore, dit un des principaux disciples de Hegel<sup>2</sup>, les résultats généraux et populaires de la philosophie de Kant, forment la base de la pensée de sa nation. — Plus que l'on ne sait généralement, disent, dans leur annonce, les éditeurs de ses *OEuvres complètes*, notre culture scientifique, morale, religieuse actuelle repose sur la philosophie critique. » Un autre disciple de Hegel<sup>3</sup> s'exprime ainsi qu'il suit sur la place que Kant occupe dans l'histoire générale de la pensée philosophique : « Kant concentra en lui-même tous les rayons de la philosophie antérieure, et devint

<sup>1</sup> Voir à la suite du volume la note IV.

<sup>2</sup> M. Michelet, dans son *Histoire des derniers systèmes*, t. I, p. 41.

<sup>3</sup> M. Bayrhofer, dans les *Hallische Jahrbücher* de 1838, n° 2.

ainsi le foyer de l'esprit universel. Sa philosophie a pour antécédents immédiats le rationalisme de Leibnitz et de Wolf, l'empirisme de Locke et de Condillac, et ensuite, comme retour de l'esprit vers l'idéalisme subjectif, la doctrine de Berkeley et le scepticisme de Hume, ainsi que, par opposition avec ce dernier, l'appel au *sens commun*, aux *sentiments* de l'école écossaise et de Rousseau<sup>1</sup>. Dans sa doctrine des *formes à priori de l'esprit*, il fait droit au rationalisme; ensuite dans la nécessité qu'il établit pour ces formes de tirer leur matière de la sensation, il fait la part de l'empirisme. D'un autre côté, en ne voyant dans les objets de l'expérience que des *phénomènes*, il se rapproche de l'idéalisme et du scepticisme; dans la raison *pratique* enfin il reconnaît la valeur absolue des idées morales : Kant est, en un mot, le commencement de la *réconciliation* de l'esprit avec lui-même.»

## § 2.

### *Les ouvrages de Kant antérieurs à la Critique.*

Kant avait près de soixante ans, lorsqu'il donna au public sa *Critique de la raison pure*. Il était connu depuis longtemps par divers écrits plus ou moins remarquables, et dont plusieurs conservent encore de l'intérêt aujourd'hui. Nous allons les caractériser rapidement.

Il débuta vers le milieu du siècle par un ouvrage assez étendu et intitulé : *Pensées sur la véritable évaluation des forces vives*<sup>1</sup>. Dans cet écrit, moins important du reste par le fond que par la forme et par l'esprit d'opposition dont il est empreint, nous voyons Kant, jeune encore, se placer entre Leibnitz et Descartes, et s'ériger presque en juge entre ces grands penseurs. Une épigraphe tirée de Sénèque décèle

<sup>1</sup> Voir la note V.

<sup>2</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. Königsberg, 1747.



l'ambition et l'indépendance de son génie<sup>1</sup>. Dans le préambule, il plaide avec esprit la cause de la liberté de penser, contre l'intolérance des écoles et l'idolâtrie des grands noms. Les plus savants, dit-il, peuvent se tromper, et des esprits qui d'ailleurs leur sont inférieurs, peuvent avoir raison contre eux sur certains points. Il pense qu'il sied bien quelquefois d'avoir confiance en ses propres forces. Cette confiance donne plus d'énergie à nos efforts, et ne peut que tourner au profit de la vérité. Elle peut nous égarer sans doute; mais en s'y livrant on rend plus de service à la science qu'en suivant servilement le chemin battu. Au moment de s'élancer dans la carrière, il s'écrie avec un juste pressentiment de ce qu'il sera un jour : « Je me suis tracé la route que je veux suivre. Je vais prendre ma course, et rien ne m'empêchera de la continuer. »

Nous passons sous silence trois écrits latins que Kant publia en 1755 et 1756, pour nous arrêter un instant sur un ouvrage d'un haut intérêt, et qui seul eût suffi pour faire une grande réputation à son auteur. C'est celui qui a pour titre : *Histoire naturelle et théorie générale du Ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers, d'après les principes de Newton*<sup>2</sup>. Ce traité, qui est dédié à Frédéric II, marque tout à la fois dans l'histoire des travaux de Kant, dans celle de la littérature allemande et dans celle de l'esprit humain. A l'exemple des Ioniens et des Atomistes, mais plus riche qu'eux de tout ce que la science de la nature avait fait de progrès depuis Pythagore jusqu'à Newton, Kant prétend expliquer par des lois mécaniques l'origine même de l'univers. Dans une préface de longue haleine et parfaitement écrite, il va au devant des préventions que devait ren-

<sup>1</sup> *Nihil magis præstandum est quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non quæ eundum est, sed quæ itur. Seneca, de vita beata, c. 1.*

<sup>2</sup> *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, in-8°, 4<sup>e</sup> édit., 1806. Œuvres complètes, t. VI.

contrer une telle entreprise. Vouloir expliquer le système universel par les seules lois du mouvement, n'était-ce pas alarmer justement les croyances religieuses, et entreprendre une chose évidemment au-dessus des forces de l'esprit humain?

Sincèrement religieux, Kant n'aurait pas hésité à rejeter une doctrine qui, dans ses conséquences, aurait menacé la religion, persuadé qu'il était que toute philosophie irréligieuse dans ses résultats ne pouvait être que fausse dans ses principes. Quelque ressemblance que sa théorie pût avoir avec le système de Démocrite et d'Épicure, elle s'en distinguait essentiellement sous le point de vue religieux. Il y a, dit-il, entre cette vieille cosmogonie et la sienne cette différence essentielle, que les anciens Atomistes faisaient naître l'ordre du hasard et la raison de l'inintelligence, tandis que lui soumettait la matière primitive à des lois, principes d'ordre et d'harmonie. La matière était, selon lui, primitivement soumise à de certaines lois, dont l'action produisait nécessairement des combinaisons pleines d'harmonie et de beauté. Ces lois avaient leur source dans une cause souveraine et intelligente, et il y avait un Dieu précisément parce que la nature, dans le chaos même, ne pouvait procéder qu'avec ordre et régularité.

Pour ce qui est de la difficulté d'expliquer l'origine de l'univers, elle ne paraît pas à Kant aussi grande qu'on le pense communément. Selon lui, de toutes les origines qu'on recherche, celle du système universel est la moins difficile à comprendre. Les corps célestes sont des masses sphériques, c'est-à-dire, ayant la forme la plus simple que puisse avoir un corps. Leurs mouvements ne sont que la continuation d'une impulsion qui leur a été primitivement imprimée, et qui, combinée avec l'attraction centrale, produit un mouvement circulaire. Il est plus facile, selon Kant, de concevoir l'origine mécanique de l'univers que celle de la moindre plante ou du plus vil insecte.



Prétendre expliquer mécaniquement l'origine du monde, c'est sans doute une entreprise hasardée; Kant l'accorde, mais il invite le lecteur à le suivre sans crainte. Pour faire sortir l'univers du chaos, où la matière, soumise par l'intelligence divine à des lois nécessaires, était dispersée en atomes, il n'emploiera que les forces d'attraction et de répulsion découvertes par Newton. Du reste, il ne donne pas toutes ses conjectures pour également plausibles. Il regarde comme assez satisfaisantes sa théorie du système général des étoiles fixes, son hypothèse des nébuleuses, son explication de l'origine mécanique du monde, sa théorie de l'anneau de Saturne, d'autres idées encore. Si, dans le septième chapitre de la seconde partie, entraîné par l'intérêt du sujet et la fécondité des principes, tout en demeurant dans les limites de l'analogie, il a poussé le système, avec trop de hardiesse, jusqu'à ses dernières conséquences; s'il a donné à l'imagination le spectacle d'une création infinie, de mondes nouveaux qui se forment, et de mondes vieillissants qui périssent, il espère qu'on lui pardonnera cette témérité, en considération de la grandeur de son objet, et que dans des matières qui n'admettent pas une déduction rigoureuse, on voudra bien se contenter d'un certain degré de vraisemblance rationnelle.

C'est ainsi, en effet, qu'il convient de juger ce genre de travaux philosophiques. Il n'est donné qu'au génie de s'aventurer ainsi, et de pareils efforts, quelque téméraires qu'ils soient, avancent plus la science et font plus d'honneur à l'esprit humain, que cette triste et humiliante philosophie qui rampe toujours par terre, et qui met tout son art, toute son ambition à démontrer la faiblesse de l'intelligence humaine et l'incertitude absolue de ses conceptions.

D'ailleurs plusieurs des conjectures de Kant, véritables produits d'une divination savante, ont été depuis pleinement confirmées.

Dans la première partie de l'ouvrage, il expose ses idées

sur le système des étoiles fixes, déduit des phénomènes de la voie lactée. Selon lui, la fixité de ces astres n'est qu'apparente; mais leurs mouvements sont difficilement aperçus à cause de leur extrême lenteur. Il soutient la pluralité de systèmes non pas seulement de soleils, mais d'étoiles fixes. Chaque nébuleuse est un pareil système. Et pourquoi, s'il en est ainsi, n'admettrait-on pas que tous ces systèmes ne sont qu'autant de parties d'un système universel? Le théâtre où Dieu se manifeste ne doit-il pas être infini comme il l'est lui-même?

La seconde partie traite de l'état primitif de la nature, de la formation des corps célestes, des causes de leurs mouvements et de leurs rapports systématiques. Notre système planétaire a été formé de la matière élémentaire primitivement éparse dans l'espace. Toutes les étoiles fixes sont des centres de systèmes pareils et nés de la même manière. Ces systèmes sont unis entre eux, et forment ensemble un seul et même système, gravitant autour d'un centre commun, qui le premier est sorti du sein du chaos, et dont la masse et la force d'attraction sont les plus grandes possibles. La voie lactée est le zodiaque de ce système général. Il y a plus : il est probable qu'il y a dans l'immensité de l'espace un nombre infini de voies lactées pareilles à la nôtre; et en définitive on peut admettre que tous ces systèmes de systèmes gravitent enfin autour d'un centre commun absolu. Au milieu de cette profusion de mondes règnent les mêmes lois, et ces lois sont de la plus grande simplicité. La création est sans bornes dans le temps et dans l'espace, éternelle et infinie comme son auteur; mais comme lui, elle est *une*. Autour du centre commun absolu, et dans des sphères toujours plus reculées, des mondes nouveaux s'organisent sans cesse. Le chaos est inépuisable. Ainsi que, dans chaque système particulier, il y a aux extrémités des corps excentriques, peu denses et encore en formation, de même, dans le système universel,



il y a, par de là les mondes organisés, des mondes qui commencent. D'autre part, un monde une fois formé n'est pas impérissable, pas plus que les créatures qui les habitent. Des systèmes entiers, après avoir accompli leur destinée, quittent le théâtre. Un monde, une voie lactée qui se disperse, est, dans la création universelle, ce qu'une fleur qui se flétrit est sur la terre. Les mondes, comme les êtres vivants, durent un certain temps, proportionné à leur grandeur; puis ils meurent comme ceux-ci dans l'ordre où ils ont été produits; mais ils périssent pour renaître. Que ces grandes destructions ne nous effrayent pas! Le chaos n'en profitera point. Les mondes qu'il engloutit, il les restitue aussitôt à l'ordre, à l'existence. «L'âme humaine peut contempler sans effroi cette vaste scène de ruines. Heureuse si, dans ce tumulte des éléments, elle a su s'élever à une hauteur d'où elle puisse voir passer avec calme ce torrent de ravages auquel sont livrées toutes les choses finies! Considérée du point de vue religieux, la nature n'offre de toutes parts que sécurité, convenance et harmonie.» C'est ainsi que se termine ce septième chapitre, véritable poème philosophique, pour lequel l'auteur lui-même demande grâce, mais qui est plein de grandeur et de beauté.

La troisième partie de la *Théorie du Ciel* traite des habitants des astres. Kant n'y attachait pas lui-même une grande importance; ce sont de simples présomptions. En finissant il se permet de demander quel sera le séjour des âmes après la mort. Tout ce que, selon lui, on peut dire à ce sujet, c'est qu'après sa séparation du corps, l'esprit immortel entrera dans une autre existence, plus parfaite et plus rapprochée de Dieu. «En vérité, dit-il, lorsque de pareilles pensées remplissent l'esprit, le spectacle du ciel étoilé nous jette dans un ravissement que les âmes nobles sont seules faites pour bien éprouver. Quand la nature est calme et que les passions se taisent, notre intelligence nous parle une

langue nouvelle et mystérieuse, et conçoit des idées sublimes, qui se refusent à toute analyse et à toute expression<sup>1</sup>. »

Le tremblement de terre qui en novembre 1755 renversa Lisbonne, occupa vivement les esprits : il inspira à Voltaire un poème presque chrétien, et à Kant une dissertation pleine d'intérêt et de graves pensées. Il donna en 1756 une histoire de ce phénomène, qui remplissait l'Europe de terreur<sup>2</sup>.

Nous devons aussi un souvenir à l'écrit qu'il publia en 1762 sur la *fausse subtilité des quatre figures syllogistiques*<sup>3</sup>. Il y établit que l'ancienne division des quatre figures, si chère aux écoles, repose sur une subtilité vaine; que les trois dernières ne représentent que des raisonnements composés, que l'on a eu tort de considérer comme des syllogismes, simples. Il déplore le soin avec lequel les logiciens se sont si savamment occupés de choses inutiles. «Telle est, dit-il, la destinée de l'esprit humain : ou il se livre à de vaines et frivoles subtilités, ou il s'attaque à des objets qui sont au-dessus de sa portée. Il est temps de rejeter ce vieux bagage fait seulement pour embarrasser l'intelligence.» Il appelle la vieille syllogistique un colosse dont la tête se perd dans les nuages et dont les pieds sont d'argile. Il termine par quelques observations qui ont enrichi la logique et la psychologie. Une notion complète, dit-il entre autres, n'est possible qu'à l'aide du raisonnement, et le raisonnement lui-même est identique avec le jugement. Autre chose est de distinguer les objets et autre chose d'avoir conscience de cette distinction. C'est cette conscience qui constitue l'intelligence et caractérise les êtres raisonnables. Le jugement est la faculté de faire de ses propres idées l'objet de la pensée, faculté

<sup>1</sup> Nous rejetons quelques détails relatifs à cet ouvrage dans la note VI.

<sup>2</sup> On la trouve dans le tome VI des Œuvres complètes.

<sup>3</sup> *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762. Œuvres, t. I.



simple et fondamentale. Aussi, quand, dans la critique, il recherchera les formes *à priori* de la pensée, ce sera dans le jugement qu'il les trouvera.

L'année suivante Kant publia son *Essai d'introduire dans la philosophie la notion des grandeurs négatives*<sup>1</sup>. On avait eu tort de vouloir se servir en philosophie de la méthode mathématique. Au lieu de cela on aurait mieux fait, selon Kant, d'emprunter à la géométrie de certaines notions pour les faire servir aux recherches philosophiques. Il en donnera un exemple en appliquant à la philosophie la notion des grandeurs négatives, telle que Kästner de Göttingue l'avait déterminée. Une grandeur est négative relativement à une autre qui la balance et en réduit l'effet à zéro. C'est une négation fondée sur l'opposition réelle de deux grandeurs, de deux forces égales. En faisant application de cette idée à la philosophie de la nature, Kant établit cette loi : *Toute cessation d'existence est une naissance négative*. Un mouvement, par exemple, ne cesse qu'autant qu'une force égale à celle qui l'a produit, lui est opposée. Cette loi est commune au monde intellectuel et au monde physique. Il suit de là d'abord que dans tous les changements naturels de l'univers la somme des forces demeure toujours la même; que tout est soumis à un système de balancement, de compensation universelle; ensuite que toutes les puissances du monde, si l'on additionne celles qui sont concordantes, et si l'on déduit les unes des autres celles qui se sont opposées, donnent un résultat égal à zéro. Il s'ensuit encore que l'univers n'est quelque chose que par la volonté d'un autre être : il est positif quant à celui-ci, néant en lui-même.

Du reste, on voit dans cet écrit Kant se mettre de plus en plus en opposition avec la philosophie dominante, et chercher à s'ouvrir une route nouvelle. Déjà l'on y trouve des

<sup>1</sup> *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1765.

traces de cette critique qui l'occupa longtemps avant qu'il en publiât le système. « J'ai beaucoup réfléchi, dit-il, sur la nature des connaissances, surtout quant à nos jugements de causalité, et je publierai un jour les résultats de mes recherches. »

Dans la même année il écrivit un *Traité de l'évidence dans les sciences métaphysiques*, en réponse à la question proposée sur ce sujet par l'Académie de Berlin<sup>1</sup>. Quel est le degré d'évidence dont la métaphysique est susceptible et comment peut-on y arriver? Telle était la question, dans la supposition alors généralement admise que l'évidence était le critérium absolu de la vérité. Arriver à l'évidence était alors toute la méthode. Mais pour exposer cette méthode elle-même, quelle méthode suivra-t-on? Kant s'adressera à l'expérience, à la seule expérience. Il distingue d'abord la philosophie des mathématiques, afin de faire voir que le même procédé ne convient pas à des sciences si essentiellement différentes. Les mathématiques procèdent par synthèse, la philosophie doit procéder par analyse. Dans les premières, la notion n'existe pas avant la définition : elle est construite par celle-ci. Dans la seconde, la notion existe avant d'être définie : elle est donnée, mais confuse, mal déterminée. En mathématiques tout est démontrable, sauf ce qui est d'une vérité immédiate; en philosophie il y a beaucoup de propositions qui se refusent à la démonstration. L'objet le plus important de la philosophie première est de rechercher les propositions fondamentales et immédiates; cette recherche est sans fin comme les faits qui leur servent de base. La métaphysique, dit Kant, est la plus difficile des sciences, et déjà il soutient qu'elle est encore à se produire; il voit dans la question même proposée par l'académie de Berlin la preuve qu'on cherchait seulement

<sup>1</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. 1765. Oeuvres, t. I. Mendelssohn, qui écrivit sur le même sujet, obtint le prix. Kant n'eut que l'accessit.



la route qui devait y conduire. La méthode qu'il propose était toute nouvelle en Allemagne, dans un temps où la philosophie de Wolf dominait encore dans les écoles. La première règle de cette méthode était de ne jamais commencer par des définitions réelles. Qu'on analyse d'abord l'idée dont il s'agit, en commençant par ce qu'on en conçoit le plus clairement. Ensuite que l'on se note bien les jugements immédiats sur son objet, pour en faire la base du reste. On le voit, Kant, qui avait alors l'esprit tourné vers l'Angleterre, recommande au fond la méthode de l'observation, nouvelle en métaphysique, la méthode de Bacon, de Locke, de Newton. Aller du connu à l'inconnu, avant de définir une chose rechercher et énoncer ce qu'on en sent, ce qu'on en sait, ce qu'on en peut savoir : telle en est la règle principale. Du reste, Kant croyait à cette époque à la possibilité d'arriver en métaphysique à une certitude suffisante, à des propositions de toute évidence ; et il regardait encore la théologie rationnelle comme susceptible d'une plus grande certitude philosophique que les principes de la morale, telle du moins qu'elle était traitée dans ces temps : il applaudissait aux travaux de Hutcheson sur le *sens moral*, tout en les regardant comme incomplets.

Cependant, s'il croyait encore à la théologie spéculative, il sentait déjà vivement qu'elle avait besoin d'une réforme. C'est pour préparer cette réforme qu'il écrivit vers le même temps le traité intitulé : *Le seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*<sup>1</sup>, ouvrage important, dans lequel, en opposition avec la méthode reçue depuis Leibnitz, il faisait usage de celle qu'il avait proposée dans le *Traité de l'évidence*. L'argumentation qu'il propose, après avoir fait la critique de la démonstration ordinaire de l'existence de Dieu, n'est au fond qu'une forme nouvelle de la preuve

<sup>1</sup> *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. 1763. OEuvres, t. I.

ontologique. Après avoir traité de l'être en général et de la possibilité en tant qu'elle suppose l'existence, Kant pose en principe qu'il est impossible que rien n'existe, que toute possibilité serait détruite s'il n'y avait rien de réel ; il en conclut qu'il existe un être absolument nécessaire : c'est celui dont la négation détruirait toute possibilité. Cet être nécessaire est un, simple, immuable, éternel ; il renferme la plus haute réalité. Il est doué, par conséquent, d'intelligence et de volonté. Kant reproduit ici ses idées déjà émises ailleurs sur l'indépendance et la suffisance relatives des forces de la nature, agissant d'après des lois primitivement établies par la cause souveraine. La nature cependant, bien que livrée à elle-même, ne fait que remplir les vues de son auteur, et les êtres libres concourent eux-mêmes à l'exécution de ses desseins. Kant fait sur la recherche des causes finales et des lois de la nature une observation importante, et dont il aurait bien fait de se souvenir davantage depuis : c'est un besoin de l'esprit humain, dit-il, de supposer partout l'unité dans la variété, et cela même est une présomption en faveur de cette unité. Il ne rejette pas la physico-théologie, mais il la voudrait plus philosophique, plus savante, plus attentive à l'ensemble des choses et à leur harmonie, moins prompte à voir partout, jusque dans les utilités les plus mesquines et les plus relatives, des dispositions directes de la Providence.

En résumé, il n'y a, selon Kant, qu'une seule démonstration possible de l'existence d'un Dieu créateur de l'univers. Il ne s'agit pas de prouver l'existence d'une cause première très-puissante et plus ou moins parfaite, mais celle d'un être souverain, absolu, unique. Or il n'y a que deux manières de prouver cette existence : ou l'argumentation s'appuie sur la notion du possible, ou bien elle part d'une existence donnée. On peut conclure de deux manières du possible à l'existence de Dieu : 1° Ou l'on pose le possible comme prin-



cipe et l'on en déduit l'existence comme en étant la conséquence, ce qui ne peut se faire que par l'analyse de l'idée du possible; il faudrait donc que l'existence en fût un attribut, ce qui implique: une telle argumentation est donc inadmissible. Celle de Descartes est de ce genre: l'idée de Dieu est en nous, dit-il; c'est l'idée de l'être le plus parfait possible; or l'existence est un attribut nécessaire de l'être parfait: donc Dieu existe. Mais, objecte Kant, l'existence n'est pas un attribut réel d'un être, c'est lui-même. 2° Ou bien l'on considère le possible comme une conséquence, et l'on en conclut à l'existence de Dieu comme son principe: quelque chose est possible, concevable; or la possibilité suppose l'existence, car si rien n'existait, rien ne serait possible. La question est dès lors uniquement de savoir si cette existence nécessaire, condition de toute possibilité, réunit tous les attributs qui constituent notre idée de Dieu. Telle est l'argumentation proposée par Kant.

Quant aux preuves de la seconde espèce, qui concluent d'une existence donnée à l'existence d'un être nécessaire, cette conclusion des choses relatives et contingentes à une cause absolue est juste. Mais comment déduire de là les attributs de l'Être un et parfait? Selon Kant cette argumentation a besoin d'être rectifiée et, dans tous les cas, de s'appuyer sur celle qu'il propose, qui seule est rigoureuse et la seule base solide d'une véritable démonstration de l'existence de Dieu. Dieu est parce qu'il est la source et la condition nécessaire de toute possibilité.

Cet ouvrage eut un double succès: il fut loué à Berlin par la nouvelle feuille littéraire<sup>1</sup> et prohibé à Vienne<sup>2</sup>.

Deux nouveaux écrits, publiés en 1764, ajoutèrent encore à la réputation de Kant. Le premier est un *Essai* de quelques

<sup>1</sup> *Briefe über die neueste Literatur*, n° 280.

<sup>2</sup> Borowski, p. 65.

pages seulement sur les *maladies de l'esprit*<sup>1</sup>; le second est intitulé *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*<sup>2</sup>.

M. Kératry a fait paraître une traduction et un *Examen* de ce dernier ouvrage<sup>3</sup>, qui se rattache avec honneur à ceux de Crousaz, de Hutcheson, du père André sur le même sujet, et qui subsiste dans sa partie psychologique, mais qui est loin de renfermer la vraie pensée philosophique de Kant sur cette matière.

Il est divisé en quatre chapitres. Le premier traite des *objets du sentiment du beau et du sublime*, et caractérise avec un grand bonheur d'expression ces deux nuances d'une même affection fondamentale. Le second chapitre expose les *qualités du beau et du sublime dans l'homme en général*, et il y a là des pages bien remarquables. Rien de plus curieux surtout que les observations de Kant sur les dispositions morales et esthétiques des hommes selon les différents tempéraments<sup>4</sup>. Le troisième chapitre traite de la *différence du sublime et du beau dans le rapport des deux sexes*. La grâce et la délicatesse sont l'apanage de la femme; la noblesse et la force distinguent l'homme: aussi la première est-elle plus sensible au beau, le second au sublime. Il y a dans ce chapitre une grande finesse d'observation, et l'hommage sincère que l'auteur rend au beau sexe n'est pas exempt d'une teinte assez vive de malice contre les femmes qui, comme M<sup>me</sup> Dacier et M<sup>me</sup> Du Châtelet, se mêlent de grec et de géométrie. La femme ne doit pas sentir la poudre, pas plus qu'il ne sied à l'homme de mettre du rouge<sup>5</sup>. Le dernier chapitre enfin retrace, un peu hors de saison, les caractères des principales nations de

<sup>1</sup> *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. OEuvres, t. VII, 1<sup>re</sup> part.

<sup>2</sup> *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. OEuvres, t. IV.

<sup>3</sup> *Examen philosophique des considérations sur le beau et le sublime d'Imm. Kant*. Paris, 1825.

<sup>4</sup> Nous en donnons quelques passages dans la note VII.

<sup>5</sup> Voir la note VIII.



l'Europe, avec autant d'impartialité et de justesse qu'on en peut mettre dans cette sorte d'appréciations générales. Le portrait des Français, dessiné d'après des maîtres tels que Montesquieu et d'Alembert, n'est plus exact, ou pour mieux dire, n'est plus complet depuis la révolution. Le tout est terminé par un précis rapide de l'histoire du goût, «ce Protée qui prend sans cesse des formes nouvelles.» Après un juste éloge des Anciens, Kant s'exprime sur le moyen âge avec ce mépris, désavoué aujourd'hui, que le dix-huitième siècle apportait dans ses jugements sur cette époque de transition. Il considère la renaissance comme une sorte de palingénésie sociale, et finit par former le vœu que le secret trop longtemps caché d'une bonne éducation soit enfin trouvé, que l'on cultive non pas seulement le goût et le jugement, mais surtout le sens moral de la jeunesse, afin de lui apprendre non à dire uniquement de belles paroles, mais encore à faire de grandes choses.

L'*Essai sur les maladies de l'esprit* fut écrit à l'occasion du bruit que faisait alors, aux environs de Königsberg, un aventurier polonais qui parcourait le pays à la tête d'un troupeau de chèvres et vivait en sauvage. Kant y passe en revue et caractérise rapidement toutes les maladies de l'esprit, depuis le grain de folie qui ne manque pas aux plus sages, jusqu'à l'aliénation la plus complète. Il regarde les passions comme la source de toute folie, et accuse principalement l'orgueil et l'avarice. C'est pour cela, selon lui, que les maladies mentales sont si rares dans l'état sauvage, où ces deux passions trouvent peu d'aliment. Admettant, avec l'abbé Terrasson, la division des aliénés en ceux qui d'idées fausses tirent des conclusions justes, et ceux qui raisonnent mal sur des idées vraies en soi, il pense qu'on peut utilement parler raison aux premiers, mais non aux seconds. Quant au siège de la maladie, il le place dans le corps, et spécialement dans les organes de la digestion.

La plus dangereuse des folies, selon Kant, est celle du visionnaire. Depuis plusieurs années déjà son attention avait été appelée sur les récits merveilleux qu'on faisait alors partout du commerce du Suédois Swedenborg avec les esprits. Il existe de lui une lettre adressée en 1758 à une dame qui lui avait demandé son avis sur un de ces récits. Dans cette lettre Kant hésite encore à se prononcer, et, malgré son peu de penchant pour le merveilleux, il semble plutôt disposé à croire qu'à nier d'une manière absolue la possibilité des apparitions<sup>1</sup>. Ce doute cependant ne résista pas à de nouvelles réflexions, comme on le voit dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, ouvrage qu'il publia en 1766<sup>2</sup>.

Dans cet ouvrage on remarque, avec un penchant plus décidé pour la philosophie de l'expérience, un nouveau progrès vers la critique. Il est divisé en deux parties, l'une dogmatique, l'autre historique. Dans la première Kant met en regard la manière de voir qui accorde la possibilité d'un commerce avec le monde des esprits, et celle qui la nie, et conclut qu'on ne peut rien savoir de certain à cet égard, ignorance raisonnée qui ne l'empêche pas de déclarer qu'il se réserve d'ajouter quelque créance à tous les récits d'apparitions en général, et de révoquer en doute chacun en particulier. Dans la seconde partie, il rapporte plusieurs de ces traits de divination et de commerce avec les morts que la renommée racontait de Swedenborg, et fait ensuite une vive critique des ouvrages de ce théosophe fameux, critique qui prouve du reste que dès cette époque Kant n'en était plus aux hésitations sceptiques sur cette question, et qu'il avait pris décidément son parti là-dessus. Il termine en disant que la solution des problèmes qui vont au delà de toute expé-

<sup>1</sup> Dans les OEuvres, t. VII, 1<sup>re</sup> part.

<sup>2</sup> *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. 1766. OEuvres, t. VII, 1<sup>re</sup> part.



rience, est *inutile* autant qu'*impossible*. La vraie moralité, selon lui, n'a nul besoin de savoir quel sera le sort des âmes après la mort, ni de s'inspirer de l'espoir des récompenses ou de la crainte des châtements futurs. « Mais, comme notre destinée dans le monde à venir, ajoute-t-il, pourrait bien dépendre de la manière dont nous aurons rempli notre rôle dans le monde présent, je conclus par les paroles que Voltaire fait dire au bon Candide, après tant de vaines discussions : *cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin.* »

Cet écrit fait époque dans le développement de la philosophie de Kant : nous allons en extraire quelques-uns des passages qui peuvent le mieux servir à faire connaître quel était alors l'état de son esprit. Le premier chapitre surtout est remarquable sous ce rapport. L'auteur déclare franchement qu'il ne sait pas s'il y a des *esprits*, qu'il ne comprend même pas ce que signifie ce mot appliqué à des êtres réels. Le mot cependant existe, et il doit signifier quelque chose de réel ou quelque chose de chimérique. Un esprit, dit-on, est un être simple et immatériel, doué d'intelligence. De pareilles natures sont-elles possibles, existent-elles ? On peut concevoir l'âme humaine comme une substance simple et intelligente ; mais est-elle immatérielle pour cela ? Simplicité n'est pas synonyme d'immatérialité. Du reste un esprit n'est pas impossible pour cela seulement qu'il est incompréhensible. On peut donc en admettre la possibilité, qui ne saurait être ni prouvée ni contestée. Il se peut qu'il y ait des êtres qui agissent dans l'espace sans le remplir, étant sans étendue. — Si l'âme est un esprit, quel lieu habite-t-elle ? Elle est présente dans mon corps, et le lieu de mon corps est le mien. Mais dans le corps où est-elle ? Cette question suppose que le moi pensant réside dans une partie spéciale du corps, ce que l'expérience n'indique point. Je n'ai aucune conscience de la présence de mon âme dans telle partie déterminée de l'organisation. Je dirai donc : je suis là où je sens. Jusqu'à

preuve du contraire, je dirai : mon âme est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Elle n'est pas étendue pour cela ; car la présence dans un point de l'espace prouve seulement une sphère d'action, et non une pluralité de parties, ni par conséquent de l'étendue. Que si l'on n'admettait pas, ajoute Kant, ce peu que je crois savoir de la nature intime de l'âme, je m'y résignerais et je confesserais volontiers n'en rien savoir. Que si de ce que cela est inconcevable on concluait à l'impossibilité, bien que cela ne prouve rien, je me laisserais faire, et je me mettrais aux pieds de mes adversaires pour écouter leurs leçons. Ils me diraient sans doute que l'âme a son siège dans le cerveau, où elle reçoit toutes les impressions, et d'où elle gouverne tous les ressorts de la machine. De pareilles propositions ne pouvant être ni prouvées, ni contestées absolument, je les admetts, si l'on veut, mais quelles en seront les conséquences ? En assignant ainsi à l'âme un siège spécial, ne risque-t-on pas de la confondre avec l'organe où elle réside ? N'est-ce pas favoriser le matérialisme que d'attacher ainsi l'âme à une partie de l'organisme physique ?

Du reste, Kant est très-disposé à reconnaître des substances immatérielles, et d'y comprendre l'âme humaine. Tout principe de vie lui paraît de nature immatérielle, et se tenant à cet égard tout près encore de Leibnitz : « Toute substance, dit-il, même simple, doit avoir en elle une activité interne, principe de son action au dehors, bien que je ne puisse pas dire en quoi consiste ce principe, que Leibnitz appelle la *puissance représentative* (*vim representativam*). Mais tout le reste est un mystère et offre un vaste champ à la discussion, qui n'est en général pour les savants qu'un moyen de se démontrer mutuellement leur ignorance. »

Le second chapitre, où il s'applique à saisir et à enchaîner les raisonnements qui semblent militer en faveur des prétentions des visionnaires, est plein d'ironie, et l'absurdité de



ces prétentions devient d'autant plus évidente que l'auteur s'ingénie plus sérieusement à les justifier. Il compare ceux qui disent avoir reçu le don de se mettre en rapport avec le monde invisible à l'aveugle devin Tirésias. « Car, dit-il, il semble que la connaissance intuitive de l'autre monde ne puisse être acquise qu'aux dépens du jugement si nécessaire dans celui-ci. Je ne sais même, ajoute-t-il, si de certains philosophes qui dirigent si assidûment leurs lunettes métaphysiques vers les régions transcendantes, sont tout à fait exempts de cette dure condition. Quant à moi, du moins, je ne leur envie aucune de leurs merveilleuses découvertes. »

Ainsi Kant n'hésite déjà plus à placer sur la même ligne les rêves des métaphysiciens et ceux des visionnaires. Il cite les paroles d'Aristote : *Lorsque nous sommes éveillés, nous avons un monde commun, tandis que dans les songes chacun se crée un monde à soi*; et il ajoute que, quand plusieurs philosophes construisent le monde chacun d'une autre façon, on peut dire qu'ils rêvent. Il espère que, si de certains signes qui se montrent à l'horizon de la science ne le trompent pas, les philosophes ne tarderont pas à se réveiller, et que, en ouvrant les yeux, ils verront enfin tous ensemble le monde tel qu'il est. « La folie et la raison, dit-il ailleurs, se touchent de si près, les confins qui les séparent sont si mal tracés, qu'il est difficile de marcher quelque temps dans le domaine de l'une sans empiéter tant soit peu sur celui de l'autre<sup>1</sup>. »

Cependant s'il méprise les systèmes des métaphysiciens, Kant aime encore la métaphysique. « La métaphysique, dit-il<sup>2</sup>, dont mon destin m'a fait amoureux, quoique je ne puisse que bien rarement me vanter de quelques-unes de ses faveurs, offre deux avantages. Le premier est de répondre aux questions que soulève l'esprit humain lorsqu'il recherche au moyen de la raison les qualités cachées des choses : malheu-

<sup>1</sup> Seconde partie, chap. I.

<sup>2</sup> Seconde partie, chap. II.

reusement le résultat trompe trop souvent notre espoir. Le second avantage de la métaphysique consiste à nous montrer si la question dont il s'agit porte sur ce qu'on peut savoir et quel est son rapport avec l'expérience, sur laquelle doivent s'appuyer tous nos jugements. Dans ce sens la métaphysique est la *science des limites de la raison humaine*; et comme un petit pays a toujours beaucoup de frontières, comme d'ailleurs il importe plus de bien connaître et d'assurer ses possessions que de s'aventurer à faire des conquêtes incertaines, cet avantage est le plus précieux, et celui qu'on apprend à estimer le plus tard. »

On le voit, Kant est déjà tout près de désespérer de la métaphysique ordinaire, et de la borner à n'être plus qu'une science purement négative. On reconnaît partout le disciple de Hume, dans le dernier chapitre surtout, où il reproduit à peu près les raisonnements du philosophe écossais, concernant la connaissance du principe de causalité. Mais on prévoit aussi qu'il ne s'arrêtera pas là; que, pressé entre le rationalisme et l'empirisme, entre le dogmatisme et le scepticisme, nourri dans sa jeunesse des idées de Leibnitz et de Descartes, puis de celles de Locke et de Newton, vivement frappé enfin de l'Idéalisme de Berkeley et des doutes de Hume, il ne tardera pas à s'élever au-dessus de ce conflit de tant de systèmes; et que, animé d'un esprit trop indépendant pour se livrer à aucun d'eux, trop philosophique pour chercher à combiner au hasard tant d'opinions diverses, et trop systématique pour s'abandonner à l'indifférence sceptique, il soumettra à l'examen, non les systèmes et les doctrines, mais leur source commune, l'entendement et la raison.

Le travail de son esprit pour arriver à la critique fut long et opiniâtre, et l'occupa pendant tout le temps qui s'écoula entre la publication du *Traité sur l'existence de Dieu*, en 1763, et celle de la *Critique de la raison pure*, en 1781.



Dans cet intervalle il ne parut plus de lui qu'un seul ouvrage de quelque importance, où l'on trouve les premières traces positives de son nouveau système : c'est la dissertation latine qu'il défendit publiquement en 1770, à l'occasion de sa nomination définitive au professorat, et qui est intitulée : *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*<sup>1</sup>

Le titre même de cet écrit exprime un des principes fondamentaux de la philosophie de Kant, la distinction du monde phénoménal et du monde intelligible. Déjà dans cet ouvrage les idées sont moins considérées relativement à leurs objets que relativement aux conditions subjectives de leur conception. Mais au lieu des trois facultés, la sensibilité, l'entendement et la raison que l'auteur admettra dans la critique, il n'en distingue ici que deux, la faculté de sentir et l'intelligence, laquelle dans son double usage représente l'entendement et la raison. L'objet de la première est ce qui affecte l'esprit par les sens, ou les *phénomènes*; celui de la seconde, ce sont les *intelligibles*, les *Noumènes*. De là deux sortes de connaissance, l'une sensible et l'autre intellectuelle. Or, comme la première dépend de la nature du sujet, de la manière dont il est affecté, tandis que la seconde n'est pas soumise à cette condition, il s'ensuit que celle-là ne nous laisse voir les choses que telles qu'elles nous apparaissent (*uti apparent*), et celle-ci telles qu'elles sont (*sicuti sunt*). Dans les idées sensibles, il faut distinguer la *matière* ou la sensation, qui est fournie en partie par l'objet, en partie par le sujet, et la *forme*, qui a son principe dans une loi de l'esprit. L'usage de l'*intelligence* est ou seulement *logique*, lorsqu'elle opère sur les perceptions données par les sens, ou *réel*, quant aux idées qui lui sont propres. Ces dernières constituent la connaissance *intellectuelle* pure, tandis que les phénomènes réflé-

<sup>1</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis formâ et principiis*. OEuvres, t. I.

chis, combinés et coordonnés par l'entendement, constituent l'expérience. C'est donc à tort que l'école de Leibnitz distinguait la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle sous le rapport de la clarté, en disant que la première était *confuse*, et la seconde *claire et distincte*. Ces deux espèces de connaissances ne se distinguent pas logiquement, mais objectivement. La philosophie qui expose les principes de l'usage réel et pur de l'intelligence, est la métaphysique. La science qui recherche et discute la différence des deux genres de connaissance, et dont cette dissertation offre un *spécimen*, y est une préparation nécessaire. Les idées qui ont leur origine dans l'intelligence ne sont pas pour cela des *idées innées*; mais elles naissent des lois primitives de l'esprit, par l'attention qu'il donne à ses opérations, à l'occasion de l'expérience. Le temps et l'espace sont déjà présentés ici comme les conditions nécessaires et purement subjectives de la sensibilité, comme les formes de l'intuition, des intuitions pures. Déjà, en métaphysique, la méthode est considérée comme l'essentiel et comme devant précéder la science proprement dite. Tandis que dans les sciences intuitives la méthode est fournie par l'usage, en métaphysique, où les idées et les principes naissent de l'entendement même, la méthode doit être recherchée d'avance : l'exposition des lois de la raison pure fournit elle-même la science et le *critérium* de la vérité<sup>1</sup>. Le peu de progrès de la philosophie rationnelle doit être attribué à l'ignorance de cette méthode si peu connue encore. La règle fondamentale de la nouvelle méthode c'est d'empêcher avec soin que les principes de la connaissance sensible ne se mêlent à la connaissance intellectuelle.

Cette méthode sera l'objet principal de la *critique de la raison pure*, qui marque l'époque de la plus haute maturité de la pensée de Kant, et que l'on peut considérer comme le

<sup>1</sup> *Expositio legum rationis puræ est ipsa scientiæ genesis, et earum a legibus suppositiis distinctio, criterium veritatis, § 23.*



plus grand effort de l'esprit philosophique au dix-huitième siècle.

### § 3.

#### *Développement historique de la philosophie de Kant.*

Nous venons de voir, en parcourant les ouvrages publiés par Kant antérieurement à la critique, quel fut le développement de sa pensée jusqu'au moment où l'idée fondamentale de la méthode nouvelle qu'il cherchait, commença à germer dans son esprit. Il nous reste à montrer comment cette idée, conçue de bonne heure, mais lente à se déterminer, fut enfin laborieusement mise au jour. Sa correspondance avec Lambert, de 1765 à 1770, est remarquable à cet égard. Dans ces lettres<sup>1</sup> les deux philosophes s'entretennent avec un vif intérêt de la nécessité d'une réforme radicale de la philosophie, au moyen d'une nouvelle méthode. Dès 1765, Kant voit dans l'esprit superficiel qui dominait alors dans la littérature, une sorte d'*euthanasie* de l'ancienne philosophie, et prédit une révolution prochaine dans le domaine de la science. Mais la méthode dont il est question ici, n'est encore que celle qui est exposée dans l'*Essai sur l'évidence*, et qui n'est autre chose que l'observation analytique, appliquée à rechercher les éléments les plus simples de la connaissance. La conception de l'idée fondamentale de la critique ne paraît dater que de l'année 1769 ou 1770. « Depuis une année à peu près, écrit Kant à Lambert, sous la date du 2 septembre 1770, je me flatte d'être arrivé à un principe, au moyen duquel toutes les questions de métaphysique peuvent être décidées d'après une règle sûre et facile. » La première impulsion qui le poussa dans cette direction nouvelle, lui vint, comme il le déclare lui-même, de l'étude des écrits sceptiques de Hume. « C'est

<sup>1</sup> Cette correspondance se trouve dans le tome Ier des OEuvres.

l'exemple de David Hume, dit-il, qui m'a réveillé du sommeil dogmatique<sup>1</sup>. Hume, ajoute-t-il, n'a pas porté la lumière dans la métaphysique, mais il en a éclairé les ténèbres par une vive étincelle. » C'est à cette étincelle que s'alluma le génie de Kant, parfaitement disposé à la recevoir. Une fois entré dans la voie nouvelle, si d'abord il ne s'y engagea qu'avec lenteur et précaution, il n'en dévia plus. Dès 1770 il déclara qu'il ne craignait plus d'avoir jamais à modifier son principe fondamental, et qu'il ne lui restait plus qu'à le fortifier et à le développer. Et en 1787, dans une lettre adressée à Reinhold<sup>2</sup>, après la publication des deux premières Critiques, il s'expliqua ainsi qu'il suit sur l'ensemble de ses travaux : « Je puis affirmer, sans vanité, que plus j'avance dans ma route, moins je crois avoir à craindre des objections sérieuses. C'est là une conviction intime, fondée sur l'expérience que j'ai acquise de la parfaite harmonie de toutes les parties de ma philosophie. Ce qui m'a encore affermi dans cette conviction de la solidité de mes principes, c'est que, si parfois je suis incertain sur la méthode à suivre dans l'examen de quelque point nouveau, je n'ai qu'à me rappeler ma table des éléments de toute connaissance et des facultés fondamentales, pour y trouver aussitôt des éclaircissements inattendus. Il y a trois puissances de l'âme : la *faculté de connaître*, le *sentiment du plaisir et du déplaisir*, ou la faculté esthétique, et la *faculté de vouloir* ou de l'appétition<sup>3</sup>. J'ai exposé les principes *a priori* de la première dans la *Critique de la raison pure*; ceux de la troisième dans la *Critique de la raison pratique*. J'avais d'abord jugé impossible d'en trouver de semblables pour la seconde; mais l'unité systématique que

<sup>1</sup> *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.*

<sup>2</sup> *Reinhold's Leben*, la Vie de Reinhold, publiée par son fils, 1825, p. 129.

<sup>3</sup> *Das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, das Begehrungsvermögen.*



l'analyse des autres facultés m'avait fait découvrir dans l'esprit de l'homme, m'a enfin mis sur la voie, en sorte que je reconnais aujourd'hui trois parties de la philosophie, fondées chacune sur des principes *à priori*, à savoir la philosophie *théorique*, la philosophie *pratique* et la *téléologie*. Je compte terminer celle-ci vers Pâques; elle portera le titre de *Critique du goût*. » Cette partie du système de Kant, qu'il appelle ici *téléologie et critique du goût*, et qui se rapporte au sentiment du plaisir et du déplaisir, parut sous le titre de *Critique du jugement* : elle s'étend à la fois sur les principes *à priori* des jugements esthétiques et des jugements téléologiques, c'est-à-dire, des jugements qui ont pour objet le beau dans la nature et les arts, et de ceux qui portent sur les convenances et les harmonies du monde physique.

Telle est la division générale de la philosophie de Kant, dans l'esprit de son auteur, et que nous suivrons dans l'exposition de son système. Ainsi nous présenterons d'abord ce qu'il appelle la *Philosophie théorique*, principalement d'après la *Critique de la raison pure*<sup>1</sup>, qui parut pour la première fois à Riga en 1781. Nous exposerons ensuite la *philosophie pratique*, qui comprend la morale, le droit et la philosophie de l'histoire, d'après la *Critique de la raison pratique*<sup>2</sup>, précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*<sup>3</sup>, et suivie des *Éléments métaphysiques du Droit et de la morale*<sup>4</sup>. Enfin, nous présenterons la *philosophie esthétique et téléologique* d'après la *critique du jugement*<sup>5</sup>.

Dans ce système, la *psychologie* est présente partout, et toute la philosophie de Kant repose sur elle. Ses ouvrages

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, 1781, 2<sup>e</sup> édit., 1787.

<sup>2</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga, 1787.

<sup>3</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785.

<sup>4</sup> *Metaphysik der Sitten*, 2 vol., 1797. Cet ouvrage forme deux parties dont la première est relative au Droit, la seconde à la Morale.

<sup>5</sup> *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, 1790.

sont d'ailleurs semés d'aperçus psychologiques intéressants, et quelques-uns de ses écrits sont directement consacrés à des questions de psychologie expérimentale<sup>1</sup>. Malheureusement il ne se donna pas la peine de bien assurer la base sur laquelle s'élève sa philosophie, et au lieu de soumettre cette science fondamentale elle-même à la critique, il s'en rapporta trop à cet égard aux traditions de l'école. Il en est de même de la *logique*, qu'il a laissée à peu de chose près dans l'état où il la trouva<sup>2</sup>, bien qu'il ait tracé quelque part le plan d'une logique supérieure, et qu'il ait prescrit à la méthode philosophique des règles qu'elle ne saurait trop prendre en considération.

La *critique de la raison pure* est une critique de l'ancienne métaphysique, en même temps qu'une analyse de la faculté de connaître, et cette critique se règle dans sa marche générale sur la division de la métaphysique de l'école en ontologie, psychologie, cosmologie et théologie rationnelles.

La *philosophie religieuse* se trouve partagée entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Dans la première la théologie est rendue toute problématique, et elle n'est rétablie sous une autre forme que dans la seconde. C'est ainsi que dans ce système la religion devient une dépendance de la morale, de laquelle elle emprunte sa certitude. C'est pour cela que nous ferons l'analyse de l'important ouvrage intitulé la *Religion dans les limites de la simple raison*<sup>3</sup>, à la suite de la philosophie pratique, tandis que nous placerons la critique des *Essais de Thodicée*<sup>4</sup> après la critique de la raison pure.

<sup>1</sup> Kant a écrit une *Anthropologie pratique* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg, 1798), qui offre une lecture aussi intéressante qu'instructive.

<sup>2</sup> *Logik*, publiée par Jäsche en 1801. Œuvres, t. III.

<sup>3</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

<sup>4</sup> *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791.



La *Philosophie de la nature* aussi est traitée en des lieux divers, dans la Critique de la raison pure, dans un ouvrage spécial, les *Eléments métaphysiques de la science de la nature*<sup>1</sup>, enfin dans la *critique du jugement*.

Les idées de Kant relatives à la *Philosophie de l'histoire*, trouvent naturellement leur place à la suite de la philosophie pratique, et il s'en faut qu'elles soient sans importance. Quant à l'*Histoire de la philosophie*, que l'on considère aujourd'hui à si juste titre comme une partie essentielle des études philosophiques, il est à regretter que Kant en ait tenu si peu de compte. Il ne l'ignorait pas entièrement, mais il la consulta peu. S'il l'eût cultivée davantage, elle l'eût garantie de bien des erreurs, et son œuvre, sans rien perdre de son originalité, en aurait été plus solide à la fois, plus étendue et plus régulière. L'écrit remarquable qu'il composa en 1791 sur cette question proposée par l'académie de Berlin : *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibnitz et Wolf*<sup>2</sup>? prouve, il est vrai, que Kant comprenait parfaitement quels étaient les rapports de sa philosophie avec les systèmes qui l'avaient précédée; mais cet écrit offre moins une appréciation impartiale et naïvement historique des systèmes antérieurs qu'un exposé succinct de ses propres doctrines, dans leur opposition avec la métaphysique dogmatique. Au lieu de voir dans l'histoire de la philosophie un développement de plus en plus riche de la conscience réfléchie, aspirant à la possession de la vérité absolue, il refuse à l'esprit la faculté même que cette prétention suppose, et ne voit dans l'histoire de la métaphysique, comme science *à priori*, qu'un progrès du dogmatisme au scepticisme, et du scepticisme à la philosophie critique, qui concilie ces deux systèmes, en s'élevant au-dessus d'eux, et en les

<sup>1</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga, 1786.

<sup>2</sup> *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Oeuvres, t. I.

dépouillant de ce qu'ils ont d'absolu. De là pour Kant l'imperturbable conviction d'avoir enfin mis la philosophie dans la bonne voie, et d'avoir fixé à jamais les principes de la science<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir pour les détails bibliographiques la note VIII.

## PREMIÈRE SECTION.

## LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE.

## CHAPITRE PREMIER.

## DE LA PHILOSOPHIE DE KANT EN GÉNÉRAL.

Au moment de commencer l'étude de la philosophie de Kant, il importe de se placer au point de vue qui lui est particulier. On ne saurait tout d'abord se faire du génie de ce philosophe une idée plus juste qu'en le comparant, comme réformateur, à Socrate. Ils ont ensemble plus d'un trait de ressemblance. Ainsi que Socrate, Kant accordait plus de prix et de certitude à la philosophie morale qu'à la philosophie spéculative; ainsi que Socrate, il rappela la philosophie des hauteurs transcendantes sur le terrain solide de l'expérience, de la prétendue infaillibilité dogmatique au doute spéculatif et à la foi pratique. Ainsi que le sage d'Athènes, le penseur de Königsberg fut l'ennemi des vaines subtilités de l'école et ruina une métaphysique pleine d'artifices et d'arguments plus spécieux que solides, opposant aux incertitudes de la spéculation les témoignages de la conscience et de la saine raison. Kant et Socrate se ressemblent encore en ce que ni l'un ni l'autre ne laissèrent après eux une école proprement dite, à laquelle ils eussent imposé un système complet, tous les deux regardant leur philosophie comme inachevée bien que fondée sur des principes infaillibles, et n'admettant comme au-dessus de toute espèce de doute que la loi morale et le lien que cette loi établit entre l'âme et Dieu. Mais ainsi que toutes les écoles de la Grèce, après Socrate, se rattachent plus ou moins directement à son enseignement, de même toutes les philosophies de l'Allemagne actuelle

relèvent de celle de Kant. Ajoutons que, comme Socrate, Kant aurait su mourir pour la vérité, ainsi qu'il a vécu pour elle.

La devise de la philosophie, dit-il, et cette devise était la sienne, est *Ne rien savoir ni faire à demi, et rechercher les principes de toute science dans la raison elle-même*. Et comme il n'y a qu'une seule raison, il n'y a aussi qu'une seule philosophie possible, comme système complet de la science déduite des principes de la raison. Remonter jusqu'à la source de ces principes, en vérifier l'origine rationnelle, en soumettant les facultés de l'esprit à une analyse sévère, tel est l'objet de la philosophie critique.

Dans l'Introduction aux *Leçons sur la logique*, Kant s'exprime à peu près ainsi sur l'objet de la philosophie : « La connaissance philosophique fait partie des connaissances rationnelles. Aux connaissances rationnelles sont opposées les connaissances historiques. Celles-là sont fondées sur des principes (*ex principiis*), celles-ci sur des faits donnés (*ex datis*). Mais une connaissance peut être née de la raison et néanmoins être historique pour telle ou telle personne. On peut donc encore distinguer le savoir d'après la source où il est puisé, et à cet égard il est ou rationnel ou expérimental, et d'après son origine subjective, c'est-à-dire d'après la manière dont il est acquis, et sous ce point de vue il est ou rationnel ou historique, quelle qu'en soit d'ailleurs la source. La même connaissance peut donc être rationnelle quant à son origine objective, et historique quant au sujet qui l'a acquise. Il y a des connaissances qu'il est nuisible de ne savoir qu'historiquement. Si, par exemple, il suffit à un navigateur de connaître historiquement les règles de l'art nautique, un jurisconsulte pour qui le droit n'est qu'une affaire de mémoire, ne sera jamais un bon juge et encore moins un bon législateur. On peut apprendre historiquement une sorte de philosophie, mais on ne sera vraiment philosophe qu'au-



tant qu'on se sera exercé à faire de la raison un libre usage, à penser par soi-même.

« Les connaissances rationnelles, en tant qu'elles sont opposées aux connaissances expérimentales et historiques, sont *à priori*. Il y a deux sortes de connaissances *à priori*, les mathématiques et la philosophie. On dit ordinairement que ces deux sciences se distinguent par leurs objets, la première traitant des quantités, la seconde des qualités. Mais ce n'est pas par leurs objets qu'elles sont distinctes; car la philosophie porte sur tout, et les mathématiques se rapportent également à tout, en tant que tout a une grandeur. La différence spécifique qui distingue ces deux sortes de sciences, est uniquement dans un usage différent de la raison. La philosophie est la connaissance rationnelle par *simples notions*; les mathématiques une connaissance de même nature par la *construction des notions*. Construire une notion, c'est représenter un objet intuitivement d'après une notion *à priori*. Les mathématiques ont donc sur la philosophie cet avantage que les connaissances de celles-là sont intuitives quoique *à priori*, tandis que les connaissances philosophiques sont seulement discursives.

« Il faut, du reste, distinguer la philosophie comme *science de l'école* de la philosophie comme *science du monde*. Dans le premier sens elle est le système des connaissances rationnelles par notions; dans le second, c'est la science des fins dernières de la raison humaine. C'est là seulement ce qui donne à la philosophie du prix et de la dignité. La philosophie de l'école n'est, comme disait Socrate, que *philodoxie*, n'ayant pour objet que de satisfaire la curiosité, un savoir purement spéculatif. Le philosophe véritable est le philosophe pratique, qui enseigne la sagesse par ses préceptes et ses exemples. La philosophie, dans ce sens, est l'idéal d'une parfaite sagesse, réalisant les dernières fins de la raison.

« Deux choses sont nécessaires à la philosophie comme science de l'école, savoir une provision suffisante de connaissances rationnelles, et la forme systématique. La philosophie, comme science utile, appliquée aux choses humaines, peut se définir : la *science de la maxime souveraine de l'usage de la raison*, en tant que par maxime on entend le principe interne du choix entre plusieurs fins. Prise ainsi, la philosophie rapporte toute connaissance à la fin suprême de la raison, qui doit dominer toutes les autres fins et les réduire à l'unité.

« La question principale de la philosophie est celle-ci : *Qu'est-ce que l'homme?* Cette question renferme ces trois autres : *Que puis-je savoir? — Que dois-je faire? — Que puis-je espérer?* La métaphysique répond à la première, la morale à la seconde, la religion à la troisième. Il faut donc que la philosophie s'applique à déterminer : 1° les *sources* du savoir humain; 2° l'*usage* possible et utile du savoir; 3° les *limites* de la raison. On ne peut apprendre la philosophie, car elle n'existe pas encore. Mais alors même qu'elle existerait, celui qui l'aurait apprise ne serait pas encore pour cela un philosophe.

« La science n'a de prix que comme organe de la sagesse, à laquelle elle est indispensable. Le *misologue* croit pouvoir aimer la sagesse et haïr la science. Ce mépris du savoir, qui souvent a sa source dans une sorte de vanité née de l'ignorance, naît quelquefois aussi du peu de satisfaction qu'on a trouvé dans l'étude. La philosophie seule peut nous satisfaire; c'est elle qui couronne pour ainsi dire l'œuvre scientifique, en assignant à chaque science sa place, son rang et sa valeur. »

Ainsi qu'on l'a vu, Kant divisait la philosophie selon ce qu'il regardait les trois facultés fondamentales de l'âme : la faculté *cognitive*, qui comprend les *sens*, comme organes de l'intuition externe et interne : l'analyse de cette faculté est



l'objet de la *Critique de la raison pure*, et fournit les principes *à priori* de la philosophie théorique; — la *sensibilité* (*das Gefühl*), ou le *sentiment du plaisir et du déplaisir*, dont la *critique du jugement* fait l'analyse et expose les principes *à priori*, comme fondement de l'esthétique et de la téléologie; — enfin la *faculté d'appétition*, dont l'analyse est l'objet de la *critique de la raison pratique* et fournit les principes *à priori* de la philosophie morale et de la philosophie du droit.

Au fond Kant n'admettait que deux parties de la philosophie, la théorique et la pratique, et ne considérait la *Critique du jugement* que comme servant de lien et d'intermédiaire entre elles et les complétant toutes les deux<sup>1</sup>. Il y a trois *critiques*, mais il n'y a que deux parties *doctrinales*: c'est ainsi que Kant appelle cette philosophie positive qu'il voulait fonder sur la critique, mais qu'il n'a pu exécuter qu'en partie.

Il faudra donc distinguer dans l'exposition de la philosophie de Kant la partie dogmatique de la partie critique, et de plus dans celle-ci l'échafaudage logique et psychologique à l'aide duquel elle s'est élevée, des principes de méthode d'où elle procède et des règles générales qui en résultent. La partie doctrinale, dans son ensemble, aura le sort de tous les systèmes, formes incomplètes et passagères de la vérité éternelle et infinie; les suppositions logiques et psychologiques seront révisées et rectifiées; mais la critique, comme méthode, survivra dans ses principes essentiels et dans ses résultats les plus importants, à toutes les révolutions de la philosophie. On pourra les dédaigner, les mettre en oubli pendant quelque temps; mais plus on les aura négligés pour s'abandonner en toute liberté à l'essor d'une spéculation indépendante et sans frein, plus se fera

<sup>1</sup> Voir l'Introduction à la *Critique du jugement*, et le fragment intitulé: *Von der Philosophie überhaupt*. Œuvres, t. I, p. 579.

sentir le besoin de revenir à la critique et de se soumettre à sa discipline, aussi nécessaire à celui qui s'engage dans les régions infinies de la pensée, que la boussole l'est au navigateur qui veut traverser l'océan.

## CHAPITRE II.

## DU SUJET DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

Kant s'est expliqué lui-même sur l'objet de la *critique de la raison pure*, dans les deux préfaces qui précèdent cet ouvrage, et dans celle des *Prolégomènes de toute métaphysique future*.

Il y a des questions, dit-il, que la raison ne peut s'empêcher de soulever, et qui néanmoins sont au-dessus de sa portée et, par conséquent, insolubles pour elle. Elle part de principes sur lesquels repose toute l'expérience, et qui trouvent dans l'expérience leur justification. A l'aide de ces principes elle cherche ensuite à s'élever plus haut; et, les trouvant en défaut pour résoudre les questions nouvelles et qu'elle se sent pressée de résoudre, elle est amenée à recourir à d'autres principes, qui, bien qu'ils soient admis par le sens commun, vont au delà de toute expérience et ne peuvent plus être vérifiés par celle-ci. De là les difficultés et des contradictions sans nombre dont la métaphysique est le théâtre et l'arène<sup>1</sup>.

La métaphysique, continue Kant, jadis la reine des sciences, est aujourd'hui méprisée, abandonnée. A l'enthousiasme d'autrefois à succédé l'indifférence; mais l'indifférence en matières scientifiques est d'ordinaire le prélude d'une instantane réforme. Il est impossible de demeurer indifférent sur des questions fondées dans la nature de la raison, et les détracteurs même de la métaphysique, tout en affectant un autre langage que

<sup>1</sup> Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*.



le sien, ne laissent pas de faire usage de ses principes. Du reste, cette indifférence n'est pas le fruit de l'insouciance ou de la légèreté, mais un effet de la maturité de jugement du dix-huitième siècle, siècle de la critique et du libre examen. La raison veut enfin se connaître elle-même; elle veut constater et assurer ses droits, disposée qu'elle est à renoncer à toute prétention qui ne serait pas fondée dans sa propre nature, dans ses lois éternelles. Or, c'est précisément là ce que se propose la *Critique de la raison pure*. Son objet n'est pas un examen des systèmes, mais une critique de la puissance de la raison de s'élever au-dessus de l'expérience, et par conséquent un examen de la possibilité même de la métaphysique, un essai de déterminer, d'après des principes incontestables, ses sources, son étendue et ses limites<sup>1</sup>.

C'est la seule voie, selon Kant, qui n'ait pas été suivie jusqu'à lui, et il se flatte d'avoir trouvé le remède à toutes les erreurs et à tous les différends de la métaphysique, de fournir, si ce n'est la solution, du moins la clef pour la solution possible de tous les problèmes. Il tâchera de donner à ses raisonnements toute l'évidence que comportent ces matières. Il s'interdira toute espèce d'hypothèse et de simple conjecture. Ce n'est pas du reste un système qu'il prétend élever; il n'en établira que les bases, et se contentera de faire l'inventaire systématique de tout ce qui est donné dans la raison pure. Après lui on n'aura plus qu'à exécuter le plan qu'il va tracer.

Telle est la substance de la préface que Kant plaça en tête de la première édition de la *Critique de la raison pure*. On y reconnaît le philosophe du dix-huitième siècle, de ce siècle qui, comme l'a dit M. Cousin, se sentait la mission d'en finir avec le moyen âge en philosophie, comme en beaucoup d'autres choses. Mais on y retrouve aussi l'homme de ce siècle qui s'intitula l'âge de la raison, et qui se croyait

<sup>1</sup> Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*.

appelé à porter les conquêtes de l'esprit humain aussi loin qu'elles pouvaient s'étendre, tandis qu'il ne lui était donné que de clore le passé et de commencer une ère nouvelle.

Ainsi que Locke et Condillac, Kant rejette toute la métaphysique, telle qu'elle avait été conçue jusqu'à lui, mais il ne la déclare pas impossible. Ainsi que Condillac, il rejette toutes les hypothèses, et ne veut plus que des principes clairs, positifs, précis; mais, tandis que le philosophe français condamne tous les principes rationnels comme inutiles, et n'admet, pour servir de fondement à toute philosophie, que des faits bien établis, de premiers faits, ou l'expérience directe<sup>1</sup>, Kant, ayant trouvé jusque dans cette même expérience des principes que ni les sens extérieurs ni le sens interne ne peuvent fournir, recherchera l'origine de ces principes, et les revendiquera à la raison pure.

Dans une autre préface, écrite deux années plus tard, et placée en tête d'un ouvrage destiné à faciliter l'intelligence de la *Critique*<sup>2</sup>, Kant invite les philosophes à considérer comme nonavenus tous les systèmes de métaphysique proposés jusqu'à lui, et à examiner, au préalable, si ce qu'on appelle métaphysique est possible. Tandis que les autres sciences sont constamment en progrès, d'où vient que la philosophie spéculative tourne sans cesse dans le même cercle, et ne réussisse jamais à s'établir d'une manière solide et durable? Il est temps enfin, dit Kant, qu'on sache à quoi s'en tenir à cet égard. La métaphysique a de tout temps été cultivée, et le sera toujours; mais elle ne le sera avec succès qu'aux conditions indiquées dans les *Prolégomènes*, qui ne sont pour le fond qu'une reproduction synthétique de la *Critique de la raison pure*. Depuis les *Essais* de Locke et de Leibnitz, l'incident le plus remarquable dans l'histoire de cette science, c'est l'attaque dont elle a été l'objet de la part

<sup>1</sup> Condillac, *Traité des systèmes*, chap. I.

<sup>2</sup> *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*.



de David Hume. Cette attaque porte principalement sur la légitimité du principe de causalité. Hume prouve que la raison ne peut statuer *à priori* entre les faits une connexion nécessaire. Il en conclut que le principe de causalité est un produit de l'habitude, de l'imagination, d'une fausse liaison d'idées. Il dénie en conséquence à la raison la faculté d'appliquer ce principe aux faits, et rejette par là même toute métaphysique. Ces conclusions, ajoute Kant, étaient hasardées, mais c'est à tort qu'on a négligé les recherches qui y ont conduit leur auteur. L'école écossaise a combattu Hume sans le comprendre. Hume ne révoquait pas en doute le fait et la nécessité de l'emploi du principe de causalité pour expliquer la nature; mais il nia que ce principe fût légitime et donné *à priori*. Pour réfuter Hume, il aurait fallu pénétrer plus profondément dans l'essence de la raison. Au lieu de cela l'école écossaise a trouvé plus commode d'invoquer contre lui l'autorité du *sens commun*, ce qui n'était, à bien dire, qu'un appel au jugement de la multitude, à un tribunal incompetent, le sens commun n'ayant pas qualité pour prononcer dans les questions spéculatives. Kant reconnaît hautement que c'est l'exemple de Hume qui a donné à ses travaux philosophiques la direction qu'il a suivie depuis<sup>1</sup>.

Il n'a pas du reste admis les conclusions de Hume, conclusions auxquelles celui-ci n'avait été amené, dit Kant, que pour n'avoir pas saisi la question critique dans toute sa généralité<sup>2</sup>. Kant ne tarda pas à comprendre que le principe de causalité n'était pas le seul principe *à priori* dont l'entendement fasse usage, et que toute la métaphysique se composait de pareils principes. Il en entreprit l'énumération et la déduction, et s'assura que ces notions avaient leur source réelle, non dans l'expérience, mais bien dans l'entendement pur.

<sup>1</sup> Préface des *Prolégomènes*.

<sup>2</sup> Voir sur le même sujet *Critique de la raison pure*, Introduction, VI.

Cette déduction, dont personne ne s'était avisé avant lui, que Hume avait jugée impossible, Kant la déclare l'entreprise la plus difficile qui ait jamais été tentée dans l'intérêt de la spéculation : elle est l'objet de la Critique de la raison pure.

Cette critique, ajoute-t-il, n'est pas une conception ancienne, reproduite sous un nom nouveau. C'est une science nouvelle dont Hume lui-même ne se doutait pas. Hume, pour sauver sa barque, la laissa s'échouer dans les sables du scepticisme. Kant donnera à la sienne un pilote éprouvé, instruit à lui faire traverser la mer et à la conduire sûrement au port.

Six ans après la première publication de la Critique, dans la préface de la seconde édition, Kant s'exprime avec plus de calme, mais avec non moins de confiance sur l'objet et l'importance de son ouvrage. Voici les traits principaux de cet exposé des motifs de la Critique.

Lorsqu'une science rationnelle a été longtemps cultivée avec si peu de succès qu'elle a dû être recommencée sans cesse et reconstruite sur d'autres fondements; lorsqu'il a été impossible de mettre d'accord sur la marche à suivre ceux qui la cultivent, on peut être sûr que cette étude n'est pas encore entrée dans la voie véritablement scientifique, et que la vraie méthode en est encore à découvrir.

Si la logique, abstraction faite de tout ce qu'on y a mêlé quelquefois d'éléments psychologiques et métaphysiques, a pu se fixer de bonne heure, elle ne doit cet avantage qu'aux limites étroites où elle s'est renfermée. Elle est uniquement la science des lois et des formes de la pensée, et ne s'occupe nullement des objets. La marche de la raison a dû être beaucoup moins facile et moins sûre lorsqu'il s'est agi pour elle de connaissances objectives. En tant que les sciences objectives sont rationnelles, il doit s'y trouver des principes *à priori*. La connaissance rationnelle objective est ou *théorique*



ou *pratique*. Elle est théorique lorsqu'elle se borne à déterminer son objet et sa notion; elle est pratique lorsqu'elle cherche de plus à se réaliser. Dans l'exposé de l'une et de l'autre, il importe de commencer par la partie pure, c'est-à-dire, par ce que la raison peut connaître *à priori* de son objet, afin de distinguer de l'élément purement rationnel ce qui est puisé à une autre source.

Les mathématiques et la physique, celle-ci en partie du moins, sont deux sciences théoriques qui ont à déterminer leurs objets *à priori*.

La science mathématique, après avoir longtemps marché à tâtons, notamment chez les Égyptiens, entra dans une route sûre et infinie le jour où fut démontrée par un Grec la nature du triangle équilatéral. On comprit alors qu'il ne fallait pas se borner à ce qu'on peut voir dans la figure, mais qu'il faut produire par la construction ce qui est *à priori* dans la notion du triangle.

La physique entra beaucoup plus tard dans la voie royale de la science. Elle ne date que de Bacon, de Galilée; de Toricelli, de la libre expérimentation, de l'expérimentation rationnelle, du jour où la raison ne s'adressa plus à la nature comme un écolier qui écoute docilement son maître, mais comme un juge qui interroge.

La métaphysique, qui cependant est la plus ancienne des sciences, et qui survivrait à toutes les autres, si elles pouvaient périr, a été moins heureuse. Elle n'a jamais fait que revenir constamment sur son œuvre, la laissant toujours inachevée. D'où vient cela? Ce qu'elle veut, serait-ce chose impossible? Mais d'où vient alors que la raison s'y porte invinciblement? Si jusqu'ici elle a moins réussi que les mathématiques et la physique, ne serait-ce pas la faute de la méthode qu'on s'est obstiné à suivre? Pour faire enfin de la métaphysique une véritable science, il faut, selon Kant, autant que cela est possible, lui appliquer l'exemple de la

physique et des mathématiques. Au lieu de se trainer à la suite des objets et d'y conformer la connaissance, il faut essayer de construire la science d'après les principes de la raison et d'expliquer les objets d'après leurs concepts *à priori*.

Kant essayera en philosophie ce que Copernic fit avec tant de succès en astronomie. Pour mieux expliquer les mouvements des corps célestes, au lieu de supposer que les astres se meuvent autour du spectateur, Copernic supposa que c'est le spectateur qui tourne, et que le ciel demeure immobile. Si la connaissance intuitive se règle tout entière sur la nature des objets, on ne conçoit pas qu'on en puisse rien connaître *à priori*; mais si l'objet se conforme à la nature de notre faculté intuitive, cette possibilité devient évidente. Il s'agit donc de voir ce qu'il y a dans nos connaissances d'éléments *à priori*, de rechercher les éléments de la raison pure. Cette tentative de changer la marche suivie en métaphysique est l'objet de la Critique. C'est plutôt un traité de la méthode qu'un système de la science, dont toutefois elle expose le plan et l'ordonnance et détermine les limites.

Le reste de cette préface anticipe sur le contenu de la Critique, et ne peut être pleinement compris que par l'ouvrage même. L'auteur s'applaudit de nouveau de sa découverte, et croit avoir à jamais assuré la base de la philosophie spéculative; telle est sa confiance dans la vérité de sa doctrine, qu'il ne craint pas d'être réfuté, mais seulement d'être mal compris. Si, dans ses résultats négatifs, la Critique appauvrit le prétendu savoir de l'école, du moins l'humanité n'y perdra rien, et tout ce que la conscience universelle atteste et révère, demeurera intact. Elle n'aura à renoncer à aucune des croyances qui lui sont chères. La Critique, loin d'y porter atteinte, les servira puissamment, en détruisant jusque dans leur racine, d'un côté le matérialisme, le fatalisme, l'incrédulité, et de l'autre le fanatisme et la superstition, aussi bien que l'idéalisme et le doute absolu.



La Critique, ajoute Kant, n'est pas opposée au *procédé dogmatique*, qui déduit la science de principes certains, mais au *dogmatisme*, qui prétend tout démontrer à l'aide de principes reçus et dont la légitimité n'a pas été préalablement constatée. Également éloignée du dogmatisme, qui se met immédiatement à l'œuvre, sans assurer d'abord ses fondements, et du scepticisme, qui rejette toute spéculation comme impossible, la science qu'elle doit préparer et fonder, sera nécessairement dogmatique, et la méthode sévère de Wolf, le plus exact de tous les philosophes dogmatistes, y pourra être rigoureusement employée.

Comme on l'a vu dans sa préface aux *Prolégomènes*, Kant considérait la critique comme une science toute nouvelle, et dont l'idée même n'était venue à personne avant lui. Pour examiner la justice de cette prétention, et en même temps pour mieux faire comprendre le sujet de la Critique, il peut être utile de rappeler ici les entreprises philosophiques qui semblent avoir le plus de rapport avec celle de Kant.

L'idée de la critique, la critique dans l'objet qu'elle se proposait essentiellement, était bien véritablement chose toute nouvelle dans l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas à dire que d'autres ne soient pas arrivés avant Kant à des résultats semblables et n'aient avancé, sous d'autres formes, à peu près tout ce qui constitue la partie dogmatique de son système; mais la critique proprement dite est une œuvre originale, bien que naturellement amenée par le progrès de la pensée philosophique. Elle était nouvelle, précisément parce qu'elle ne pouvait naître qu'à l'époque où elle se produisit.

M. Cousin, dans son argument du *Théétète*<sup>1</sup>, dit que la partie de ce dialogue où Platon démontre que la science n'est pas donnée dans la sensation, a laissé bien peu à faire à celle de la Critique de la raison pure qui s'y rapporte. Dans

<sup>1</sup> Œuvres de Platon, t. II, p. 20.

l'argument du *Philèbe*, M. Cousin, en exposant quelques-unes des idées principales de cette critique, demande si elle n'est pas déjà tout entière dans ce dialogue, et il ajoute que c'est surtout la Critique de la raison pratique que le *Philèbe* nous rappelle<sup>1</sup>. Nous admettons volontiers ce parallèle entre Platon et Kant, quant à cette partie de leurs travaux, mais non quant à la méthode, rapport, du reste, sous lequel M. Cousin n'a pas entendu les comparer.

Le sujet du *Théétète* est la science et son fondement. « Il s'agit d'y déterminer, dit le savant interprète de Platon, ce que c'est que la science considérée en elle-même, ce qui la caractérise et la constitue. » Or la conclusion du dialogue est que la science n'est ni la sensation, ni le jugement vrai, ni ce même jugement accompagné d'explication<sup>2</sup>. Mais il y a loin de là à la question soulevée par Kant. Dans son examen de la sensibilité, Platon montre seulement l'inconsistance de ses produits et son insuffisance pour fonder la science; il ne s'avise pas de trouver jusque dans les idées qui semblent fournies par la sensation, quelque chose qui s'y mêle du fond même de l'esprit. Les arguments que Socrate oppose au sensualisme sont sans réplique; mais il n'alla pas jusqu'à découvrir dans la sensibilité même des formes *à priori*, qui attestent l'activité propre de l'entendement même dans la sensation, et la présence d'éléments subjectifs jusque dans les premières données de l'expérience. Quant aux formes pures du jugement, aux catégories, c'est Aristote qui, le premier, a essayé d'en faire l'énumération, et nous ne rencontrons nulle trace d'une pareille recherche dans la critique du jugement du *Théétète*. En un mot, malgré l'analogie évidente de certains résultats de ce dialogue et de ceux de la Critique, il y a de l'un à l'autre toute la distance qui sépare le sensualisme sceptique et borné de Protagoras d'Abdère,

<sup>1</sup> Là même, t. II, p. 276.

<sup>2</sup> Là même, t. II, p. 240.



de l'idéalisme de Berkeley et du scepticisme profond de l'Écossais Hume.

Dans la philosophie théorique de Kant, c'est surtout une méthode nouvelle qu'il faut voir, et c'est là qu'est son originalité. Avant lui, la critique des réformateurs de la philosophie portait le plus souvent sur les systèmes établis; on ne recherchait, en général, l'origine des idées et la nature de l'intelligence, et l'on ne faisait l'analyse des facultés et des opérations de l'esprit, que dans l'intérêt d'un système établi indépendamment de cet examen et de cette analyse. Si l'on trouve partout des traces de critique, presque nulle part cette critique n'est l'essentiel, et nulle part elle n'est portée si loin ni surtout dirigée dans le même sens et vers le même but.

Bacon, dans son *Instauratio magna*, se proposait de refaire les principes matériels de la connaissance, les axiomes reçus, et de ramener la philosophie de la routine scolastique à l'observation intelligente de la nature. Il fit la guerre aux opinions admises sans examen, aux préjugés, aux idoles intellectuelles, aux superstitions de la science et de l'école. Il demandait que l'on considérât l'entendement humain comme une table rase, en effaçant tout ce qui y avait été antérieurement tracé, pour faire place à une science nouvelle. Il aspirait à refaire l'entendement, ou pour mieux dire, l'intelligence actuelle des choses, en soumettant la nature à une libre et méthodique expérimentation, dont elle aurait d'abord fourni elle-même les règles et les principes, et à rétablir ainsi la science sur des fondements plus solides. Puisqu'il prétendait refaire ainsi l'entendement, il supposait nécessairement que toute connaissance lui arrivait du dehors. Il admettait, sans autre examen, que l'observation aidée de l'induction, était l'unique source de toute science réelle; mais il ne s'inquiétait pas d'établir la vérité de cette maxime, en la fondant sur l'examen de la nature intime de

l'esprit humain. Il y a cependant, dans Bacon, un passage qui ressemble à un chapitre de la critique : c'est celui où il traite des illusions auxquelles l'esprit humain est sujet par sa nature même<sup>1</sup>, et qu'il appelle *idoles* ou *fantômes de race ou de tribu*. Mais la plupart des exemples qu'il cite ne portent que sur des illusions psychologiques, qu'avec quelque prudence intellectuelle on peut dissiper ou prévenir. Il insiste particulièrement sur la prévention si naturelle et si commune qui nous porte à supposer que *l'homme est comme la règle et le miroir de la nature*, préjugé qui, dit-il, a introduit dans la philosophie toute une armée de fantômes, et il ajoute qu'il faut se garder de croire qu'il y ait une harmonie nécessaire entre l'esprit de l'homme et celui de l'univers. Mais on se tromperait fort si l'on s'attendait à trouver là quelque chose de semblable à une discussion sur l'objectivité des principes de la raison, sur l'harmonie des lois subjectives et des lois objectives, ou sur l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses.

Bacon revient sur le même sujet dans le *Novum organum*<sup>2</sup>; et là il se rapproche davantage de Kant. Il y a, dit-il, des préjugés qui ont leur source dans la nature même de l'homme. Rien n'est plus erroné que ce principe : *le sens humain est la mesure de toutes les choses*. Il compare l'entendement à un miroir faux, mêlant sa propre nature à celle des choses et défigurant toutes les images qu'il réfléchit, et il déclare positivement que toutes les perceptions soit des sens, soit de l'esprit, ne sont que des relations à l'homme et non des relations à l'univers. Mais tout cela est plutôt indiqué que motivé, et Bacon croit avoir trouvé dans l'observation des règles de la véritable *induction* un remède sûr contre toutes ces illusions.

L'entreprise de Descartes, quoique conçue d'après d'autres

<sup>1</sup> Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, liv. V, chap. 4.

<sup>2</sup> Liv. I, Aphorismes 38 et suiv.



idées et animée d'un autre esprit, tendait au fond au même but que celle de Bacon, qu'elle complète plutôt qu'elle ne lui est contraire. Affranchir la pensée de toute prévention, de toute opinion imposée par la tradition, en s'abandonnant pour un temps à un doute universel, et refaire ensuite par soi-même l'édifice de ses convictions, en commençant par poser une première vérité que le doute ne saurait atteindre, tel est le but de la critique de Descartes. Observer, en établissant cette proposition incontestable, quel en est le caractère distinctif, quel est le critérium de sa vérité, et reconnaître après cela pour vrai, pour un élément légitime de l'édifice nouveau, toute proposition qui présente ce caractère, voilà au fond toute sa méthode.

Ne rien admettre, quant aux choses physiques, qui ne soit fondé sur une observation intelligente, et ne tenir pour vrai en métaphysique que ce qui présente le caractère d'une évidence invincible et de la nécessité logique, ces principes simples et féconds, quoique insuffisants, de toute méthode, nous en devons le rétablissement à Bacon et à Descartes, et c'est de l'époque où ces principes furent généralement admis que date la philosophie moderne; mais il n'y a rien encore dans ce début qui ressemble à la critique de Kant.

Descartes comprenait, il est vrai, la nécessité d'étudier avant tout notre propre intelligence, puisque c'est d'elle que dépend toute connaissance réelle; il veut que l'on en mesure l'étendue et la portée. Il reconnaît expressément que cet examen doit fournir l'instrument de la science; pour savoir ce que nous pouvons connaître avec certitude, il veut que le philosophe examine d'abord l'intelligence pure, puis ses rapports avec les sens, l'imagination et la mémoire; mais cette critique qu'il recommande et dont il donne les règles, est à peine essayée par lui et n'a du reste rien de commun avec celle de Kant<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*. Œuvres publiées par M. Cousin, t. XI, p. 246 et 261.

Dans une histoire complète de la critique de l'intelligence ou de la théorie des connaissances, le traité de la *Recherche de la vérité*, par Malebranche, ainsi que celui de Spinoza, de *Emendatione intellectus*, occuperait une grande place; et une théorie définitive aurait bien des choses à retenir du premier surtout; mais il n'y a rien là qui ait avec la critique de Kant la moindre analogie.

L'*Essai* de Locke sur l'*entendement humain* semble avoir avec elle plus de rapport. Il raconte dans la préface l'occasion de son traité. Étant un jour à discourir avec quelques amis sur des matières difficiles, il lui vint dans l'esprit, dit-il, que, avant de s'engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension. Dans l'introduction, Locke ajoute que son intention est d'examiner l'origine, la certitude et l'étendue des connaissances humaines. Il suffira pour cela d'examiner les facultés de connaître, en tant qu'elles s'exercent sur les objets qui se présentent à elles. A l'aide d'une méthode claire et pour ainsi dire historique, il veut faire voir par quels moyens l'entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et fournir une mesure pour apprécier la certitude de nos connaissances<sup>1</sup>.

N'est-ce pas une sorte de critique de l'entendement que Locke annonce ici, et de quel droit alors Kant proclame-t-il la sienne chose toute nouvelle? Voyons, cependant, le philosophe anglais à l'œuvre. Il cherchera d'abord quelle est l'origine des idées; il tâchera de montrer ensuite quelle est la connaissance que l'entendement acquiert au moyen des idées; enfin il recherchera les fondements de ce qu'on appelle *foi* ou *opinion*. Le premier livre de l'*Essai* traite des notions innées, et l'auteur y établit qu'il n'y a pas dans l'esprit de principes innés, soit de spéculation, soit de pratique. Mais comment

<sup>1</sup> *Essai sur l'entendement humain*, t. I, p. 2 et 3.



le prouve-t-il? Uniquement par des preuves extrinsèques pour ainsi dire et qui ne sont pas tirées du fond de l'esprit. Il n'y a rien là qui ressemble à la critique de Kant, non plus que dans le second livre, qui a pour objet d'établir la véritable origine des idées. La *sensation* est, selon Locke, la source de toutes les idées des choses extérieures, la *réflexion* celles des idées fournies par les opérations de l'âme : mais des formes que l'esprit imprime aux matériaux venus de ces deux sources, et pour ce qui est de savoir si l'âme y mêle quelque chose de sa propre substance, l'auteur ne songe pas même à s'en occuper. Il semble n'avoir entrepris son ouvrage que pour prouver qu'il n'y a pas d'idées innées et pour établir le système contraire. Pour s'assurer avec quelle légèreté et quelle absence de critique il procède souvent dans les questions les plus difficiles, on n'a qu'à se rappeler comment il explique l'origine des idées de *cause* et d'*effet*<sup>1</sup>. Le quatrième livre de l'Essai est, selon Dugald Stewart<sup>2</sup>, le seul qui ait une relation directe avec le but principal que Locke se proposait en commençant. Ce livre traite de la connaissance et de la vérité, et comme la connaissance n'est que la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées, elle aura les mêmes limites que les idées : elle sera *intuitive*, lorsqu'elle se fondera sur des faits fournis immédiatement par l'observation soit externe, soit interne, ou lorsque le rapport entre deux idées est perçu immédiatement ; elle sera *démonstrative* ou *discursive*, lorsque ce rapport ne peut être saisi que par l'intervention d'une troisième idée, lorsqu'elle est le produit du raisonnement. Mais Locke ne songe pas à se demander si la connaissance intuitive est uniquement le produit pur et immédiat des faits, ou si aux raisonnements il ne se mêle rien de pure-

<sup>1</sup> Essai sur l'entendement humain, liv. II, ch. XXVI.

<sup>2</sup> Histoire abrégée des sciences métaphysiques, traduct. de M. Buchon, t. II, p. 13.

ment intellectuel. Cette question n'en est pas une pour lui, ou il croit l'avoir résolue d'avance en dissipant le fantôme des idées innées.

Kant a lui-même parfaitement apprécié le travail critique de Locke. Les notions *à priori*, bien qu'elles n'aient pas leur source dans l'expérience, naissent pourtant, selon Kant, à l'occasion de l'expérience. Or, cette recherche des causes occasionnelles de toute connaissance, dit-il, la recherche des premiers efforts de la faculté de connaître, pour s'élever des perceptions individuelles aux idées générales, est sans doute une chose très-utile, et c'est Locke qui le premier l'a tentée. Mais la déduction des notions pures ne peut pas se faire de cette manière : indépendantes de toute expérience, elles ont besoin d'un autre certificat d'origine que celui que peut leur donner une explication purement psychologique. Toute tentative pour déduire de l'expérience ces concepts, qui sont évidemment *à priori*, est vaine<sup>1</sup>. Ainsi, au jugement de Kant, Locke, méconnaissant la nature de certaines idées, n'a fait qu'indiquer à quelle occasion et dans quelles circonstances ces idées viennent à naître dans l'esprit ; mais il n'a pas songé à remonter à leur source véritable.

Locke croyait avoir tout fait pour avoir si facilement prouvé qu'il n'y a point d'idées innées, et, par là même, il lui semblait démontré que toute connaissance était tirée intégralement de l'observation. Kant n'admet pas plus que Locke des idées innées, puisqu'il enseigne que toute connaissance suppose une matière fournie par son objet ; mais il a établi que, outre l'élément matériel de l'idée, il faut admettre un élément tiré de l'esprit, et des formes dont il revêt les objets de l'expérience. C'est là ce qu'il appelle des concepts *à priori*, qui se reconnaissent à ce caractère qu'ils sont la condition *à priori* de la possibilité de l'expérience même. « C'est pour avoir méconnu cette condition,

<sup>1</sup> Kritik der reinen Vernunft, 5<sup>e</sup> édit., p. 119.



dit Kant, et parce qu'il rencontra des notions pures dans la connaissance expérimentale, que Locke essaya de les déduire de l'expérience; et après cela il fut assez inconséquent pour vouloir fonder sur ces mêmes notions des connaissances qui vont au delà de toute expérience<sup>1</sup>. »

Leibnitz était beaucoup plus près de la question principale que Locke. Dans l'*Avant-Propos* à ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il dit : « Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est entièrement vide, ou si elle contient originairement les principes de plusieurs notions..., si toutes vérités dépendent de l'expérience. Les sens ne donnent jamais que des exemples; mais les exemples, en quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle d'une vérité. » Il en conclut que, « s'il y a des vérités nécessaires, comme dans les mathématiques pures, elles doivent avoir des principes qui ne dépendent pas de l'expérience, bien que sans elle on n'en eût pas conscience. La logique, la morale, la métaphysique sont pleines de pareilles vérités : leur preuve ne peut être tirée que des principes internes qu'on appelle *innés*. » Ces principes Leibnitz les reconnaît pour les lois éternelles de la raison, et c'est par là, dit-il, que les connaissances des hommes se distinguent de celles des animaux; de sorte que ce qui justifie ces principes internes des vérités nécessaires, distingue l'homme de la bête. D'ailleurs, ajoute Leibnitz, l'auteur de l'*Essai* avoue qu'il y a des idées qui ont leur source dans la *réflexion* ou dans l'attention à ce qui est en nous. Cela étant, dit-il, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'*inné* en nous, puisque nous sommes pour ainsi dire innés à nous-mêmes?

Dugald Stewart reproche à Leibnitz d'avoir considéré à tort Locke comme un partisan de la maxime scolastique : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, et de lui

<sup>1</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, 5<sup>e</sup> édit., p. 127. OEuvres, t. II, p. 728.

avoir répliqué à faux : *Nihil, nisi intellectus ipse*<sup>1</sup>. On a vu par ce qui précède que Leibnitz ne connaît pas si mal la doctrine de Locke; il n'était pas homme d'ailleurs à réfuter ce qu'il n'avait pas lu et médité. Il cite le commencement du second livre de l'*Essai*, où Locke s'exprime si clairement sur les deux sources de nos idées, « la *sensation*, par laquelle les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles, et la *réflexion*, par laquelle l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations. L'entendement n'a absolument aucune idée qui ne lui soit venue de l'une de ces deux sources<sup>2</sup>. » Ainsi donc il ne peut y avoir dans l'entendement que des idées de qualités, de modes, d'opérations, de phénomènes, soit externes, soit internes. Mais comment acquérons-nous les idées d'être et de substance, et de quel droit, avec les seules données de l'expérience, sortons-nous du domaine de l'observation, pour nous élever à des idées dont les objets ne se révèlent ni par la sensation, ni par la réflexion?

Locke, en bornant les données internes au seul sentiment des opérations de l'esprit, a fait véritablement de l'âme en soi une table vide, laquelle ne renfermant rien, ne saurait pas non plus fournir d'idées : il en résulte que les opérations de l'esprit ne portent que sur les données du monde sensible. Locke est donc bien réellement sensualiste, et Condillac n'a fait que simplifier et exprimer plus nettement son système, en déduisant les facultés elles-mêmes de la sensation. C'est donc avec raison que Leibnitz objecte à Locke qu'au moins l'esprit est inné à lui-même, *nisi intellectus ipse*. Mais ensuite, au lieu de soumettre cet *intellect* à une analyse sévère, Leibnitz, pressé d'assigner une source spéciale à des idées qui ne peuvent venir de l'expérience, bien qu'elles naissent à son occasion, suppose qu'elles nous sont innées comme des

<sup>1</sup> *Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, etc., t. II, p. 55.

<sup>2</sup> *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. I, § 5.



dispositions, des *virtualités*. Or, la déduction et la possibilité de ces virtualités sont précisément le principal problème de la Critique de la raison pure. Leibnitz n'admet plus des idées innées, mais des principes d'idées innées, des lois de la raison, des formes et des dispositions de la nature intelligente de l'homme, et c'est par là qu'il se rapproche de Kant; mais celui-ci est allé plus loin. Il s'est posé la question : *Y a-t-il des jugements synthétiques à priori*, et comment ces jugements sont-ils possibles? Il ne commence pas avec Locke par dire : il n'y a point d'idées innées, bien qu'il reconnaisse tout d'abord que tout commence par l'expérience. Il admet avec Leibnitz, qu'il y a en nous des virtualités, et il se propose d'examiner quelles sont ces virtualités, quel en est le caractère, comment elles se développent, et quelle part elles ont à la connaissance. Si de l'examen des éléments de nos connaissances même expérimentales il résulte qu'il en est qui ne sont pas tirés des phénomènes, il en conclura que ces éléments sont *à priori* dans l'esprit, et appartiennent à la raison pure. Il n'admet pas de principes innés de certaines vérités, mais des lois et des formes *à priori* de l'entendement et de la sensibilité elle-même. Il ne distinguera plus seulement des idées sensibles et des perceptions internes, ni des idées expérimentales et des idées rationnelles; il prouvera que l'expérience elle-même ne devient possible que par les concepts *à priori*, condition indispensable de toute connaissance.

C'est Hume qui a été le plus près d'enlever à Kant le mérite de l'originalité, et c'est à lui, comme on l'a vu, qu'il rapporte l'honneur de lui avoir inspiré l'idée de la Critique.

L'ouvrage de Hume qui suggéra cette idée à Kant, est celui qui parut en 1748 intitulé *Enquiry concerning human understanding*, et que Mérian traduisit en 1758 sous le titre *Recherches sur l'entendement humain*. Il importe de faire ressortir celles des idées de Hume où Kant a pu trouver le germe de sa méthode nouvelle.

Dans la première partie de ses Recherches, Hume, tout en se prononçant contre la métaphysique de l'école, recommande la philosophie exacte et abstraite, et la déclare aussi utile à la philosophie *facile et polie*<sup>1</sup>, que l'anatomie l'est aux peintres. S'il est une métaphysique qui, au lieu de répandre une vive clarté sur les questions soulevées par la curiosité humaine, ne fait que les rendre plus obscures, c'est une raison de plus de cultiver avec soin une métaphysique véritable.

« L'unique moyen, dit Hume, de délivrer la science de questions abstruses, est de soumettre la nature de l'entendement à un examen sévère, et de montrer par une analyse exacte de sa capacité qu'il n'est aucunement propre à résoudre de pareilles questions<sup>2</sup>. De grands avantages résulteront d'ailleurs de cette *critique exacte*<sup>3</sup> des puissances de la nature humaine. C'est sans doute déjà une chose précieuse que de distinguer nettement les facultés et les opérations diverses de l'esprit, de les classer, de mettre de l'unité dans ce désordre apparent où elles se montrent d'abord à la réflexion; de tracer une sorte de *géographie mentale* : ce n'est pas là une science chimérique, que le scepticisme puisse atteindre. Mais il y a lieu d'espérer qu'il sera possible de pousser ces recherches plus loin, et de découvrir, jusqu'à un certain point, les *origines* et les *principes secrets* qui dirigent l'esprit dans ses opérations<sup>4</sup>. » Il y a, ajoute-t-il, entre la simple description des facultés et des fonctions intellectuelles, et cette *recherche des lois et des principes de l'intelligence*, la même différence qu'entre l'astronomie descriptive et la science qui remonte au principe même des mouvements

<sup>1</sup> *The easy and humane philosophy*. v. Dav. *Hume's Essays*. Édit. de 1764, t. II, p. 7.

<sup>2</sup> Là même, p. 10.

<sup>3</sup> *Accurate scrutiny*.

<sup>4</sup> *The secret springs and principles, by which the human mind is actuated in its operations*. Même ouvrage, p. 12.



du ciel. Il est probable que, dans l'entendement, une opération dépend d'une autre opération, un principe d'un autre principe, lequel, à son tour, pourra être ramené à un principe plus général. Une telle recherche doit être tentée enfin. On a travaillé avec plus ou moins de succès à ramener la critique littéraire, la logique, la morale, à de premiers principes; pourquoi n'essayerait-on pas la même chose pour la science de l'intelligence?

Après ces préliminaires, Hume recherchant l'origine des idées, pose en fait et comme une chose reçue que, quelque variées, quelque hardies et sublimes que puissent être les pensées de l'homme, elles dérivent toutes du *sentiment*, soit *externe*, soit *interne*, et que nos idées ne sont en définitive que les copies de nos impressions. Or la seule voie par laquelle une idée puisse entrer dans l'esprit, étant un sentiment ou une impression actuelle, il s'ensuit que toute idée qu'aucune analyse ne pourra ramener à l'une de ces deux sources, est, à juste titre, suspecte de manquer de réalité.

On le voit, la doctrine de Hume sur l'origine des idées est, pour le fond, conforme à celle de Locke; seulement il la présente en termes plus nets et plus précis, et donne plus d'étendue au sens interne, que Locke bornait à peu près à la réflexion de l'esprit sur ses propres opérations. Pour lui la raison n'est autre chose qu'un produit des raisonnements sur l'expérience<sup>1</sup>; il reconnaît cependant, dans une note ajoutée à la seconde section des Recherches, que certaines dispositions, qui constituent la vraie nature de l'homme, sont innées en lui.

Dans la troisième section, Hume appelle l'attention des philosophes sur l'association des idées, qu'il considère comme donnant lieu à beaucoup d'opérations intellectuelles, et comme exerçant une grande influence sur les passions et l'imagination. Il expose ensuite ce qu'il appelle ses doutes sur les

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 53.

opérations de l'entendement. « Tous les objets de la raison humaine, dit-il, peuvent être divisés en deux classes, les *relations des idées* et les *faits*. Les propositions de la première espèce sont indépendantes des choses et d'une vérité nécessaire; mais celles de la seconde espèce ne sont jamais tellement sûres que la fausseté de leurs contraires puisse toujours être démontrée. *Il est donc du plus haut intérêt de rechercher quelle est la nature de cette évidence qui nous garantit l'existence réelle de quoi que ce soit, au delà du présent témoignage de nos sens ou de nos souvenirs*<sup>1</sup>. » Selon Hume, cette partie de la philosophie a été peu cultivée, et il prétend à juste titre à l'originalité, si ce n'est quant à la question elle-même qu'il soulève, du moins quant à la manière dont il l'a posée et résolue.

Tous les raisonnements concernant des faits paraissent fondés sur la relation de *cause et d'effet*, puisque c'est par là seulement que nous pouvons aller au delà de l'évidence sensible, ou de celle qui résulte de nos souvenirs. Il faut donc rechercher comment nous venons à connaître la cause et l'effet. Hume *croit pouvoir affirmer*<sup>2</sup> que cette connaissance n'est point donnée *a priori*, mais qu'elle est le produit de l'expérience, que c'est uniquement par l'expérience que nous connaissons les lois de la nature. Tout ce que la raison peut faire à cet égard, c'est de ramener les causes particulières à des causes générales; mais pour ce qui est des causes premières, elles échappent à la science de l'homme, la connaissance cessant là où s'arrête l'expérience.

Se posant ensuite cette nouvelle question : *quel est le fondement de tous nos raisonnements d'après l'expérience?* Hume répond que, même après avoir acquis l'expérience du principe de causalité, les conclusions que nous fondons sur ce principe, ne peuvent être justifiées par aucun procédé

<sup>1</sup> Là même, p. 34.

<sup>2</sup> *I shall venture to affirm*. Là même, p. 35.



de l'entendement. Nous ne connaissons des objets que quelques qualités superficielles, et la puissance secrète de laquelle dépend leur action, nous échappe. Mais malgré cette ignorance des principes de la nature, nous présumons toujours que des qualités sensibles pareilles dépendent de principes cachés pareils, et que ceux-ci doivent par conséquent toujours être suivis des mêmes effets. Mais sur quoi est fondée cette présomption? Quel est le procédé de l'esprit qui le justifie? Il n'y a pas nécessité de conclure de la présence des mêmes qualités sensibles à la même puissance. Du moins faudra-t-il convenir qu'il y a là quelque chose qui n'est point fourni par l'expérience, qui vient de l'esprit, et qui a besoin d'explication. Hume déclare qu'il est impossible de rendre raison de ces conclusions du passé à l'avenir. Il défie les philosophes dogmatiques d'indiquer la proposition intermédiaire qui autorise l'entendement à conclure ainsi : « J'ai trouvé que tel objet a toujours été accompagné de tel effet; donc je prévois que d'autres objets semblables produiront nécessairement des effets pareils. » C'est en vain qu'on fera l'analyse de toute espèce de connaissance pour trouver un argument qui puisse amener la conclusion de la première de ces deux propositions à la seconde. Il y aurait de la folie à révoquer en doute l'autorité de l'expérience; mais il doit être permis de rechercher dans la nature de l'esprit le principe de cette autorité.

De causes semblables nous attendons des effets semblables : telle est la somme de tous nos raisonnements fondés sur l'expérience; mais ce qui prouve qu'il n'y a rien de rationnel dans ces conclusions, c'est que nous n'osons les tirer avec quelque confiance qu'après avoir vu se reproduire le même effet avec une certaine constance. Or, dans cette répétition fréquente du même phénomène, qu'y a-t-il de nouveau? Il n'y a rien de plus dans le dixième exemple que dans le premier, et rien de plus dans le centième que dans le dixième.

On a beau dire que nous nous autorisons de l'uniformité des effets à inférer une connexion nécessaire entre les qualités sensibles et les forces secrètes. La même question se reproduit toujours : sur quel argument se fonde cette induction? Tout rapport entre les qualités ou les apparences sensibles et les formes inhérentes aux choses nous échappe, et celles-ci ne peuvent être connues par l'expérience. Ainsi les conclusions des unes aux autres ne sont ni intuitives, ni démonstratives; elles ne sont fondées ni sur l'observation, ni sur le raisonnement : sur quoi donc se fondent-elles?

Hume, tout en avouant que peut-être une énumération plus exacte des sources de la connaissance amènerait une solution satisfaisante de cette immense difficulté, ne croit pas au succès d'une pareille entreprise. Cependant ce n'est pas encore le principe de causalité lui-même qui est en question, mais seulement son application à l'expérience. Admettre des forces, c'est admettre une puissance, et par conséquent des effets; mais il y a loin de là à la connaissance positive d'une connexion nécessaire entre un fait considéré comme cause et un autre fait considéré comme effet.

Après avoir ainsi donné pleine carrière à son scepticisme, Hume propose<sup>1</sup> ce qu'il appelle la solution sceptique de ses doutes. Qu'un homme, doué de toutes les facultés ordinaires, soit jeté tout à coup dans ce monde. Il verra tout d'abord une continuelle succession de phénomènes; mais il ne verra rien de plus; nul raisonnement ne pourra lui fournir l'idée de causalité. Mais plus tard, quand il aura vu souvent les mêmes phénomènes se reproduire dans les mêmes circonstances, bien qu'il ne trouve, ni dans les phénomènes ni dans la raison, rien qui l'autorise à conclure d'un fait à un autre fait, il ne laissera pas que de le faire avec une pleine confiance. Il faut donc qu'il obéisse, à son insu, à quelque principe

<sup>1</sup> Dans la section V.



qui le détermine. Ce principe, c'est l'*habitude*<sup>1</sup>. La constante conjonction de deux faits nous dispose, sans autre raison, à croire que l'un des deux sera toujours accompagné de l'autre. Tous les raisonnements fondés sur l'expérience sont donc uniquement le produit de l'habitude. Examinant ensuite la nature de cette croyance et de cette liaison d'habitude, Hume établit qu'on ne croit pas à des choses purement imaginaires, que la croyance étant involontaire doit naître d'une disposition naturelle de l'âme. Il ajoute que cette foi, qui n'est pas identique avec la conviction, le contraire de ce qu'elle admet pouvant également se concevoir, est pourtant une persuasion plus ferme que le sentiment qui accompagne les fictions de l'imagination.

Hume conclut qu'il y a une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées; l'habitude est l'admirable principe qui établit cette correspondance si nécessaire à la conservation de notre espèce. La nature, se défiant des trompeuses déductions de la raison, a voulu assurer un acte de l'esprit si vital par une sorte d'instinct, par une opération pour ainsi dire mécanique. Nous ne demanderons pas à Hume, sur quoi repose cette solution sceptique, si positive, et comment, après avoir nié le principe de causalité, il sait qu'il y a entre le système de nos idées, système dont ce même principe est le fondement, et le cours de la nature une harmonie préétablie? Nous dirons seulement que cet instinct dont il parle et qu'il place au-dessus du raisonnement, est une loi de la raison même, de cette nature raisonnable de l'homme, dont les lois *à priori* sont précisément l'objet de la critique de Kant.

Hume, au lieu de poursuivre l'analyse de l'entendement et de rechercher les lois générales de la conscience, s'applique exclusivement à ruiner le principe de causalité<sup>2</sup>. L'idée qui

<sup>1</sup> *The custom or habit*, p. 52.

<sup>2</sup> Dans la section VII du Traité cité.

domine en métaphysique, dit-il, est celle de puissance, de force, d'énergie, de connexion nécessaire. Il établit en principe, sans autre examen, qu'on ne peut penser une chose qu'autant qu'on l'a *sentie*<sup>1</sup>. Les idées complexes peuvent être définies, c'est-à-dire analysées, décomposées; mais pour expliquer les idées simples, il ne reste qu'à produire les impressions (*the original sentiments*), dont ces idées sont les copies. Or où trouver l'original ou l'impression sensible qui produit l'idée simple de *puissance* ou d'*énergie*? Cette puissance, nous ne la voyons pas dans les objets extérieurs, puisque nous n'y voyons rien qui lie nécessairement la cause et l'effet, rien, par conséquent, qui puisse nous suggérer l'idée de causalité. C'est à tort que Locke a fait dériver cette idée du raisonnement; de son propre aveu, nul raisonnement ne peut nous fournir une idée simple nouvelle, originale.

Cette même idée ne nous est pas donnée non plus dans le sens intime, car elle n'est la copie d'aucune impression interne. On prétend, il est vrai, que nous avons le sentiment de notre propre puissance, de la force de notre volonté. Examinons cette assertion. Nous voyons le corps obéir à la volonté, mais non le moyen par lequel cette action s'opère, et nous ne la comprenons pas plus que nous ne concevrons la faculté de transposer des montagnes par la seule pensée, si cela était possible. Il n'y a donc rien là dont l'idée de pouvoir soit l'expression. Au moins, dit-on, avons-nous le sentiment de l'effort (*nisus*) que nous faisons. Mais l'effort n'est pas la puissance, et il n'y a aucune connexité visible entre le sentiment de l'effort et un effet quelconque.

<sup>1</sup> Il est évident que cette proposition suppose ce qui est en question, à savoir que la raison ne peut trouver en elle-même la matière d'une idée; ensuite, en admettant cette supposition, elle suppose en même temps la vérité *à priori* du fameux *ex Nihilo nihil*, c'est-à-dire du principe même de la causalité: c'est dire qu'il faut que l'objet de l'idée soit donné, parce qu'il n'y a point d'*effet sans cause*.



L'action de la volonté sur le cours des idées par la réflexion ne peut pas non plus nous fournir l'idée réelle de la force. Pour reconnaître une puissance, il faut connaître à la fois la cause et l'effet, et le rapport de l'une à l'autre. Or nous ne connaissons ni la nature de l'âme, ni celle des idées, ni le moyen par lequel l'âme les produit.

C'est donc en vain, continue Hume, que nous avons recherché l'original de l'idée de puissance, ou de connexion nécessaire : les phénomènes, externes ou internes, semblent donc entièrement séparés les uns des autres<sup>1</sup>, se succédant au hasard, sans lien nécessaire. Ils paraissent joints les uns aux autres, juxtaposés, mais non liés et unis entre eux<sup>2</sup>.

Or, l'idée de puissance n'étant fondée ni sur la sensation, ni sur le sentiment intime, les mots qui l'expriment sont tout à fait vides de sens, ou bien il faut en rechercher l'origine ailleurs. Ayant vu qu'un même phénomène est toujours suivi d'un autre fait, constamment le même, nous nous sommes habitués à les lier indissolublement dans l'imagination. Le sentiment de cette connexion est la source de l'idée de puissance ou de connexion nécessaire. Mais cette connexion n'existe réellement que dans nos pensées, et c'est ainsi que cette idée capitale, l'unique fondement de nos raisonnements relatifs aux faits, n'est que le produit de l'imagination, de l'association des idées.

Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié la philosophie de Kant pour répondre aussitôt à Hume, d'après sa propre méthode, que cette liaison imaginaire et d'habitude peut bien être prise pour une liaison réelle entre deux phénomènes, mais non donner l'idée de puissance et de causalité; que pour établir ainsi entre les phénomènes un rapport de causalité, parce qu'il existe entre les idées qui les représentent un rapport de succession, il faut avoir déjà dans l'esprit

<sup>1</sup> Entirely loose and separate.

<sup>2</sup> Conjoined but never connected.

l'idée de puissance, de connexion nécessaire. Enfin que, si l'expérience ne peut fournir cette idée, force est de reconnaître une autre source de concepts que les sens ou le sentiment, des concepts qui sont *à priori*, bien que ces concepts ne se réalisent et ne trouvent leur application que dans l'expérience.

On trouve dans la douzième section de l'ouvrage de Hume des aperçus qui ont dû vivement frapper Kant. Descartes recommande de commencer par un doute universel, qui atteint à la fois les opinions reçues et les facultés même de l'esprit. Pour dissiper ce doute, il pose un principe originel et d'une vérité absolue. Mais, selon Hume, si l'on admet ce doute, il est impossible de trouver un principe qui ait cette prérogative plutôt que telle autre proposition d'une évidence immédiate, et s'il y en avait un qui eût ce caractère, on ne pourrait en faire usage qu'en se confiant à ces mêmes facultés dont la véracité a été mise en question.

Il y a, dit Hume, un scepticisme plus profond : c'est celui qui est le résultat de la science même, et qui consiste à douter absolument de la véracité des facultés intellectuelles, ou du moins à les déclarer incapables d'arriver à des résultats certains quant aux questions spéculatives.

Les hommes sont naturellement portés à se confier entièrement au témoignage de leurs sens, et à admettre d'instinct la réalité d'un monde extérieur. Mais il suffit de la plus légère réflexion pour détruire cette confiance naturelle, et pour comprendre que ce ne sont jamais les objets eux-mêmes, mais seulement leurs perceptions qui sont présentes à l'esprit, copies changeantes et fugitives d'existences uniformes et permanentes. L'évidence des sens ne peut donc pas être acceptée immédiatement; elle a besoin de se justifier. Or, par quel argument prouvera-t-on que les perceptions sensibles sont produites en nous par des objets extérieurs, si différents par leur nature de leurs prétendues images, et non par toute



autre cause? L'expérience ici ne prouve rien, puisqu'elle est elle-même en question. Invoquera-t-on la véracité de la divinité pour établir celle de nos sens et de nos instincts? Mais ce n'est pas d'elle qu'il s'agit.

L'idéalisme vient encore en aide au scepticisme. Il est constant que toutes les qualités sensibles des objets sont *secondaires*, et n'existent pas dans les objets mais ne sont que des perceptions de l'esprit. S'il en est ainsi des qualités secondaires, il en sera de même des qualités dites *primaires* de l'étendue et de la solidité. Celles-ci, en effet, sont également des perceptions sensibles, et par conséquent sujettes au même doute. Il est absurde de dire que ces qualités premières sont le produit de l'abstraction, car une étendue qui n'est ni tangible ni visible, ne saurait se concevoir. Par ce dernier argument et d'autres encore, Berkeley a rendu au scepticisme qu'il combattait, plus de services que nul sceptique de profession. Ces arguments n'admettent point de réplique et cependant ne produisent pas la conviction<sup>1</sup>.

Les vérités de pur raisonnement ne sont pas plus à l'abri du scepticisme que celles qui se fondent sur l'expérience sensible. Quoi de plus clair en apparence que les idées de *temps* et d'*espace*, et néanmoins ces idées, par une suite de raisonnements nécessaires, produisent des propositions qui révoltent le bon sens plus que les dogmes les moins naturels. Ainsi l'on dit qu'une quantité infiniment plus petite qu'aucune quantité donnée, renferme des quantités infiniment plus petites qu'elle-même, et ainsi à l'infini. Rien n'est plus exact que les raisonnements relatifs aux propriétés du cercle et des triangles, et néanmoins ne semble-t-il pas absurde d'admettre que l'angle de contact entre le cercle et sa tangente est infiniment plus petit qu'un angle rectiligne quelconque, que cet angle de contact devient toujours plus petit à mesure que vous élargissez le diamètre du cercle, enfin que l'angle

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 173.

de contact entre d'autres lignes courbes et leurs tangentes est infiniment plus petit que celui entre un cercle et sa tangente?

Les objections sceptiques contre l'évidence *morale* ou les raisonnements qui concernent les faits, sont ou *populaires* ou *philosophiques*. Les premières sont en général celles de l'ancien pyrrhonisme; elles sont faibles pour la plupart. Les objections philosophiques, qui reposent sur des recherches plus profondes, attaquent la philosophie expérimentale jusque dans sa base, en démontrant que le principe de causalité ne se fonde que sur l'habitude, sur l'imagination, ou sur un instinct de la nature.

Il y a un scepticisme plus modéré, plus raisonnable et plus utile : c'est celui de la nouvelle Académie; c'est un doute tempéré par le sens commun. Il inspire la modestie et la réserve, et sert de contrepoids au règne d'un dogmatisme absolu et intolérant. Un sentiment profond de la force de ses objections engagera les philosophes à renfermer leurs recherches dans de justes limites; et leur fera comprendre qu'une véritable philosophie ne saurait aller au delà des choses de la vie commune et de l'expérience de tous les jours. Les seuls objets de la démonstration sont la quantité et les nombres : hors de là, il n'y a que sophismes et illusion. Toutes les parties qui composent les quantités et les nombres, sont parfaitement *similaires*, et ont entre elles des rapports que l'on peut faire ressortir par des termes moyens. Toutes les autres idées au contraire sont différentes les unes des autres, et tout ce que nous pouvons faire à leur égard, c'est d'en observer la diversité, et de dire qu'une chose n'est pas une autre. Tout se réduit à en donner des définitions exactes. On peut démontrer un théorème de géométrie; mais pour faire comprendre qu'il y a injustice à violer la propriété, il suffit de bien définir les termes.

Toutes les autres recherches regardent uniquement des



faits, et ceux-ci ne se démontrent point. Tout ce qui est, pourrait n'être pas, et la non-existence d'une chose quelconque se conçoit tout aussi bien que son existence. Il n'y a donc rien de nécessaire dans les propositions qui affirment des faits. Quant à la théologie, elle n'est fondée en raison qu'autant que l'expérience y a quelque part; son fondement le plus solide, c'est la foi. La morale et la critique sont moins du ressort de l'entendement que de celui du goût et du sentiment. Hume finit par déclarer que tout ouvrage de philosophie qui ne renferme ni des raisonnements relatifs aux quantités et aux nombres, ni des raisonnements fondés sur l'expérience, n'est qu'un tissu de sophismes ou d'illusions, et mérite de partager le sort des livres du triste héros de Cervantès.

Telle est la substance d'un des ouvrages les plus curieux de la philosophie du dix-huitième siècle, très-remarquable en lui-même, plus remarquable par l'influence qu'il a exercée sur la marche ultérieure de l'esprit humain. Destiné par son auteur à ruiner à jamais, non pas seulement la philosophie spéculative, mais la philosophie expérimentale elle-même, c'est lui qui inspira au philosophe de Königsberg l'idée de cette critique, par laquelle commença le mouvement le plus hardi et le plus fécond des temps modernes. Ce fut d'abord moins pour combattre la pensée de Hume que pour la rectifier et la compléter, que Kant entreprit sa Critique, afin de vaincre à la fois le scepticisme et le dogmatisme absolus, ainsi que l'idéalisme, l'allié involontaire du scepticisme, et le réalisme aveugle, et de sauver d'un commun naufrage, en s'élevant au-dessus de l'un et de l'autre, l'empirisme de Locke et l'intellectualisme de Leibnitz. « Tout, dans la connaissance humaine, commence par l'expérience, mais tout ne tire pas son origine de l'expérience, » telle est la première proposition de la *Critique de la raison pure*, et tel en est aussi le résultat général.

## CHAPITRE III.

## LES PROLÉGOMÈNES.

Quoique les *Prolégomènes*<sup>1</sup> aient paru deux années après la *Critique de la raison pure*, nous croyons devoir en donner l'analyse avant que d'aborder celle-ci, cet ouvrage ayant surtout pour objet de faciliter l'intelligence de la Critique. Il reproduit analytiquement, dit Kant<sup>2</sup>, ce qui a dû être présenté dans la critique selon la méthode synthétique.

Quel est le caractère propre de toute connaissance métaphysique? Une pareille connaissance est-elle possible? Qu'est-ce qu'une connaissance rationnelle pure, et comment est-elle possible? Telles sont les trois questions générales et préliminaires traitées dans les *Prolégomènes*.

## § 1.

*Du caractère propre de toute connaissance métaphysique.*

Le caractère particulier d'une science se détermine d'après son objet, sa source, sa forme. Or, quant à la source de la métaphysique, il est évident qu'elle n'est pas tirée de l'expérience, ni de l'observation externe, qui fournit la physique, ni de l'observation interne, qui produit la psychologie expérimentale. La métaphysique étant connaissance *à priori*, sa source est dans l'entendement pur, la raison pure.

La métaphysique doit donc se composer tout entière de jugements *à priori*, c'est-à-dire indépendants de toute expérience. Les jugements sont de deux espèces : ils sont ou *analytiques* ou *synthétiques*. Les premiers sont purement explicatifs, leurs attributs n'énonçant rien qui ne soit impli-

<sup>1</sup> OEuvres, t. III.<sup>2</sup> Là même, p. 14.



citement renfermé dans le sujet. Leur principe logique est la loi de contradiction<sup>1</sup>, en ce qu'il impliquerait de refuser à un sujet un attribut qui fait essentiellement partie de sa compréhension. Les jugements synthétiques ajoutent à la connaissance, en ce qu'ils énoncent du sujet un attribut qui n'est pas implicitement renfermé dans la notion donnée. Pour les former, il ne suffit plus du seul principe de contradiction.

Il y a des jugements synthétiques à *posteriori*, et il en est qui sont à *priori*, ayant leur source dans l'entendement pur. Les jugements d'expérience sont toujours synthétiques dans leur origine. Un jugement analytique est à *priori*, en ce sens que pour le porter je n'ai plus nul besoin de consulter l'expérience.

Les jugements mathématiques sont tous synthétiques, proposition importante qui a jusqu'ici échappé aux analystes de la raison. De plus, les jugements qui constituent les mathématiques pures, sont toujours à *priori*, en tant qu'ils sont nécessaires, le caractère de la nécessité manquant à toute proposition fondée sur l'expérience.

## § 2.

*La métaphysique, en général, est-elle possible?*

Ce qui distingue les mathématiques pures de toute autre connaissance à *priori*, c'est qu'elles ne procèdent pas par l'analyse, mais par la construction des notions, et qu'elles sont toutes synthétiques. Voilà ce que Hume n'a pas vu; il croyait les mathématiques toutes composées de propositions analytiques et fondées uniquement sur le principe de l'identité. Sans cette erreur, il les aurait comprises dans ses recherches sur l'origine des idées rationnelles, et il ne se serait

<sup>1</sup> Le *principium contradictionis* de l'École de Leibnitz.

pas borné au seul principe de causalité. Alors aussi il n'aurait pas prétendu borner la philosophie à la seule expérience, puisqu'il n'aurait pu en déduire les axiomes des mathématiques pures, et la bonne compagnie où se serait trouvée la métaphysique, l'aurait préservée sans doute des outrages dont il l'accable.

Si Hume, dit Kant, avait compris cette analogie des mathématiques et de la métaphysique, il aurait été probablement amené à des considérations semblables à celles-ci; seulement, ajoute-t-il, elles auraient infiniment gagné à être présentées par lui.

Les propositions véritablement métaphysiques sont toutes synthétiques et à *priori*, l'analyse n'y intervient que comme un moyen. Ainsi, par exemple, cette proposition : « toute substance est constante et invariable, » est essentiellement métaphysique et synthétique, tandis que cette autre : « la substance est ce qui n'existe que comme sujet, » ne fait partie de la métaphysique que comme explication.

Le dogmatisme ne nous apprend rien, et le scepticisme ne nous donne pas même le repos d'une ignorance raisonnée et résignée. Il ne reste donc que la critique de la raison, qui aura d'abord à examiner cette question : *une connaissance métaphysique est-elle en général possible?* C'est pour répondre à cette question que, remontant aux sources de toute science, Kant a cherché à déterminer, dans la *Critique de la raison pure*, les éléments et les lois de l'activité propre de l'entendement, de la raison indépendante de toute donnée extérieure.

Il y a des connaissances évidemment synthétiques et à *priori*, qui constituent les mathématiques et la physique pures. Il ne s'agit donc plus d'examiner si elles sont possibles, mais comment elles le sont. Du principe de leur possibilité résultera celle des autres connaissances à *priori* qui sont en question.



## § 3.

*Comment la connaissance rationnelle pure est-elle possible?*

Rien de plus facile que de concevoir la possibilité des propositions analytiques, qui se fondent uniquement sur le principe de l'identité, et celle des propositions synthétiques *à posteriori*, l'expérience n'étant elle-même qu'une synthèse de perceptions. Reste donc à expliquer la possibilité des propositions *synthétiques à priori*, laquelle repose sur un tout autre principe que celui de l'identité.

Comment sont possibles des connaissances *à priori*, ou, comme s'exprime Hume, une notion étant donnée, comment sera-t-il possible, indépendamment de l'expérience, d'y joindre une autre idée attributive, qui n'y soit pas implicitement comprise et qui néanmoins lui appartienne nécessairement? Voilà la question capitale, de la solution de laquelle dépend le sort de la métaphysique. Or la solution complète et systématique de cette question est l'objet de la philosophie *transcendantale*, qui est exposée dans la *Critique de la raison pure*.

La question générale peut se subdiviser en quatre questions particulières : 1<sup>o</sup> *Comment les mathématiques pures sont-elles possibles?* 2<sup>o</sup> *Comment est possible la physique pure?* 3<sup>o</sup> *Comment est possible la métaphysique en général?* 4<sup>o</sup> *Comment est-elle possible comme science?*

1. *Comment sont possibles les mathématiques pures.*

Voici une science d'une entière certitude, nécessaire dans toutes ses propositions, indépendante de l'expérience, par conséquent *à priori*, et toute synthétique. Il y a donc en nous une faculté de connaître *à priori*, dont il faut rechercher le principe et la nature. Les mathématiques se composent de propositions *intuitives*, tandis que la philo-

sophie ne renferme que des propositions *discursives*. Les mathématiques reposent sur une intuition pure ou *à priori*, dans laquelle les notions sont données et par laquelle elles les construisent. Mais n'y a-t-il pas contradiction à admettre une *intuition à priori*? L'intuition est une *représentation*<sup>1</sup>, telle qu'elle ne semble pouvoir être fournie que par la présence de son objet. Une *intuition à priori* paraît donc impossible, et il faut examiner comment l'intuition de l'objet peut en précéder la présence.

Si nous avons la prétention de voir les choses telles qu'elles sont en soi, une intuition *à priori* ne pourrait avoir lieu; car ce qui est dans un objet, je ne puis le connaître que par lui-même. Il n'y a donc qu'un moyen d'expliquer l'intuition *à priori*: c'est de dire qu'elle ne renferme autre chose que la forme de la sensibilité, forme qui est antérieure dans le sujet à toutes les impressions sensibles. Je sais *à priori* que les objets sensibles ne peuvent faire impression sur moi que selon la forme de ma sensibilité. De là je conclus que les propositions qui se rapportent uniquement à cette forme de l'intuition sensible, sont possibles *à priori*, et réciproquement que des intuitions *à priori* ne peuvent se rapporter qu'à des objets sensibles.

Il résulte de là que nous ne pouvons connaître ces objets que tels qu'ils nous apparaissent, selon les formes de la sensibilité, et non tels qu'ils sont en soi: ce n'est qu'à cette condition que des propositions synthétiques sont possibles *à priori*.

L'espace et le temps sont les intuitions qui servent de base aux mathématiques pures. Or, ces idées sont des intuitions

<sup>1</sup> Nous nous servirons de ce mot pour traduire l'allemand *Vorstellung*, comme synonyme d'idée dans son acception la plus générale. On doit entendre ici par *représentation* le résultat immédiat de l'intuition actuelle: c'est dans ce sens que le dictionnaire définit l'idée en général: représentation d'une chose dans l'esprit.



pures, *à priori*; car en retranchant de l'idée sensible d'un corps tout ce qui est *empirique*<sup>1</sup>, c'est-à-dire, tout ce qui appartient à la sensation immédiate, il reste toujours les concepts simples de temps et d'espace; ils ne nous sont pas donnés par les sens, ils sont donc en nous *à priori*. Mais de cela même que le temps et l'espace sont des intuitions pures, il s'ensuit que ce sont de simples formes de la sensibilité, et par là même les formes nécessaires de toute connaissance sensible.

Ainsi se trouve résolue la première question. Les mathématiques pures ne sont possibles, comme connaissance synthétique *à priori*, que parce qu'elles ne se rapportent qu'à des objets sensibles, dont l'intuition *empirique* a pour base une intuition pure, laquelle n'est autre chose que la simple forme de la sensibilité, forme antérieure à l'apparition réelle des objets, puisque ce n'est que par elle que celle-ci devient possible.

## II. Comment est possible la physique pure.

La nature est l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée par des lois générales. Si par nature on entendait l'existence des choses en soi, nous ne pourrions la connaître ni *à priori*, ni *à posteriori*; ni *à priori*, parce que la réalité des choses ne se règle pas sur notre esprit; ni *à posteriori*, parce que l'expérience ne saurait nous faire connaître les lois nécessaires des choses, les connaissances expérimentales n'ayant pas le caractère de la nécessité.

Néanmoins nous sommes en possession d'une physique pure, qui reconnaît des lois *à priori* et nécessaires. Ce n'est

<sup>1</sup> Ce mot est nécessaire quoique nouveau. On ne pourrait le rendre utilement par *sensible* ou par *expérimental*. Selon Kant, tout n'est pas *empirique* dans les idées sensibles, dans les connaissances expérimentales, puisqu'aux éléments fournis par les objets, il se joint un élément tiré du sujet sensible.

pas que la physique générale ne renferme des notions en partie tirées de l'expérience, telles, par exemple, que celles de *mouvement*, d'*impénétrabilité*, d'*inertie*, etc.; mais elle contient aussi des principes universels et nécessaires et, par conséquent, *à priori*, tels que ceux-ci : *la substance demeure invariable; tout phénomène est déterminé par une cause, d'après des lois constantes*. Ce sont là des lois de la nature, reconnues *à priori* et qui constituent une *physique pure*. Or comment est-elle possible?

Considérée quant à sa matière (*materialiter*), la nature est l'ensemble de tous les objets de l'expérience; considérée quant à sa forme, la nature est la légalité nécessaire des objets de l'expérience. Or, si nous demandons comment la légalité nécessaire des choses peut être connue *à priori*, il ne s'agit pas de rechercher les règles de l'observation d'une nature donnée, règles qui déjà supposent l'expérience, ni de surprendre en quelque sorte les secrets de la nature par l'expérimentation; il s'agit de montrer comment les conditions *à priori* de la possibilité de l'expérience sont en même temps les sources de toutes les lois générales de la nature.

Remarquons d'abord que dans les jugements d'expérience, qui constituent la science expérimentale, tout n'est pas *empirique*, ou fourni par les objets au moyen des sens; il s'y joint des concepts qui ont leur source dans l'entendement pur, concepts *à priori* par lesquels l'expérience devient seulement possible.

Kant distingue des *jugements d'expérience*, qui ont une valeur *objective*, et des *jugements de simple perception*, qui n'ont qu'une valeur *subjective*. Tous nos jugements sont d'abord de simples assertions, jugements de perception, et ce n'est qu'après coup que nous les rapportons à un objet, à l'aide de certains concepts qui sont *à priori* dans l'entendement. C'est par là qu'ils acquièrent une valeur objec-



tive. Cette objectivité d'un jugement d'expérience en suppose la nécessité et l'universalité. L'objet en soi ne nous en demeure pas moins inconnu, et cette nécessité des jugements d'expérience ne repose que sur l'universalité des conditions à *priori* auxquelles seulement l'expérience est possible.

En faisant l'analyse de l'expérience, on trouve qu'elle est le produit commun des sens et de l'entendement, de l'intuition ou de la perception sensible et du jugement subordonné à quelque concept qui est à *priori* dans l'entendement. Par exemple cette proposition : *quand le soleil donne sur une pierre, celle-ci s'échauffe*, est un simple jugement de perception, qui n'a pas le caractère de la nécessité, quelque souvent que cette perception se reproduise; mais si je dis : *le soleil échauffe la pierre*, alors à la simple perception se joint la notion de cause, qui établit un lien nécessaire entre l'idée de *lumière du soleil* et celle de *chaleur*, et c'est par là que le jugement devient objectif et universel : la perception devient expérience.

Quand on soumet à l'analyse les jugements synthétiques, en tant qu'ils passent pour objectifs, on trouve qu'ils ne se composent jamais de perceptions seules, et qu'ils seraient impossibles si, aux matériaux fournis par l'intuition, ne se joignait une notion pure à laquelle ceux-ci sont subordonnés.

Pour exposer la théorie de la possibilité de l'expérience, en tant qu'elle repose sur des concepts de l'entendement à *priori*, il faut faire le tableau complet de toutes les formes logiques du jugement, auxquelles ces concepts à *priori* correspondent<sup>1</sup>.

Il ne s'agit pas de rechercher comment l'expérience vient à se former — cette recherche est du domaine de la psychologie expérimentale —; mais bien quels en sont les éléments

<sup>1</sup> On trouvera ce tableau, ainsi que celui des catégories, auquel il sert de base, dans l'analyse de la *Critique de la raison pure*.

constitutifs. L'expérience va au delà des intuitions et de leur synthèse logique, et y ajoute quelque chose par quoi les jugements, de subjectifs qu'ils étaient, deviennent objectifs et nécessaires. Ce qui est ainsi ajouté à la matière *empirique* est le concept à *priori* correspondant à la forme logique du jugement.

La fonction des sens, dit Kant en résumant ce qui précède, est de voir et de sentir; celle de l'entendement est de penser. Penser c'est réunir des *représentations* dans la conscience; penser c'est juger. Les *moments* ou les formes logiques des jugements sont autant de manières possibles de réunir des représentations ou des idées dans la conscience. A ces formes correspondent autant de notions à *priori* ou de catégories, qui fournissent autant de principes à la synthèse nécessaire des représentations dans la conscience, c'est-à-dire des principes de jugements objectifs et nécessaires. Ainsi, par exemple, il y a des jugements *hypothétiques*; or, à ces jugements correspond la notion de *cause*, qu'ils supposent, et qui fournit le principe de causalité.

Des jugements qui sont la condition de toute synthèse, sont des *règles*. En tant qu'elles présentent la synthèse comme nécessaire, ces règles sont à *priori*, et en tant qu'elles ne peuvent pas être déduites d'autres propositions, ce sont des *principes*; les concepts purs de l'entendement sont les *principes à priori* de toute expérience possible.

Ces principes sont en même temps les lois générales de la nature, qui peuvent ainsi être reconnues à *priori*. De cette façon se trouve résolue notre seconde question. Les diverses formes logiques du jugement et les notions pures qui leur servent de base, fournissent les principes à *priori* de toute l'expérience, et avec le système logique est identique le système de la nature, la physique pure, qui est le fondement de la physique expérimentale.

Ici Kant s'applique à résoudre incidemment le doute de



Hume au sujet du principe de causalité<sup>1</sup>. Il revient sur cette déduction dans la Critique. Ici il suffira de dire qu'il trouve l'origine de ce principe dans la forme des jugements hypothétiques. Dans la forme de ce genre de propositions est donné *à priori* le rapport de deux termes, dont l'un est l'antécédent ou le principe et l'autre le conséquent ou la conséquence. Le premier correspond à l'idée de *cause*, le second à celle d'*effet*. De son côté, l'observation, en nous montrant que tel phénomène est constamment suivi de tel autre, nous fournit l'occasion d'appliquer le principe de ce rapport. On conçoit donc parfaitement la notion de cause comme nécessaire pour constituer l'expérience, encore que l'on ne comprenne pas comment une chose peut être une cause, l'idée de cause n'apparaissant dans aucun objet<sup>2</sup>.

Cette déduction du principe de causalité restituée à la fois aux concepts purs, aux catégories, leur origine *à priori*, et aux lois générales de la nature leur valeur comme lois de l'entendement, en en bornant toutefois l'usage aux seuls objets de l'expérience, mais de telle sorte qu'elles ne relèvent pas de l'expérience et que l'expérience relève d'elles. Le résultat de toutes ces recherches sera celui-ci : les principes synthétiques *à priori* ne sont autre chose que les principes de l'expérience possible; ils ne peuvent pas s'appliquer aux choses en soi, aux intelligibles, mais seulement aux phénomènes, objets de l'expérience<sup>3</sup>. La Critique n'exclut pas les *noumènes* proprement dits, ni les choses en soi, parce qu'il faut bien admettre quelque chose qui serve de fondement aux phénomènes; mais elle déclare qu'on ne peut pas les connaître, parce que les intuitions pures et les concepts purs ne s'appliquent qu'aux choses sensibles.

<sup>1</sup> Prolégomènes, §§ 27 et 28. Nous donnons la traduction de ce passage important sous la note IX.

<sup>2</sup> Là même, § 29.

<sup>3</sup> Là même, § 30.

Sans doute un puissant attrait nous porte vers les régions des choses intelligibles, et nous sollicite à y faire usage des notions pures. Non-seulement les idées de *substance*, de *force*, d'*action*, etc., sont indépendantes de l'observation; elles ont de plus un caractère de nécessité étranger aux données de l'expérience. C'est pour cela qu'on a toujours été tenté de les étendre au delà, et que la *Critique* s'est si longuement occupée à établir que les principes *à priori*, malgré leur origine, ne peuvent s'appliquer qu'au monde phénoménal. On peut pardonner à l'imagination d'élever son vol jusque dans les régions transcendantes; mais que la raison, qui doit gouverner l'imagination, s'aventure ainsi, c'est ce qu'il faut empêcher. Dans le monde intelligible l'entendement ne peut que s'égarer. Pour réprimer ces écarts de la raison spéculative, il ne suffit pas de lui rappeler, comme le fait vainement le scepticisme depuis deux mille ans, combien sont difficiles les questions qu'elle prétend résoudre, dans quelles contradictions l'esprit humain s'est engagé en en poursuivant la solution : la raison ne cessera de se livrer à ces vaines tentatives, tant que la connaissance d'elle-même ne sera pas devenue une véritable science, et tel est l'objet de la *Critique* ou de la philosophie *transcendantale*<sup>1</sup>.

La question la plus élevée de cette philosophie est celle-ci : *Comment la nature elle-même est-elle possible?* et cette question en renferme deux autres :

1° Comment la nature est-elle possible *matériellement*, c'est-à-dire, comme objet de l'intuition, comme ensemble de phénomènes, ou comment sont possibles l'*espace* et le *temps*, et ce qui les remplit? Kant répond : au moyen de la nature même de notre sensibilité, selon la manière dont nous sommes affectés par les objets. Cette réponse se trouve motivée dans la partie de la Critique qui est intitulée *Esthétique transcendante*.

<sup>1</sup> Prolégomènes, § 33.



2° Comment la nature est-elle possible *quant à la forme*, c'est-à-dire, comme ensemble des lois sous lesquelles doivent se classer les phénomènes pour former le système de l'expérience? Elle n'est possible qu'au moyen de la nature même de notre entendement, par lequel toutes les perceptions sensibles sont rapportées à la conscience, et par lequel l'expérience devient seulement possible. Cette question est traitée dans cette partie de la Critique qui porte le nom de *Logique transcendante*.

Quant aux lois même de la sensibilité et de l'entendement, elles échappent à toute analyse ultérieure. Il y a des lois de la nature que nous ne pouvons connaître que par l'observation; mais la nature en général ne peut être connue par l'expérience, celle-ci n'étant elle-même possible que par les lois de l'entendement.

Ainsi les principes *à priori*, qui sont la condition de toute expérience, sont les lois générales de la nature. La nature est un système de phénomènes, c'est-à-dire, de représentations qui sont en nous, et les rapports qui unissent les phénomènes entre eux, ne sont autre chose que les rapports qui les unissent dans la conscience. Ce qui prouve que les lois générales de la nature sont les lois même de l'entendement, c'est que nous les connaissons *à priori*, et que l'expérience, loin de les donner, n'est donnée que par elles. Cet accord nécessaire des principes de toute expérience avec les lois de la nature, ne peut provenir que de l'une de ces deux causes: ou ces lois sont tirées de la nature au moyen de l'observation, ce qui est impossible, puisque, en tant que nécessaires, elles sont *à priori*; ou bien la nature, quant à ses lois générales, est déduite elle-même des lois qui rendent l'expérience possible. Il est donc vrai, en mettant à part les lois empiriques, qui sont fondées sur les perceptions, que l'entendement ne tire pas ses lois de la nature, mais qu'il lui prescrit les siennes<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Prolégomènes, § 37.

### III. Comment est possible la métaphysique en général.

La métaphysique est seule intéressée directement à ces recherches, les mathématiques ayant pour elles l'évidence qui leur est propre, et qui en garantit suffisamment la certitude, et la physique pure, bien qu'elle soit *à priori*, ayant l'expérience pour appui.

Outre les notions de la physique pure, la métaphysique fait encore usage de concepts rationnels purs, dont la réalité objective ne peut jamais être confirmée par l'expérience, et ce sont précisément ces concepts qui constituent la partie essentielle de la métaphysique. La *déduction* ou la preuve de leur légitimité est donc indispensable. Ce que les catégories sont dans l'entendement, les concepts rationnels, que Kant appelle *Idées*, le sont dans la raison. Ces *idées* y sont *à priori*, en puissance du moins: ce sont des concepts nécessaires, mais sans objet dans l'expérience<sup>1</sup>.

Cette distinction entre les *idées* et les *catégories* est fondamentale pour déterminer la nature de la métaphysique, et, en l'établissant la première, la critique a mieux servi cette science que toutes les vaines tentatives faites avant elle par le dogmatisme.

Je me suis appliqué avant tout dans la *Critique*, dit Kant<sup>2</sup>, non-seulement à distinguer avec soin les diverses manières de connaître, mais encore à déduire toutes les notions de chacune de leurs sources respectives, afin d'en déterminer l'usage, et surtout à faire, d'après des principes sûrs, l'énumération et la classification complète des concepts *à priori*... Après avoir trouvé l'origine des *catégories* dans les quatre formes du jugement, il m'a paru naturel de rechercher l'origine des *Idées* dans les trois fonctions du raisonnement.»

<sup>1</sup> Prolégomènes, § 40.

<sup>2</sup> Là même, § 43.



Or, quant à leur forme, les raisonnements sont ou *catégoriques*, ou *hypothétiques*, ou *disjonctifs*. Nous verrons dans la Critique comment Kant déduit de ces trois formes logiques : 1° l'idée du sujet complet ou de substance, ou l'idée de l'âme ; 2° l'idée de la série complète des conditions, ou l'idée de l'univers ; 3° l'idée de l'ensemble complet du possible, de toute réalité, ou l'idée de Dieu, comme l'être parfait. De là la psychologie, la cosmologie, la théologie de l'ancienne métaphysique, dont Kant fera l'examen dans la *dialectique* de la Critique de la raison pure.

Les *idées*, nées du besoin de la raison de s'élever jusqu'à l'absolu ou à l'inconditionné, ne sont d'aucun usage dans le système de l'expérience. Que l'âme soit une substance simple ou non, cela importe peu à la psychologie expérimentale ; les *idées* cosmologiques ne peuvent servir à l'explication d'aucun phénomène du mécanisme universel, et l'idée de Dieu ne peut pas entrer comme élément dans la science physique. Ces idées ont donc une tout autre fin. Jointes aux catégories, elles tendent au delà de l'expérience. Mais, comme il ne saurait y avoir de contradiction entre la nature de la raison et celle de l'entendement, loin de pouvoir porter le trouble dans le système expérimental, la raison, comme faculté des idées, doit contribuer à le rendre plus parfait. Les idées ne se rapportent pas à des objets qui soient au delà de toute expérience, et il résultera de la Critique que la raison s'applique en vain à en démontrer la réalité. Leur destination est de fournir au système de l'expérience des principes ou des règles qui tendent à réduire la connaissance à l'unité absolue.

On a vu que la raison est toujours tentée d'appliquer les catégories à des êtres purement intelligibles. Tendant à l'absolu, elle pousse l'entendement hors de ses limites, et alors celui-ci se représente les objets de l'expérience dans une série infinie, et cherche à rattacher à des êtres intelli-

gibles la chaîne des phénomènes et des conditions sensibles. C'est de cette tendance vers l'absolu et vers l'unité systématique de la connaissance que naissent les *idées transcendantes*, dont la raison ne peut être retenue de faire un usage transcendant que par la critique.

Nous ignorons le sujet ou le *substratum* des substances, ou ce qui en subsiste quand on a fait abstraction de leurs modes et des accidents. La substantialité nous échappe. C'est une simple *idée*, et c'est à tort qu'on prétend la connaître comme un objet réellement donné. Il n'y a point de sujet absolu dans l'expérience, et la substantialité nous échapperait encore alors même que toute la nature nous serait dévoilée. Toutes les qualités réelles des corps ne sont que des modes, des accidents ; l'impénétrabilité elle-même n'est que l'effet d'une force dont le sujet nous est inconnu.

Il semble, à la vérité, que le sujet pensant, le moi, s'offre à nous comme substantialité, puisqu'il est impossible de le considérer comme l'attribut d'un autre sujet, et le *sujet absolu* nous paraît ainsi donné dans la conscience. Mais en réalité le moi désigne seulement l'objet du sens interne, et s'il n'est pas l'attribut d'une autre chose, il n'est pas non plus la notion déterminée d'un sujet absolu, mais seulement la réunion dans un sujet inconnu des phénomènes internes. Ensuite, quand même on qualifierait de substance le sujet pensant, cette notion demeurerait entièrement vide et sans valeur, si l'on n'en pouvait démontrer la persistance ou l'immutabilité. Or cette qualité ne peut être déduite *à priori* de la notion d'une substance, comme d'une chose en soi, mais seulement quant aux phénomènes qui passent et changent. La vie étant la condition subjective de toute expérience, on ne peut conclure de la substantialité de l'âme qu'à son identité pendant la vie, ce qui n'est pas en question, et non à sa permanence après la mort.

Voilà pour l'*idée psychologique*, qui, selon Kant, est fondée



sur un paralogisme<sup>1</sup>. Quant aux *idées cosmologiques*, la dialectique de la raison présente un phénomène plus singulier, celui des *antinomies*. Ces idées se formulent en quatre propositions, dont les adverses paraissent tout aussi évidentes. Elles forment deux systèmes entièrement opposés. Selon l'un, le monde a commencé dans le temps et il est limité dans l'espace; — tout dans le monde consiste en éléments simples; — il y a des causes qui agissent librement; — enfin dans la série des causes cosmiques il est un être nécessaire. Selon le second système, le monde est éternel et infini; — il n'y a rien de simple, tout est composé; — il n'y a point de liberté, tout est nature et nécessité; — enfin rien n'est nécessaire, tout est contingent.

Ces antinomies, dont les deux premières sont appelées *mathématiques*, et les deux dernières *dynamiques*, sont le désespoir du dogmatisme et le triomphe de la philosophie sceptique. La critique, née de ce conflit, peut seule y porter remède.

On verra dans la *Critique de la raison pure* que les antinomies mathématiques, quoique contradictoires, sont également fausses, comme reposant sur un concept logiquement impossible; et que les antinomies dynamiques, fondées sur une fausse supposition, peuvent se concilier et devenir vraies les unes et les autres en se modifiant. On verra, quant à la première antinomie, qu'on ne peut dire ni que le monde soit fini, ni qu'il soit infini, puisque je ne puis avoir l'expérience ni d'un temps ou d'un espace infini, ni d'une limitation du monde par un espace vide ou par un temps antérieur vide. Quant à la seconde antinomie, il sera démontré que les notions du simple et du composé n'étant fournies que par les phénomènes, ne peuvent être légitimement appliquées au delà.

<sup>1</sup> En cette occasion et un peu hors de saison, Kant expose le principe de son Idéalisme. Nous reproduisons ce premier exposé sous la note X.

Quant aux antinomies dynamiques, on verra comment peuvent se concilier la nécessité et la liberté, si l'on rapporte la première aux phénomènes, et la seconde aux choses intelligibles; et comment dans le monde phénoménal il n'y a point d'être absolument nécessaire, tandis que dans un autre sens on peut dire que le monde dépend d'une cause nécessaire et absolue.

A l'occasion de l'*idée théologique*, la plus sublime que l'esprit de l'homme puisse concevoir, Kant expose, avec de nouveaux développements, sa doctrine des *idées transcendantes*. Selon lui, la raison, comme faculté des idées, n'a d'autre but que de fournir des règles plus hautes à l'entendement pour réduire l'expérience en système. Ce sont des principes purement *régulatifs*, et non *constitutifs*, destinés à servir de règle dans la recherche de la vérité, et non à déterminer des objets réels. Lorsqu'on se persuade que l'on peut, à l'aide des *idées*, s'élever au-dessus de l'expérience, on porte le trouble dans la science réelle et la discorde jusque dans la raison. Il est donc du plus grand intérêt de fixer les limites de la raison pure. Mais autant il est absurde de vouloir connaître des objets plus qu'il ne nous en est donné dans l'expérience, autant il serait déraisonnable de nier l'existence des choses intelligibles, de considérer notre expérience comme la seule manière de connaître possible, et par suite de déclarer impossible tout autre mode d'intuition que celui qui a pour conditions l'espace et le temps : ce serait faire de l'entendement humain la mesure absolue de toutes choses. La critique est donc tout aussi nécessaire pour réprimer les prétentions de l'*empirisme* et du scepticisme, qui regardent les limites de l'entendement comme étant celles de toute possibilité, que les prétentions de la métaphysique transcendante.

Il nous est impossible, il est vrai, de rien concevoir avec quelque clarté au delà de l'expérience; mais celle-ci ne



satisfait jamais pleinement la raison; elle ne peut s'empêcher de s'enquérir de ce que les choses sont en soi. Voyant le matérialisme impuissant à expliquer les phénomènes de la conscience, elle éprouve le besoin de recourir à quelque notion rationnelle, comme celle d'un être simple, bien qu'il nous soit impossible d'en établir la réalité objective. Il en est de même des questions cosmologiques, à l'égard desquelles nulle solution purement physique ne peut satisfaire la raison. Enfin, à la vue de la contingence et de la dépendance de tous les phénomènes et de tous les êtres sensibles, nous ne pouvons nous empêcher de chercher un point d'appui et de repos dans l'idée d'un être souverain, source nécessaire de toute réalité, et dont l'existence ne peut ni se démontrer ni se réfuter.

Dans un sens la raison n'a point de limites, dans un autre sens elle est bornée. Tant que la connaissance rationnelle est de même espèce, son domaine est indéfini. En mathématiques et en physique la raison est limitée en ce qu'il y a en dehors d'elles quelque chose qu'elle ne peut connaître; mais dans la sphère même de ces sciences, il n'y a pas de terme à son développement. Pour la métaphysique, au contraire, il n'y a pas seulement des limites qui bornent son domaine; elle est de plus limitée dans sa propre sphère.

Kant compare le domaine de l'expérience à un espace plein et circonscrit, qui de toutes parts est entouré du vide des *noumènes*. La ligne qui sépare les deux espaces, forme les limites de la science proprement dite. Au moyen des *idées*, la raison tend à franchir ces barrières, et à mettre en rapport les deux sphères. Il s'agit donc de déterminer dans la Critique, jusqu'où la raison peut pénétrer dans le monde des *noumènes*, ou plutôt quelle est sa fonction quant à cette contiguité du connu avec l'inconnu. L'empire des intelligibles est une *terra incognita*, mais qui existe, et il s'agit de savoir quel sera pour la science le résultat de la connaissance de cette existence.

Il s'agit de savoir quelle notion il faut se faire du rapport des *noumènes* avec les *phénomènes*. Or, si nous nous représentons les *noumènes* uniquement à l'aide des notions pures de l'entendement, ils ne sont rien de déterminé, et leur rapport avec le monde phénoménal n'est pas exprimé; et si nous nous les représentons au moyen des qualités phénoménales, ce ne seront plus des êtres intelligibles; nous les faisons descendre dans le monde matériel.

Ainsi l'idée de Dieu représente un être qui renferme toute réalité; mais nous ne pouvons déterminer aucune de ses propriétés réelles, sans lui attribuer quelque chose de phénoménal. Si, par exemple, je lui reconnais de l'*entendement*, cet entendement sera pareil au mien, le seul que je connaisse, c'est-à-dire, une faculté qui, pour connaître, a besoin d'intuitions sensibles. J'attribue donc à Dieu, à un être intelligible, une faculté qui ne m'appartient à moi que comme être fini et sensible. Si, pour éviter cette contradiction, je n'attribue à Dieu que l'entendement pur, il ne me reste plus que la seule forme de la pensée, un tout autre entendement que le mien, une faculté que je ne comprends pas. Il en sera de même de la volonté, de tous les autres attributs positifs.

On entend ordinairement par *déisme* la simple croyance en Dieu, sans révélation et sans culte, et par *théisme* le système opposé à l'athéisme. Kant donne un autre sens à ces deux termes. Dans son langage le *déiste* est celui qui, tout en admettant que la raison peut connaître l'existence de Dieu, comme être souverain, comme condition dernière et absolue de tout ce qui est, déclare que cette notion ne peut pas être autrement déterminée; le *théisme*, au contraire, est la théologie naturelle, qui prétend définir les attributs essentiels de la divinité, et qui présente Dieu, cause suprême de l'univers, comme intelligence souveraine, comme douée de conscience, de personnalité, de liberté.

C'est dans ce sens que, selon Kant, les objections de Hume



contre le déisme sont sans valeur, puisque sa critique des arguments de l'existence de Dieu n'atteint pas la proposition elle-même, tandis que ses doutes contre le théisme sont très-fondés, et dans une certaine mesure irréfragables.

Ainsi d'un côté, il nous est interdit de faire de la raison un usage transcendant, et d'un autre côté la raison nous porte à des *idées* dont les objets sont au delà de toute expérience. Ces idées sont destinées à marquer à la fois les limites de l'expérience et celles de la raison; elles nous apprennent que le monde sensible n'est pas le seul, et que nous ne pouvons pas juger des choses qui sont au delà. Or, nous respectons cette limite, quant à l'idée de Dieu, si nous nous bornons à déterminer le rapport que l'univers peut avoir avec lui. Nous évitons tout *anthropomorphisme*, si nous n'attribuons à Dieu des qualités expérimentales qu'autant qu'il est considéré dans ses rapports avec le monde. En disant que l'univers est l'ouvrage d'une intelligence et d'une volonté souveraines, nous disons seulement que comme une horloge ou un édifice suppose un artiste, ainsi le monde suppose un auteur inconnu, que par là même je qualifie non tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est *pour moi*, et relativement à l'univers. Cette connaissance, Kant l'appelle *analogique*, en entendant par analogie non la ressemblance partielle de deux choses, mais la parfaite identité de deux rapports entre des choses d'ailleurs toutes différentes. Au moyen de cette analogie nous acquérons de Dieu une notion suffisamment déterminée pour nous. Dès lors les objections du scepticisme ne nous touchent plus. Car, pourvu que l'on nous accorde l'hypothèse de l'existence d'un être souverain avec des attributs purement ontologiques, ce qui constitue le *déisme*, rien ne nous empêchera de passer au *théisme*, en attribuant à cet être une causalité intelligente quant au monde, sans lui reconnaître pour cela, pris en lui-même, l'intelligence phénoménale. En nous représentant l'univers comme l'ouvrage

d'une raison souveraine, nous déterminons plutôt le caractère du monde que nous n'entendons définir la nature de Dieu; nous reconnaissons que le monde ne peut s'expliquer par lui-même, sans prétendre pour cela déterminer l'essence de sa cause, qui nous reste inconnue. Par là même nous avons trouvé un milieu entre le dogmatisme et le scepticisme, et ce milieu n'est pas un de ces vains expédients par lesquels on cherche à concilier les extrêmes: ce milieu se justifie par des principes fondés sur la nature même de la raison.

La région des *idées*, dans l'impossibilité où nous sommes d'en connaître les objets d'une manière précise, est un espace vide, et dogmatiquement nous ne pouvons pas aller au delà des limites de l'expérience. Mais la connaissance de ces limites est elle-même une connaissance positive et rationnelle. C'est ainsi que sera justifié ce résultat de toute la *Critique*: «La raison avec tous ses principes *à priori* ne peut nous apprendre à connaître que des objets de l'expérience et de ces objets que ce qui nous est donné dans l'observation;» cependant cette restriction n'empêche pas la raison de nous conduire jusqu'à cette limite objective de l'expérience où elle reconnaît un rapport à quelque chose qui n'est pas lui-même un objet de cette expérience, mais qui en est la condition suprême<sup>1</sup>.

Cependant la raison ne se contente pas de ces résultats, et tend toujours et invinciblement à faire de ses *idées* un usage transcendant. Il faut que la nature, qui ne fait rien en vain, ait un but en poussant la raison dans cette voie sublime. C'est à l'anthropologie à expliquer cet instinct. Kant pense qu'il a pour but d'élever l'esprit de l'homme au-dessus de la matière et de l'expérience, et de lui ouvrir une région qui ne renferme que des êtres intelligibles, non pour qu'il s'en occupe spéculativement, mais afin de fournir aux principes pratiques le moyen de s'établir dans toute leur universalité,

<sup>1</sup> Prolégomènes, § 59.



de leur donner la sanction nécessaire et une base que leur refuse le monde sensible et phénoménal. On verra du reste dans la *Critique de la raison pratique* comment l'existence de Dieu, la liberté morale et l'immortalité de l'âme, que la métaphysique laisse problématiques, seront rétablies et assurées comme autant de suppositions et de garanties nécessaires de la loi morale.

#### IV. *Comment la métaphysique est possible comme science.*

Pour faire de la métaphysique une science véritable, la Critique de la raison devra exposer d'abord le système des concepts *à priori*, classés selon leurs sources diverses, la sensibilité, l'entendement et la raison; donner ensuite le tableau complet des concepts avec leur analyse; enfin expliquer la possibilité de la connaissance synthétique *à priori*, au moyen de la déduction de leur légitimité, et établir les principes de leur usage. Ainsi la Critique présente à la fois le plan de la métaphysique et les moyens de l'exécuter. Elle est à la métaphysique de l'école ce que la chimie est à l'alchimie, et l'astronomie à l'astrologie judiciaire. C'est par la critique seulement que la métaphysique se relèvera du mépris où elle est tombée, et qui est arrivé à un tel point qu'il n'y a plus aujourd'hui un seul homme distingué qui ne repoussât avec dédain l'éloge d'être un grand métaphysicien. Renoncera-t-on à respirer, parce que longtemps on a respiré un air impur? Selon Kant, depuis Aristote jusqu'à lui, la métaphysique n'a pas fait un pas comme science. Les ouvrages des philosophes qui s'en sont occupés, ont servi à cultiver l'esprit, à préparer la solution des questions spéculatives; mais il a été réservé à la Critique d'en faire une science, en expliquant comment sont possibles des propositions synthétiques *à priori*. Les simples conjectures ne sont pas plus de mise en métaphysique qu'en géométrie; car ce qui est reconnu pour être *à priori* est par là même démontré. On ne sera pas admis non plus

à faire appel au *bon sens*, au *sens commun*. Car qu'est-ce que le sens commun? C'est la connaissance et l'usage des règles *in concreto*, tandis que l'entendement spéculatif est la faculté de la connaissance des règles *in abstracto*. Le sens commun est en possession des lois *à priori*, mais il ne les conçoit qu'appliquées à l'expérience; la spéculation les connaît *à priori*, et les conçoit indépendamment de toute application. Or, c'est là précisément l'objet de la métaphysique. En spéculation, on ne peut donc jamais faire appel au sens commun; on ne peut l'invoquer que lorsque, reconnaissant l'impossibilité de savoir avec certitude, on se voit réduit à se confier à une foi raisonnable.

Pour réaliser la métaphysique comme science, il faut donc, si mieux on n'aime y renoncer entièrement, commencer par la Critique de la raison pure. Rejeter la critique en vertu d'un système de métaphysique reçu, c'est juger sans examen, c'est préjuger la question, puisque la critique a précisément pour objet d'examiner la possibilité d'un pareil système.

Ayant ainsi préparé nos lecteurs à l'étude de la *Critique de la raison pure*, nous allons maintenant leur présenter une analyse complète et substantielle de cet ouvrage important.

### CHAPITRE IV.

#### ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

##### INTRODUCTION ET DIVISION.

Nul doute que le premier produit de notre entendement ne soit l'expérience; mais de là on ne peut pas conclure que tout dans la connaissance procède des impressions sensibles; car il se pourrait que ce qu'on appelle expérience fût le commun produit de ces impressions et de l'action de l'entendement sur elles. C'est donc une question de savoir s'il y a une connaissance *à priori*, c'est-à-dire indépendante de l'expérience.



Nulle proposition expérimentale n'a le caractère de la *nécessité* ni celui de l'*universalité*. Toutes les fois donc qu'une proposition est accompagnée dans le sujet de la conscience de sa nécessité ou de son universalité, elle ne relève pas de l'expérience, elle est *à priori*. Ces deux caractères sont inséparables et se supposent réciproquement : il suffit que l'un des deux soit reconnu avec évidence pour que l'on puisse conclure à l'autre.

Or il y a dans toutes les sciences rationnelles et jusque dans le sens commun des jugements universels et nécessaires, et par conséquent *à priori*. L'expérience elle-même repose sur de pareils principes, et c'est là ce qui en fait la certitude. Parmi les concepts aussi, sur lesquels elle repose, il en est qui sont *à priori*, tels, par exemple, que ceux de *substance* et d'*espace*, qui demeurent dans l'esprit alors qu'on fait abstraction de tous les attributs sensibles d'un objet quelconque.

Il y a de plus des connaissances dont les objets eux-mêmes ne sont pas donnés par l'observation, et qui néanmoins intéressent la raison beaucoup plus vivement que le monde sensible. Ces problèmes inévitables de la raison pure sont ceux de l'existence de Dieu, de la liberté morale et de l'immortalité de l'âme.

La raison se livre d'abord avec toute confiance à ces recherches, qui vont au delà de toute expérience. Cette confiance se fonde en partie sur l'évidence des mathématiques pures, qui, cependant, n'ont de commun avec la métaphysique que de n'être pas expérimentales. Puis, une fois sorti du domaine de l'expérience, on ne peut plus être démenti par elle. Ce qui ajoute encore à cette confiance de la raison spéculative, c'est que l'analyse de ses idées fournit beaucoup de propositions qui semblent ajouter à la connaissance, mais qui dans le fait ne nous apprennent rien de nouveau. Séduite par ce succès, la raison, à son insu, mêle

à l'analyse des idées données, des concepts *à priori* d'un autre genre, sans s'informer de leur origine et de leur réalité.

Il y a là deux sortes de propositions bien différentes, et qu'il importe avant tout de bien distinguer. Dans un jugement affirmatif, ou l'attribut fait primitivement partie de la compréhension du sujet, et dans ce cas le jugement est *analytique*, ou bien l'attribut est actuellement ajouté à l'idée du sujet, et alors la proposition est *synthétique*.

Les jugements fondés sur l'observation sont tous synthétiques dans l'origine, tandis que pour porter un jugement analytique, je n'ai plus nul besoin de l'expérience. L'observation m'a appris qu'un *corps est pesant*, bien que la pesanteur ne soit pas nécessairement renfermée dans la notion du corps : l'expérience garantit la vérité de cette synthèse. Mais une pareille garantie manque entièrement aux jugements synthétiques *à priori*. En disant : *tout changement a une cause*, je joins à la notion du sujet un attribut que nulle analyse n'y découvre. Or sur quoi repose cette synthèse ? Ce n'est pas sur l'expérience, puisque la proposition a les caractères de la nécessité et de l'universalité. C'est sur des jugements synthétiques de cette espèce que se fonde toute la spéculation *à priori*. Toutes les sciences rationnelles théoriques ont pour principes des jugements synthétiques *à priori* ; tel est en métaphysique celui-ci : *le monde a commencé d'être*.

Après avoir posé en fait qu'il y a dans toutes les sciences rationnelles, dans les mathématiques pures, dans la physique générale, en métaphysique, des propositions synthétiques *à priori*, Kant ajoute que la question principale de la Critique sera de savoir comment de tels jugements sont possibles ou légitimes, question qui revient à celle-ci : Y a-t-il des connaissances légitimes qui n'aient pas leur source dans l'expérience ?



Hume, en se bornant à rechercher l'origine du principe de causalité, n'a point saisi la question dans toute sa généralité; s'il l'avait posée ainsi, il aurait été obligé de reconnaître l'existence de propositions synthétiques *à priori* dans les mathématiques pures, ou de nier la légitimité de cette science elle-même. La question est toute résolue pour les mathématiques et la physique rationnelle : elles sont possibles puisqu'elles existent. Mais en est-il de même pour la métaphysique? Il est vrai qu'elle aussi est donnée et existe de fait, si ce n'est comme science, du moins comme une disposition naturelle de l'esprit. Un irrésistible besoin y pousse la raison, et toujours et partout où elle a pu se développer, il y a eu une métaphysique. Mais pour en prouver la légitimité, il ne suffit pas d'expliquer comment les questions dont elle s'occupe, naissent d'un besoin de la raison. Il faut de plus examiner si la métaphysique est possible comme science, question qui implique le problème général de la légitimité des propositions synthétiques *à priori*. Tout système spéculatif doit être considéré comme non venu tant que cette question ne sera pas résolue.

La *raison* est la faculté des principes de la connaissance *à priori*, et la *raison pure* est la faculté des principes absolument *à priori*; c'est-à-dire que la raison est tout à la fois la faculté du raisonnement et une faculté supérieure de concepts et de principes *à priori*<sup>1</sup>.

Un *organon* de la raison pure serait l'ensemble des règles de la connaissance purement *à priori*. Son application fournirait le système de la raison pure. Mais comme il importe avant tout d'examiner *si* et *comment* est possible une syn-

<sup>1</sup> Kant appelle *à priori* une proposition indépendante de l'expérience, et absolument *à priori* ou pure une connaissance à laquelle il ne se mêle rien d'empirique. Une proposition déduite d'une règle générale, alors même que celle-ci est le produit de l'observation, peut être appelée *à priori*; tandis qu'une proposition nécessaire et ce qui en est déduit sont purement ou absolument *à priori*.

thèse *à priori* quelconque, il est nécessaire de commencer par la *Critique* ou l'examen de la raison pure, de son contenu, de ses lois, de ses limites. Cette critique, bien que toute négative dans ses résultats quant à la spéculation, sera une préparation indispensable au système de la raison pure.

Kant appelle *transcendantale* toute connaissance qui, sans s'occuper des objets, porte sur la manière de connaître *à priori*, en tant qu'une connaissance de ce genre est possible. La philosophie transcendantale serait le système complet de la connaissance *à priori* tant analytique que synthétique. La *Critique* n'est pas cette philosophie même; elle en expose seulement l'idée ou le plan architectonique.

La *Critique de la raison pure* est divisée en deux parties.

La première, intitulée : *Théorie élémentaire transcendantale*, traite des sources et des éléments de la connaissance *à priori*; la seconde, sous le titre de *Méthodologie transcendantale*, expose les règles et les conditions *formelles* du système complet de la raison pure.

Et comme les éléments de toute connaissance sont puisés à deux sources premières, la *Sensibilité* et l'*Entendement*, la théorie élémentaire se divisera encore en deux parties : l'*Esthétique transcendantale* et la *Logique transcendantale*.

La question ainsi posée et acceptée, voyons-en la solution.

## CHAPITRE V.

### SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. PREMIÈRE PARTIE : THÉORIE ÉLÉMENTAIRE TRANSCENDANTALE.

#### *L'esthétique transcendantale, ou de la sensibilité.*

Le rapport immédiat d'une connaissance à son objet est ce que Kant appelle *Intuition*<sup>1</sup>. L'intuition n'a lieu qu'autant

<sup>1</sup> La dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie* explique encore ce mot comme *Vision intuitive* ou connaissance claire et certaine d'une



que l'objet nous est donné, et l'objet ne nous est donné qu'autant qu'il nous affecte d'une certaine manière. La faculté d'être ainsi affecté est la *sensibilité* (*Sinnlichkeit*) ou la *réceptibilité*. L'effet produit par un objet sur la sensibilité est une *sensation* ou un *sentiment* (*Empfindung*)<sup>1</sup>. L'intuition produite ainsi est *empirique* ou *à posteriori*. Son objet immédiat ou encore indéterminé est un *phénomène*.

Dans le phénomène, qu'il ne faut pas confondre avec l'objet pris en soi, il faut distinguer la *matière* et la *forme*. Ce qui dans le phénomène correspond à la sensation en est la matière, et ce par quoi le contenu multiple du phénomène est ordonné sous de certains rapports, en est la *forme*. Les formes de l'intuition sont nécessairement dans l'esprit antérieurement à toute sensation, puisque ce n'est que par ces formes que la sensation devient possible : elles sont *à priori*, et doivent être considérées indépendamment de toute impression.

Ces formes de l'intuition sensible, Kant les appelle des *intuitions pures*. Elles sont les principes *à priori* de la sensibilité, et la science de ces principes est l'*esthétique transcendantale*, qui a principalement pour objet le rapport de la matière avec les formes de l'intuition<sup>2</sup>. Si dans les produits de la sensibilité on fait abstraction de tous les éléments qu'y mêle la pensée ; si ensuite on en sépare tout ce qui appartient à la sensation, on trouve qu'il y a deux formes pures de

chose. Pour nous, nous le prenons ici dans son acception étymologique, pour traduire exactement le mot allemand *Anschauung*, *intuitus*. Le rapport du sujet à l'objet qu'il désigne n'est bien exprimé par aucune dénomination analogue, comme *perception*, *observation*, *représentation*, mots qui désignent autant d'actes de l'esprit auxquels la pensée a plus ou moins de part.

<sup>1</sup> Le mot *sensation* ne traduit qu'imparfaitement le mot allemand *Empfindung*, qui exprime tout aussi bien l'effet produit sur l'âme par le sens interne que celui qui est produit par les sens proprement dits.

<sup>2</sup> Cette Esthétique n'a rien de commun avec la critique du goût ou la science du beau qu'il est d'usage en Allemagne d'appeler ainsi. Kant s'est rappelé ici l'ancienne division des connaissances en *αἰσθητά* et *νοητά*.

l'intuition, qui sont ainsi deux éléments de connaissance *à priori*, à savoir l'*espace* et le *temps*.

Au moyen des sens externes nous concevons les choses comme étant hors de nous, comme remplissant un espace ; au moyen du sens interne l'âme voit ce qui se passe en elle : la forme du sens interne est le temps. L'espace et le temps sont les formes nécessaires de toute intuition. Mais qu'est-ce que l'espace, et qu'est-ce que le temps ? sont-ils des choses réelles, ou bien simples rapports des choses, leur appartiennent-ils en propre, sont-ils donnés avec elles, et indépendamment de l'intuition ? ou enfin n'existent-ils que dans le sujet, comme les conditions subjectives de l'intuition sensible ?

Quant à l'espace d'abord, ce n'est pas un concept qui puisse être déduit de l'expérience, puisque celle-ci ne devient possible que par lui. En effet, pour que je puisse rapporter les sensations à quelque chose d'extérieur, et m'en représenter les objets comme distincts et séparés, l'idée d'espace doit être nécessairement en moi antérieurement à toute sensation. L'espace n'est pas non plus un concept *discursif*, un produit purement logique, représentant, soit un rapport général, soit une réunion d'idées individuelles généralisées. On se figure l'espace comme une grandeur unique, infinie, donnée intuitivement. Cette notion donc, n'étant d'aucune manière le produit de l'expérience sensible, et étant néanmoins intuitive, est une intuition *à priori*, une intuition pure, subjective.

Ce qui le prouve encore, c'est que le concept de l'espace sert de fondement à la géométrie, qui en détermine *à priori* et synthétiquement les propriétés. L'espace est intuition *à priori*, puisque toutes les propositions géométriques ont le caractère de la nécessité, qui n'appartient pas aux jugements fondés sur l'expérience.

De là Kant conclut : 1° Que l'espace n'est ni une qualité absolue, ni une qualité relative des choses extérieures,



aucune de ces qualités ne pouvant être connue *à priori*; — 2° que l'espace n'est qu'une condition subjective de la sensibilité, la forme de tous les phénomènes externes. Et comme la sensibilité est nécessairement antérieure dans le sujet à toute intuition réelle, il s'ensuit que la forme de tous les phénomènes est dans l'esprit *à priori*. Il ne saurait donc être question d'espace, d'étendue, que du point de vue humain et subjectif. On peut bien dire que toutes les choses, en tant qu'elles nous apparaissent comme étant hors de nous, sont renfermées dans l'espace; mais non que l'espace renferme les choses absolument, vues ou non, et pour quelque sujet que ce soit. L'idée d'espace n'a donc une valeur objective, n'est réelle que relativement aux phénomènes, aux choses en tant qu'elles nous apparaissent au dehors; elle est purement idéale quant aux choses prises en soi et considérées indépendamment des formes de la sensibilité.

Il suit encore de là que rien de ce qui nous apparaît dans l'espace ne peut nous donner la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi, et que ce que nous appelons les objets extérieurs, ne sont que les apparences des choses sous la forme de l'espace.

L'idée du *temps* n'est pas plus que celle de l'espace fournie par l'expérience : elle aussi est en nous *à priori*, puisque les rapports de simultanéité et de succession sous lesquels nous apparaissent les choses, la supposent. Elle n'est pas non plus le produit de la généralisation ou de l'abstraction : le temps est, comme l'espace, une des conditions subjectives de la sensibilité, une intuition pure.

L'idée de temps, comme intuition *à priori*, et comme telle seulement, devient le principe de toutes les propositions synthétiques *à priori* que renferme la théorie générale du mouvement; par là seulement deviennent possibles les axiomes du temps, principes nécessaires et universels, qui, comme tels, ne sauraient être dérivés de l'expérience.

On peut conclure de ce qui précède : 1° Que le temps n'est rien en soi, et n'est pas un attribut objectif des choses, puisque autrement nous ne le connaîtrions pas *à priori*; 2° que le temps est la forme du sens interne ou de l'intuition des modifications du moi; 3° qu'il est de plus une des formes pures de tous les phénomènes, puisque toutes les sensations et toutes les perceptions, quel qu'en soit l'objet, sont des modifications de l'esprit.

Le concept de temps n'a donc de réalité que quant aux phénomènes, objets immédiats de l'intuition; il n'a rien d'objectif quant aux choses considérées en soi. Le temps n'est rien hors du sujet. On peut bien dire que toutes les choses comme phénomènes sont dans le temps, mais non qu'elles soient dans le temps réellement et prises en elles-mêmes.

On peut, dit Kant, opposer à cette théorie du temps l'objection suivante : « Il y a des changements réels; la succession de nos propres sentiments le prouverait au défaut des phénomènes extérieurs. Or ces changements ne sont possibles que dans le temps : donc le temps est quelque chose de réel. » A cela notre philosophe répond qu'il ne nie point que le temps ne soit la forme réelle de l'intuition des choses; il a dit seulement que cette réalité est purement subjective, que le temps n'est pas réel objectivement, qu'il n'est pas dans les objets. On n'a pas produit la même objection contre l'idéalité de l'espace, parce que la réalité des objets extérieurs n'est pas rigoureusement démontrable, tandis que celle du moi et de ses modifications successives est un fait immédiat de la conscience; mais il est évident que le temps n'est pas plus que l'espace une propriété des objets en soi.

Le temps et l'espace sont donc ensemble les formes pures de l'intuition, deux principes de connaissance synthétique *à priori*. Ils n'ont, il est vrai, qu'une réalité phénoménale; mais cette réalité ainsi restreinte ne compromet nullement la certitude des connaissances expérimentales. Ceux-là, au



contraire, qui attribuent au temps et à l'espace une réalité absolue, se mettent en désaccord avec les principes de l'expérience; car il serait absurde d'admettre ainsi deux êtres de raison, éternels, infinis qui, sans exister réellement, embrasseraient toute réalité. Ou, si l'on se bornait à regarder les idées de l'espace et du temps comme des abstractions fondées sur l'expérience, on se verrait réduit à refuser à la géométrie sa certitude nécessaire et universelle, ou à laisser celle-ci sans explication.

Du reste, l'espace et le temps sont les seuls éléments de l'esthétique transcendantale. Toutes les autres idées sensibles, celles même de mouvement et de changement, ont quelque chose d'empirique. Le mouvement suppose quelque chose de mobile; l'espace lui-même ne se meut pas. De même l'idée de changement suppose la perception d'un être et de la succession de ses déterminations; le temps lui-même ne change point.

Cette première partie de la Critique se termine par quelques observations destinées à justifier la théorie de l'auteur sur la nature de la connaissance sensible en général, ce qu'il appelle l'*Idéalisme transcendantal*. L'intuition ne porte que sur des phénomènes. Les choses ne sont ni en soi ni dans leurs rapports entre elles ce qu'elles se montrent à nous : comme phénomènes elles n'existent que dans le sujet. La vraie nature des choses, considérées en elles-mêmes, nous demeure inconnue. Tout ce que nous connaissons, c'est notre manière de les apercevoir, manière qui n'est pas nécessairement celle de tous les êtres intelligents. Cette distinction entre la chose en soi et la forme sous laquelle elle nous apparaît, est transcendantale, et n'a rien de commun avec celle qu'on fait vulgairement entre la manière dont un objet se montre essentiellement aux sens, et la manière dont il les affecte accidentellement et par illusion.

Ce qui, selon Kant, prouve surtout l'idéalité du temps et

de l'espace, c'est qu'on déduit de ces deux concepts des propositions synthétiques *à priori*. L'intuition sensible et les notions qui en résultent, on le sait, ne peuvent pas fournir des jugements nécessaires et universels. Les notions *à priori*, en supposant qu'il en existe dans notre esprit, ne peuvent donner lieu qu'à des propositions analytiques. Il faut donc, pour expliquer les propositions synthétiques *à priori* de la géométrie, admettre qu'elle repose sur une intuition pure ou *à priori*.

Vous dites, par exemple, *trois lignes droites peuvent former une figure*. Or vous essayeriez en vain de déduire cette proposition de la seule notion des lignes droites et du nombre de trois. Pour la rendre évidente, il faut avoir recours à l'intuition. Or cette intuition n'est pas *à posteriori*, puisqu'elle fournit une proposition nécessaire : elle est donc réellement *à priori*, et vous ne faites que transporter à la figure ce qui est *à priori* dans votre esprit. C'est parce que l'espace est une condition subjective de l'intuition, parce que les objets extérieurs ne sont rien pour vous sans cette condition et qu'ils ne nous apparaissent que selon notre nature, que nous pouvons ainsi les déterminer *à priori*.

D'ailleurs tout ce qui dans notre connaissance est purement intuitif, ne renferme que de simples rapports d'étendue et de mouvement. Mais de simples rapports ne peuvent nous faire connaître la nature des choses. Donc les sens externes ne nous font percevoir que le rapport de l'objet au sujet.

Il en est de même du *sens interne*; car, non-seulement les impressions venues du dehors fournissent la matière principale de l'intuition intérieure, mais encore la notion du temps, qui est la condition de la manière dont nous posons les idées dans l'esprit, renferme les concepts relatifs de succession, de simultanéité, de permanence.



Cette expression de *sens interne* se justifie par la nature même de l'intuition intime. La conscience de soi est l'idée simple du moi, et, si par là tout le contenu du sujet était immédiatement donné, par la seule activité du moi, l'intuition de l'âme serait tout intellectuelle. Mais il n'en est pas ainsi. Dans l'homme cette conscience de soi suppose une sorte de réceptibilité passive, une perception multiple et successive des modifications diverses du sujet. La faculté de l'intuition ou de l'observation interne est donc *sensibilité*. Il suit de là que le sujet ne se voit pas immédiatement et absolument tel qu'il est en soi, et qu'il se verrait si l'intuition était purement intellectuelle, mais selon la manière dont il est intérieurement affecté, tel par conséquent qu'il s'apparaît à lui-même dans le temps, en un mot, comme phénomène.

En disant que l'intuition sensible ne nous fait connaître les objets que tels qu'ils nous apparaissent, on ne veut pas dire que ces objets ne soient qu'une vaine apparence, une pure illusion. Kant admet les objets et même les qualités sensibles comme réellement donnés : il distingue seulement les objets tels qu'ils nous apparaissent de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes. Selon lui la réalité relative des perceptions sensibles est bien plus assurée dans sa théorie que dans la doctrine contraire. Les absurdités où l'on se perd, en supposant la réalité du temps et de l'espace, en admettant comme existant réellement deux êtres prétendus infinis, qui ne sont ni des substances, ni des qualités de substances, et qui néanmoins sont la condition nécessaire de toute existence, conduisent presque inévitablement à l'idéalisme absolu.

Enfin l'idéalité transcendante de l'espace et du temps est plus favorable à la théologie, intéressée à affranchir son objet des conditions de temps et d'espace. Car, dit Kant, si le temps et l'espace sont des qualités nécessaires de toute existence, de quel droit en exempterait-on Dieu?

De cette manière, conclut Kant, serait déjà résolue en

partie la question générale de la philosophie transcendante : *comment des propositions synthétiques à priori sont-elles possibles?* Les intuitions pures du temps et de l'espace nous fournissent un premier élément de pareilles propositions; mais, ajoute-t-il, ces jugements ne peuvent s'appliquer que dans le domaine de l'expérience.

On peut réduire cette première partie de la Critique aux propositions suivantes :

Toute connaissance suppose l'intuition de son objet, un objet donné réellement. L'objet immédiat de l'intuition est un phénomène, c'est-à-dire, la chose telle qu'elle nous apparaît selon la nature de notre sensibilité.

Dans le phénomène, il faut distinguer la *matière* et la *forme* : la première est censée fournie par l'objet; la seconde y est ajoutée du fond de l'esprit, du sujet sensible. Les formes du phénomène sont *à priori* dans le sujet : elles ne sont pas le produit de l'intuition sensible ou de la sensation, puisqu'elles la rendent seulement possible.

Ces principes *à priori* de la sensibilité, conditions nécessaires de toute expérience, sont les *intuitions pures* de l'espace et du temps.

La notion de l'espace est *à priori*, puisqu'elle n'est ni le produit de la sensation, ni celui de l'abstraction. L'espace n'est pas une qualité des choses, mais la condition de toute sensation, la forme subjective des phénomènes extérieurs. Il a de la réalité quant à ces phénomènes, mais non quant aux choses prises en soi. Ce qu'on appelle les objets extérieurs, ce ne sont que les apparences des choses, sous la forme subjective de l'espace.

Le temps n'existe pas non plus par lui-même et n'est pas un attribut réel des objets. Il est la forme nécessaire du *sens interne*, et, de plus, une des formes *à priori* de tous les phénomènes : il n'a, par conséquent, de réalité que dans les phénomènes et dans le sujet.



Toutefois, bien que l'espace et le temps n'aient qu'une réalité phénoménale, la connaissance expérimentale n'en est pas moins certaine comme telle, celle-ci n'étant que l'expression de la nature des choses relativement à nous.

Telles sont les bases du système que Kant appelle l'*idéalisme transcendantal*, et qui repose principalement sur la distinction entre les choses telles qu'elles sont en soi et leurs phénomènes ou les choses telles qu'elles nous apparaissent.

Le sens extérieur ne nous fait connaître que le rapport de l'objet au sujet, et le sens interne ne nous montre le moi que tel qu'il s'apparaît à lui-même dans le temps, c'est-à-dire, comme phénomène.

Ce système, selon son auteur, est tout à la fois plus raisonnable que l'idéalisme absolu, qui n'admet d'autre réalité que le moi et ses idées, et que l'empirisme pur, qui ne peut arriver à des propositions nécessaires et universelles.

Ainsi se trouverait déjà résolue en partie la question principale de la Critique, puisqu'il est établi qu'il y a jusque dans les données sensibles des éléments *à priori*.

Examinons ces premiers résultats afin de prendre acte de ce qu'il y a là de vrai, de rigoureusement démontré et de le séparer de ce qu'il s'y trouve de gratuit ou de hasardé.

Remarquons d'abord que Kant se rattache positivement à l'empirisme de Locke, et que tout aussitôt il se sépare de lui pour se rapprocher de Leibnitz.

Il est d'accord avec Locke pour supposer une cause réelle et objective à toute sensation et à tout sentiment, et pour faire dépendre toute connaissance réelle de la sensibilité. Mais outre la connaissance expérimentale ou *à posteriori*, Kant non-seulement admet des éléments de connaissance *à priori*; il reconnaît dans l'expérience elle-même, et jusque dans la sensation, des formes *à priori*, des éléments que l'objet n'a pas fournis. Toute connaissance, dit-il, com-

mence par l'expérience; mais tout dans la connaissance ne procède pas de cette source, et tout ce qu'on appelle expérience n'est pas d'origine *empirique*, c'est-à-dire, n'est pas produit dans l'esprit par l'action des objets sur les sens. C'est ainsi que Kant cherche à concilier ensemble l'empirisme vulgaire et le rationalisme, le réalisme et l'idéalisme ordinaire, au moyen de ce qu'il appelle l'idéalisme transcendantal.

On peut admettre ces premières propositions, sans accepter les conséquences que Kant en a déduites. Sans aucun doute la sensation est le produit de deux facteurs, l'objet et le sujet, d'une matière donnée et de l'ouvrier qui la façonne, de la matière objective et de la forme subjective. Ce que l'esprit voit et perçoit par la sensation, ce n'est point l'objet lui-même, rien que l'objet, ou la chose telle qu'elle est en soi, mais l'impression qu'elle produit sur l'esprit au moyen des sens, et cette impression, toute réelle qu'elle soit, est évidemment déterminée autant par l'organisation du sujet qui la reçoit que par l'objet qui en est la cause matérielle. Nous voyons les choses telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire, comme *phénomènes*, et les sensations qui nous les font connaître ainsi, sont en partie déterminées par le sujet, comme l'argile prend la forme du moule où elle est versée, ou comme l'abeille en formant le miel, mêle au suc qu'elle a dérobé aux fleurs, un élément tiré de sa propre substance : quelque passif que paraisse le sujet lorsqu'il subit les impressions, il ne peut les recevoir que selon sa nature, et elles ne deviennent des sensations qu'autant qu'il y porte son attention, c'est-à-dire, que par son actif concours.

Mais de ces propositions incontestables Kant a tiré des conséquences qui n'en résultent pas nécessairement, et c'est à tort que de l'origine toute subjective des idées de temps et d'espace, alors même qu'on lui accorde cette origine, il a conclu à leur non-réalité, et qu'il a opposé, comme en étant



réellement différents, les phénomènes aux choses prises en soi.

Sans doute nous ne voyons les choses que telles qu'elles nous apparaissent, et elles ne nous apparaissent que sous les formes dont nous les revêtons nous-mêmes ; mais de là il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elles ne soient pas réellement telles qu'elles se montrent à nous : pour être en droit d'opposer ainsi les phénomènes aux objets pris en soi, et dire qu'il y a entre eux une différence essentielle, il faudrait pouvoir les comparer ensemble, et pour cela il faudrait connaître ceux-ci tels qu'ils sont indépendamment de notre sensibilité, ce qui est impossible.

De ce que les concepts de temps et d'espace ne nous sont pas fournis directement par les sens, et en admettant même qu'elles sont des intuitions pures ou *à priori*, on n'en peut pas conclure à la pure idéalité de ces notions ; car il se pourrait fort bien que les formes de l'esprit fussent aussi celles des choses ; et dire qu'il n'y a dans nos connaissances de réel et d'objectif que ce qui est reconnu pour nous être venu directement des objets tels qu'ils sont en soi, c'est une hypothèse arbitraire qu'il est impossible de justifier, car il faudrait encore pour cela pouvoir confronter ensemble les choses en soi et leurs phénomènes.

Nous n'avons pas ici à nous occuper de la question de savoir ce que c'est que l'espace et le temps, et encore moins à rappeler les explications diverses qu'en ont données les philosophes ; nous devons nous borner à examiner la doctrine de Kant à cet égard. Selon lui le temps et l'espace ne sont pas des attributs réels des choses prises en soi ; ce sont des intuitions pures et toutes subjectives, les conditions *à priori* de notre sensibilité, des notions *à priori*, mais purement humaines, sans réalité pour des êtres autrement organisés que nous, pour un autre entendement que le nôtre, et surtout pour les intelligences pures. Nous ne pouvons concevoir les choses

matérielles que dans l'espace et les phénomènes internes que sous la condition du temps ; nier la réalité de l'espace et du temps, c'est nier la réalité des objets extérieurs et celle des faits de la conscience : c'est retourner à l'idéalisme d'autrefois ; c'est aller plus loin : c'est nier la conscience elle-même. Vainement, pour échapper à ces conséquences, Kant a-t-il soin de distinguer ce qu'il appelle l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme ordinaire. Ce qu'il dit pour se défendre du reproche d'être idéaliste dans le sens reçu, est plus subtil que vrai. « De même que l'âme n'existe pour moi que comme objet de l'expérience interne, dit-il<sup>1</sup>, de même les choses extérieures n'existent que comme objets de l'intuition sensible. J'ignore ce qu'elles sont en elles-mêmes, comme je ne sais pas ce que l'âme est en soi. Mais cet idéalisme n'a rien de commun avec l'idéalisme proprement dit. Les corps existent hors de nous, dans l'espace, tout aussi sûrement que j'existe moi-même dans le temps. Mais comme le temps et l'espace, formes subjectives de l'intuition, rendent seuls l'expérience possible, il s'ensuit que les corps, comme choses en soi, *n'existent pas hors de ma pensée*, et que l'âme, comme sujet de la conscience pris en soi, n'existe pas en dehors du temps... Les choses existent réellement dans l'espace, comme objets de l'expérience. L'espace, pour n'être qu'une forme de la sensibilité, n'en est pas moins tout aussi réel que je le suis moi-même, et il ne reste plus après cela qu'à établir la vérité empirique des phénomènes. Si, au contraire, l'espace et les phénomènes existaient réellement hors de nous, la réalité des objets extérieurs ne reposerait sur d'autre preuve que notre perception. » En d'autres termes, selon Kant, les conditions de toute intuition étant en moi, c'est là précisément la garantie de la réalité de l'expérience. Mais de bonne foi, n'est-ce pas là l'idéalisme ancien sous une autre forme ?

<sup>1</sup> Prolegomènes, § 49.



Qu'est-ce que la réalité d'une expérience qui repose tout entière sur des idéalités? Les choses matérielles ne peuvent être conçues que dans l'espace; c'est par là qu'elles sont matérielles, et nier la réalité objective de l'espace, c'est les nier elles-mêmes comme telles : c'est nier la réalité des corps, puisque ce n'est les admettre que pour l'homme. Ce qui n'existe que pour certaines intelligences, n'existe pas objectivement, est sans réalité véritable. Si l'espace n'est quelque chose que du point de vue humain, l'univers n'est rien, ou n'est qu'une création fantastique. Si les choses sont hors de nous, l'espace existe, et si elles ne sont hors de nous que comme phénomènes, elles ne sont pas réellement extérieurs, mais seulement réputées telles : elles n'existent pas véritablement.

De même les êtres finis et les choses qui passent comme celles qui demeurent, ne peuvent être conçus que dans le temps, non pas seulement parce que telle est la nature de notre intelligence, mais parce que telle est leur propre nature : le temps n'est pas seulement une condition de leur perception par le sujet sensible, mais encore une condition de leur existence. Ou ces choses n'existent pas réellement, ou elles n'existent que comme finies, et dès lors elles sont dans le temps, non pas seulement comme phénomènes, mais comme objets réels. Les choses finies ne sont pas seulement telles pour un sujet fini lui-même, mais pour toute intelligence.

Ou l'homme n'est rien aux yeux de l'intelligence infinie, ou bien il est pour elle un être qui, sous sa forme actuelle, a commencé et doit cesser d'être; et il suffit qu'il y ait succession dans les modifications du sujet, pour que par cela seul la réalité du temps, quant aux choses finies, et dans les choses finies, soit démontrée. Si l'espace et le temps ne sont rien pour des intelligences autrement organisées que celle de l'homme, tout sera réduit à un point mathématique dans l'espace et le temps, c'est-à-dire, au néant; et il n'y a plus

ni vie, ni mouvement : l'univers n'est plus qu'un fantôme, et l'histoire de l'humanité qu'un songe vain.

On peut fort bien considérer le temps et l'espace comme des qualités réelles des choses, sans en faire pour cela des qualités nécessaires de toutes les existences, et sans les attribuer à Dieu lui-même. Dieu est au-dessus de l'espace et du temps, qui ne sont ni les conditions de sa pensée, ni celles de son existence. Mais dans l'intelligence divine elle-même, s'il est permis de porter sur elle un jugement téméraire, un être fini doit être soumis à la condition du temps, et un être matériel occuper un espace, à moins de supposer qu'il n'y ait pas devant Dieu d'êtres corporels et finis.

Cette question nous reviendra; elle peut en général se formuler ainsi : l'entendement humain est-il la mesure absolue de toutes choses? Et s'il faut convenir que la raison humaine n'est pas la raison absolue, on doit admettre néanmoins que, s'il ne lui est pas donné de connaître la vérité tout entière et telle que la voit l'intelligence souveraine, ce qu'elle reconnaît pour vrai, en faisant un usage légitime de ses moyens, est fondé dans la réalité. En appliquant ce principe à la question spéciale traitée dans cette partie de la Critique, nous arrivons à ce résultat que, si nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont en soi et tout ce qu'elles sont, du moins ce que nous en éprouvons est conforme à la réalité. Ce que nous percevons par les sens, nous vient bien réellement des choses, quoique nous le percevions selon la nature de nos sens. Avec un sens de plus, nous aurions des sensations nouvelles qui donneraient lieu à de nouvelles perceptions, mais qui, en ajoutant à notre connaissance actuelle et tout en la modifiant, n'y apporteraient aucune altération essentielle; avec un sens de moins nous serions privés de toutes les perceptions dont il nous fournit la matière, mais ce qui nous resterait, serait encore vrai. Enfin on peut concevoir une intelligence pure qui voit toutes choses sans



le ministère de la sensibilité, sans que l'on puisse en conclure que ce que celle-ci nous fait sentir et percevoir n'est qu'une vaine illusion.

## CHAPITRE VI.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. LOGIQUE TRANSCENDANTALE OU DE L'ENTENDEMENT. — PREMIÈRE SECTION : L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE. LIVRE PREMIER : L'ANALYTIQUE DES NOTIONS PURES.

La connaissance est le produit de deux facultés : la *sensibilité* ou la faculté passive des impressions, et l'*entendement*, ou la faculté active de connaître, ou de déterminer un objet d'après les impressions. L'intuition et la notion qui y correspond se supposent mutuellement pour constituer la connaissance réelle. Les deux facultés sont d'une égale importance. Des intuitions qui ne sont pas converties en notions, sont *aveugles*, et des notions sans objet sont *vides*. Cependant il faut bien distinguer les fonctions respectives des deux facultés qui concourent à la connaissance : la science des règles de l'intuition est l'*esthétique*; celle des règles de la pensée, la *logique*.

La logique est ou *générale* ou *spéciale*. La logique générale présente les règles de la pensée, abstraction faite des objets auxquels elle s'applique; la logique spéciale expose ces mêmes règles en vue de quelque science particulière.

La logique générale est ou *pure* ou *appliquée*. La logique pure considère la pensée en soi, indépendamment de toutes les conditions psychologiques et des circonstances sous l'empire desquelles elle s'exerce; la logique appliquée tient compte de toutes ces circonstances, et devient par là, si ce n'est un instrument de science, du moins un moyen d'éviter l'erreur.

La logique pure est une science exacte et *à priori* : elle ne s'occupe que des formes et des lois de l'entendement et de la raison.

Ainsi qu'il y a des intuitions *à priori*, formes nécessaires de la sensibilité, il se peut qu'il y ait aussi des concepts *à priori*, formes nécessaires et primordiales de la pensée, et qui, tout en s'appliquant aux objets, n'en tirent pas leur origine. Or la science qui rechercherait l'origine et la valeur objective de ces concepts *à priori*, de ces formes de l'entendement pur, s'appellerait la *logique transcendante* : c'est la science de l'entendement pur et des lois selon lesquelles il rapporte aux objets de certains concepts *à priori*.

La logique générale se divise en *analytique* et *dialectique*. L'analytique recherche les éléments des fonctions de l'entendement et de la raison, et par là même fait connaître les principes et les caractères de la vérité logique. Mais ces caractères, condition indispensable de toute vérité, ne fournissent qu'un critérium négatif et ne peuvent servir qu'à dévoiler les erreurs de forme et non les erreurs matérielles. De son côté, la dialectique ne peut produire que des jugements analytiques, et c'est à tort qu'on a cru voir dans l'art du raisonnement une source de connaissances matérielles et positives. Le dogmatisme s'en sert pour couvrir le vide de ses prétentions, et trop souvent les sophistes en abusent pour donner à leurs assertions l'apparence de la vérité. Entre les mains de la vraie philosophie, la dialectique n'est qu'un moyen de critique, pour découvrir et dissiper les *illusions de dialectique* (*eine Kritik des dialektischen Scheins*).

La logique transcendante se divise de même en deux parties : l'*analytique*, qui expose les éléments de la connaissance intellectuelle pure, les principes nécessaires de toute pensée, les formes *à priori* dont la pensée revêt les objets ;



et la *dialectique*, qui est la critique de l'usage des principes *à priori* de l'entendement.

Dans l'analytique transcendantale, il importe surtout de montrer d'abord que les concepts *à priori* sont réellement purs de toute expérience et nés de la seule activité de la pensée, à l'occasion des perceptions; ensuite qu'ils sont simples et élémentaires et non composés ou dérivés; il faut enfin que l'énumération en soit complète et présente tout le système de l'entendement pur.

L'analytique transcendantale se compose de deux livres, dont le premier traite des *concepts purs*, et le second des *principes purs*.

Avant de rechercher s'il y a des concepts *à priori* et en quoi ils consistent, il faut tout d'abord s'assurer d'un principe de découverte qui puisse nous guider dans cette recherche. A quel caractère se reconnaîtront ces concepts? Tel est le sujet du chapitre premier du premier livre de l'analytique transcendantale: il y est question successivement de l'*usage logique* de l'entendement en général, des *jugements*, et des *catégories* de l'entendement.

La connaissance de l'entendement ou par notions n'est pas intuitive, mais discursive ou logique. Si les intuitions supposent de la *réceptibilité* ou de l'impressionabilité, les notions supposent de la *spontanéité*, des fonctions actives. Toutes les fonctions de l'entendement peuvent se réduire au jugement, et l'on peut dire que l'entendement en général est la faculté de juger. Il résulte de là que l'analyse du jugement nous fera découvrir toutes les fonctions, toutes les formes primitives ou *à priori* de l'entendement.

Or, les formes diverses qu'affecte le jugement peuvent se classer sous quatre chefs: la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, la *modalité*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir les anciennes logiques de l'école.

Considérés du point de vue de la quantité, les jugements sont ou *universels*, ou *particuliers*, ou *singuliers*; sous le rapport de la qualité, ils sont ou *affirmatifs*, ou *négatifs* ou *limitatifs*; quant à la relation, ils sont ou *catégoriques*, ou *hypothétiques*, ou *disjonctifs*; enfin, quant à la modalité, ils sont ou *problématiques*, ou de *simple assertion*, ou *démonstratifs* (apodictiques)<sup>1</sup>. Telle sera la base du système des catégories.

La synthèse, dans son acception la plus générale, est l'action de réunir en une même notion des représentations ou des perceptions diverses. Elle est primitivement le produit de l'imagination, fonction aveugle, mais nécessaire, et dont le plus souvent nous n'avons pas conscience. L'opé-

<sup>1</sup> Cette division était autrefois assez généralement adoptée. Il n'y a guère, selon Kant, que les jugements *limitatifs* ou *indéfinis* qui aient besoin d'explication. Il semblerait, en effet, qu'une proposition ne pût être qu'affirmative ou négative. Aussi dans la logique ordinaire ne tient-on aucun compte des jugements de limitation; mais dans la logique transcendantale, ils ont leur importance. Un jugement limitatif est une proposition affirmative au moyen d'un attribut négatif: par exemple l'âme est non mortelle (A est non-B). En plaçant ainsi l'âme au nombre indéfini d'êtres qui ne meurent pas, je limite à la fois la sphère des êtres mortels et la compréhension de l'idée âme, en lui refusant un attribut possible. Il nous semble que c'est là une subtilité vaine; car au fond tout jugement négatif est limitatif; seulement la limitation porte tantôt sur l'idée du sujet, comme quand je dis A n'est pas B, tantôt sur celle de l'attribut, comme lorsque je dis A est non-B; tantôt elle atteint la compréhension, tantôt l'étendue des idées. En disant A n'est pas B, si B exprime une qualité, je limite la compréhension de l'idée A; si B exprime un genre, je limite la sphère ou l'étendue de B. En disant A est non-B, je dis que le sujet A appartient à la sphère indéfinie des êtres qui ne sont pas B, c'est-à-dire je refuse de le classer sous le genre B; je dis que le sujet A n'est pas une espèce de B: c'est donc encore une négation, mais purement logique et non réelle. D'un autre côté, la logique de Port-Royal admet quatre sortes de propositions *modales*, selon les quatre modes *possible*, *contingent*, *impossible* et *nécessaire*, et à côté des propositions *disjonctives* elle place les propositions *copulatives* ou *conjonctives*. On voit combien la base sur laquelle repose le tableau des catégories est mal assurée.



ration ensuite par laquelle cette première synthèse est convertie en notion est une fonction de l'entendement.

La synthèse est pure quand les éléments qu'elle réunit sont donnés *à priori*, et c'est elle qui fournit les concepts intellectuels purs.

Trois choses sont nécessaires *à priori* pour rendre possible la connaissance d'un objet quelconque : la première, c'est la diversité de l'intuition pure ; la seconde, c'est la synthèse de cette diversité par l'imagination ; la troisième enfin, ce sont les concepts qui donnent de l'unité à cette synthèse pure, et qui consistent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire.

La même fonction, continue Kant, et ici nous traduisons textuellement, parce que ce passage est fondamental, la même fonction qui, dans un *jugement*, donne de l'unité aux représentations diverses, donne aussi de l'unité à la simple synthèse de représentations diverses, dans une *intuition*, unité qui, prise d'une manière générale, s'appelle concept de l'entendement pur. Ainsi le même entendement qui, au moyen de l'unité analytique, a produit dans les notions la forme logique du jugement, introduit en même temps et par la même opération, au moyen de l'unité synthétique de la diversité de l'intuition en général, dans ses idées un contenu transcendantal ; et c'est pour cette raison que ces idées s'appellent *intellections* ou *concepts purs*, s'appliquant *à priori* aux objets.

En d'autres termes, il y a autant de concepts purs, s'appliquant *à priori* aux objets de l'intuition en général, et introduisant dans les notions réelles des éléments purement subjectifs, qu'il y a de fonctions logiques ou de formes possibles dans les jugements, ces fonctions étant l'expression complète, la mesure exacte de toute la virtualité, de toute la puissance de l'entendement pur.

Ces notions pures, à l'exemple d'Aristote, Kant les appelle catégories, dont il formule ainsi le tableau :

## I.

*Catégories de la quantité.*

Unité.

Pluralité.

Totalité (universalité).

## II.

*Catégories de la qualité.*

Réalité.

Négation.

Limitation.

## III.

*Catégories de relation.*Inhérence et substance (*substantia et accidens*).

Causalité et dépendance (cause et effet).

Communauté (action réciproque).

## IV.

*Catégories de modalité.*

Possibilité et impossibilité.

Existence et non-existence.

Nécessité et contingence.

Ce qui distingue cette table des catégories de celle d'Aristote, c'est qu'elles sont toutes déduites d'un seul et même principe, les formes logiques du jugement, et qu'elles sont toutes des notions fondamentales. Kant a jugé inutile de faire l'énumération des concepts dérivés ou des *prédicables*, qu'il est facile de déduire des catégories principales : celles-ci combinées entre elles et avec les modes de la sensibilité pure ou les intuitions pures, fournissent d'ailleurs une foule de concepts *à priori*.



Kant s'applaudit beaucoup de sa découverte. Il reproche à Aristote d'avoir entrepris l'énumération des catégories au hasard, et d'y avoir admis des concepts dérivés (*actio et passio*), des modes de l'intuition pure (*quando, ubi, situs, prius, simul*), et même une intuition empirique, le mouvement.

Il attache d'autant plus de prix à cette table que selon lui elle devra servir à tracer le plan complet, l'ordonnance logique de la philosophie théorique, en tant qu'elle repose sur des concepts *à priori*, ainsi qu'il en fera lui-même l'essai dans ses *Principes métaphysiques de la science de la nature*. Il fait remarquer ensuite que les quatre classes de catégories peuvent se réduire à deux espèces, les catégories *mathématiques*, qui sont celles de la quantité et de la qualité, et les *dynamiques*, qui comprennent celles de la relation et de la modalité : ces dernières seules ont des corrélatifs.

On a vu que dans la table des catégories elles sont toujours au nombre de trois, chose digne d'attention, dit Kant, puisque d'ordinaire toute division *à priori* par concepts n'a que deux membres : c'est que la troisième catégorie de chaque classe résulte toujours de la combinaison de la première avec la seconde. Ainsi l'*universalité* est la pluralité considérée comme unité; la *limitation* est la réalité jointe à la négation, et ainsi des autres, ce qui, du reste, n'empêche pas cette troisième catégorie d'être un concept primitif, puisqu'elle est le produit d'un acte particulier de l'entendement.

Quant à l'accord des catégories avec les formes de jugement auxquelles elles sont rapportées, Kant ne pense pas qu'il puisse donner lieu à aucune objection, si ce n'est peut-être, quant à celle de communauté ou de réciprocité rapportée au jugement disjonctif. Dans ce genre de proposition (A est ou B ou C ou D) le sujet est considéré comme un tout divisé en parties qui s'excluent réciproquement, mais qui sont coordonnées entre elles et se déterminent les unes

les autres; de là l'idée de détermination réciproque, de communauté, d'action et de réaction.

Le second chapitre du premier livre de l'*analytique transcendantale* traite de la *déduction des concepts purs*, et d'abord de la *déduction transcendantale en général*.

Kant se sert ici du mot *déduction* dans le sens juridique. Démontrer un droit en remontant à son origine, c'est le *déduire*. Montrer comment une notion dérive de l'expérience, c'est en faire la déduction empirique; montrer comment un concept a sa source dans l'entendement pur, c'est en faire la déduction métaphysique. La première ne porte que sur le fait, la seconde en établit le droit et la légitimité. La déduction transcendantale explique comment et de quel droit les concepts *à priori* peuvent s'appliquer aux objets. Les concepts purs ne naissent qu'à l'occasion de l'expérience. Les éléments constitutifs de la connaissance sont d'une part la *matière* fournie par les sens, et de l'autre les *formes* qui appartiennent à l'entendement : c'est la recherche de ces formes dans l'entendement qui est le sujet de la déduction transcendantale.

La géométrie peut se servir du concept pur de l'espace sans le déduire, puisqu'elle ne le rapporte qu'à des objets donnés dans l'expérience; mais lorsqu'il s'agit d'appliquer les concepts purs à des objets qui ne sont pas intuitifs, il faut de toute nécessité en faire la déduction.

Les catégories sont les conditions *subjectives* de la pensée, et il s'agit de savoir comment elles peuvent avoir une valeur *objective*. Les phénomènes sont indépendants de l'entendement; de quel droit alors les déterminons-nous par des concepts *à priori*? De quel droit, par exemple, appliquons-nous aux phénomènes le principe de causalité, que l'expérience ne saurait nous fournir? Il faut ou montrer que ce principe est fondé dans la nature même de l'esprit, c'est-à-dire qu'il est donné *à priori*, ou le rejeter comme chimérique.



Pour qu'une représentation synthétique et son objet puissent s'accorder nécessairement, il faut de deux choses l'une : ou que la représentation soit possible seulement par la présence de l'objet, ou que l'objet devienne possible seulement par la représentation. Dans le premier cas le rapport de l'idée à l'objet est purement empirique, et l'idée est impossible *à priori* : tel est le cas des phénomènes pour ce qui en appartient à la sensation. Dans le second cas, bien que la représentation ne produise pas son objet, quant à son existence, elle le détermine néanmoins *à priori*, en ce que c'est uniquement par elle qu'il est possible de connaître l'objet comme tel.

La connaissance d'un objet n'est possible qu'à deux conditions : l'intuition d'abord, par laquelle l'objet est donné comme phénomène, et ensuite le concept par lequel il est pensé. Mais on a vu que la forme de l'intuition elle-même est *à priori* dans la nature de la sensibilité, à laquelle se conforment nécessairement tous les phénomènes. La question est de savoir maintenant s'il n'y a pas de même des concepts qui soient la condition *à priori* de la pensée en général ; si, de même que la sensibilité a ses formes innées, qui déterminent l'intuition, l'entendement n'a pas aussi les siennes, qui servent de base à l'expérience et en soient les conditions *à priori*.

Il est certain que, outre l'intuition sensible, toute expérience renferme le concept d'une chose qui apparaît. Il y a des concepts d'objets en général, qui sont la condition *à priori* de toute connaissance expérimentale. Ces concepts sont les catégories, dont la valeur objective repose sur ce fait que l'expérience, en tant qu'elle est le produit de la pensée, ne devient possible que par elles. Nous avons ainsi trouvé une règle sûre pour la déduction des concepts purs : c'est qu'ils doivent être reconnus pour la condition *à priori* de toute expérience.

La seconde section de ce chapitre, laquelle a pour objet la *déduction transcendantale des concepts intellectuels purs ou des catégories*, est une des parties les plus importantes, mais aussi des plus obscures de la Critique<sup>1</sup>.

Elle traite 1° de la *possibilité d'une synthèse en général*.

« Il se peut que ce qu'il y a de diversité dans les représentations soit donné dans l'intuition sensible et que la forme de cette intuition soit *à priori* dans notre faculté représentative, sans être autre chose que la manière dont nous sommes affectés. Mais l'acte par lequel cette diversité est ramenée à l'unité, ne peut ni nous venir des sens, ni être renfermé implicitement dans la forme pure de l'intuition sensible : c'est un acte spontané de l'entendement. » C'est dire en d'autres termes que penser n'est pas sentir, que penser est plus que sentir, autre chose que sentir.

Toute réunion d'éléments divers donnés soit dans l'intuition sensible, soit dans l'esprit, que nous la fassions avec conscience ou non, est un acte de l'entendement, lequel acte est appelé *synthèse*. L'idée de réunion ou de composition, outre le concept de *diversité*, implique celui d'*unité*. Mais cette unité n'a rien de commun avec la catégorie de ce nom, qui n'exprime que l'unité numérique, et elle n'est point le produit de la synthèse, qui ne devient possible que par elle. Il faut en rechercher l'origine plus haut.

2° De l'*unité primitivement synthétique de l'aperception*.

Toutes mes représentations sont accompagnées de la conscience que *je pense*, sans quoi il y aurait en moi des idées qui ne seraient pas miennes ou qui ne seraient pas le produit de la pensée. Or cet acte par lequel j'ai la conscience que je pense, est un acte spontané et n'a par conséquent rien de commun avec la sensibilité. Kant l'appelle *aperception pure*, afin de le distinguer de l'*aperception empirique*.

<sup>1</sup> Cette partie a été presque entièrement refaite dans la deuxième édition; voy. cinquième édition, § 15-27.



ou de la simple conscience du moi, laquelle se joint à toute perception intuitive. L'aperception pure est primitive, étant cette conscience de soi qui, en produisant la représentation *je pense*, laquelle accompagne toutes les représentations quelconques, ne saurait être précédée, ni ultérieurement accompagnée d'aucune autre. Kant en appelle l'unité *unité transcendante* de la conscience, pour indiquer que c'est par elle que devient possible la connaissance *à priori*.

L'unité synthétique de la diversité des intuitions est le fondement de l'identité de l'aperception même, qui précède *à priori* toute pensée déterminée. La synthèse est une fonction de l'entendement, lequel n'est lui-même que la faculté de réduire les données diverses à l'unité d'aperception, principe suprême de toute la connaissance humaine.

Ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception, quoiqu'il soit lui-même une proposition identique et partant analytique, fait cependant comprendre la nécessité d'une synthèse de la diversité donnée dans l'intuition, synthèse sans laquelle l'identité constante de la conscience de soi ne pourrait se concevoir; car je ne puis avoir conscience de mon identité que relativement à la diversité des représentations données dans l'intuition, représentations que j'appelle toutes miennes, et qui toutes ensemble s'unissent en une seule: ce qui revient à dire que j'ai conscience d'une synthèse nécessaire *à priori* de ces mêmes représentations, synthèse qui constitue l'unité synthétique primitive de l'aperception: cette unité de toutes les représentations dans la conscience est nécessairement le produit d'une synthèse.

3° *Ce principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement.*

L'entendement en général est la faculté de connaître. La connaissance consiste dans un rapport déterminé de représentations données à un objet. L'objet est ce dans la conception de quoi se trouve unie la diversité d'une intuition

donnée. Or toute réunion de représentations exige unité de conscience dans leur synthèse. Cette unité de conscience est donc le principe de toute connaissance et de la possibilité même de l'entendement.

Il résulte de là que la première connaissance pure, celle qui est le fondement de toutes les fonctions de l'entendement et qui est indépendante de toute intuition sensible, est le principe de l'unité synthétique primitive de l'aperception. L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance, de toute intuition même.

Cependant ce principe n'en est pas nécessairement un pour tout entendement possible, mais seulement pour celui dans la pure conscience duquel nulle diversité n'est donnée dans la simple représentation *je suis*. Un entendement dans la pure conscience duquel serait donnée en même temps la diversité de l'intuition, c'est-à-dire pour lequel les objets existeraient par cela seul qu'il se les représente, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de synthèse pour réduire la diversité à l'unité de conscience. Cet acte n'est une nécessité que pour l'entendement humain, qui pense seulement et n'a pas des choses une intuition immédiate<sup>1</sup>.

4° *De l'unité objective de la conscience de soi.*

L'unité transcendante de l'aperception est celle par laquelle toute la variété donnée dans une intuition est réduite à l'unité dans une notion de l'objet. Cette unité *objective* doit être distinguée de l'unité *subjective* de la conscience, où vient se réunir la diversité intuitive qui sert à former la notion.

5° *La forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui y sont contenus.*

Les logiciens définissent vulgairement le jugement la

<sup>1</sup> Oeuvres, t. II, dans le supplément, p. 737.



perception d'un rapport entre deux idées. Cette définition convient tout au plus aux propositions catégoriques. Un jugement est l'acte par lequel des connaissances données sont réduites à l'unité objective de l'aperception. C'est là ce que signifie la copule *est* dans les jugements; c'est par là que l'unité objective des idées est distinguée de leur unité subjective. Par les jugements les perceptions sont rapportées à un objet. D'après l'unité subjective, je dis, par exemple, « lorsque je porte un corps, je sens la pression de sa pesanteur; » mais en disant : « les corps sont pesants, » je rapporte mes perceptions à un objet, je les réduis à l'unité objective.

6° *C'est par les catégories que la diversité des intuitions est réduite à l'unité de conscience.*

On l'a vu, l'unité de l'intuition n'est possible que par l'unité synthétique de l'aperception. On a vu aussi que cet acte de l'entendement par lequel des représentations quelconques sont réduites à l'unité objective de l'aperception, c'est le jugement. Il suit de là que toute diversité donnée dans une même intuition sensible est déterminée par rapport à l'une ou à l'autre des fonctions logiques du jugement. Or les catégories ne sont autre chose que ces mêmes fonctions, en tant que la variété d'une intuition donnée est déterminée par rapport à elles. Cette diversité des intuitions est donc nécessairement soumise aux catégories.

C'est déjà là un commencement de déduction des concepts purs de l'entendement. On voit que les éléments divers de l'intuition sont réduits à l'unité de conscience par la synthèse logique. Ainsi que l'intuition empirique dépend des formes *à priori* de la sensibilité, l'espace et le temps, de même la conscience empirique de la diversité donnée dans une intuition dépend des formes de la conscience pure, c'est-à-dire des catégories.

7° *Les catégories comme éléments de connaissance ne*

*peuvent s'appliquer qu'aux objets de l'expérience. Penser un objet et le connaître, ce n'est pas la même chose. La connaissance suppose deux éléments, savoir : la catégorie par laquelle un objet est pensé en général, et l'intuition par laquelle il est donné. Et toute intuition réelle étant sensible, il s'ensuit que la pensée n'est connaissance qu'autant qu'elle porte sur des objets qui tombent sous le sens soit externe, soit interne. L'intuition est ou pure, lorsqu'elle a pour objet le temps et l'espace, ou empirique, lorsqu'elle a pour objet ce qui est dans le temps et l'espace. Mais les choses ne sont données dans l'espace et le temps que comme perceptions sensibles; donc les concepts purs, alors même qu'ils sont appliqués à des intuitions à priori, comme dans les mathématiques, ne produisent connaissance qu'autant que ces mêmes intuitions et avec elles les concepts purs ou les catégories peuvent être rapportées à des intuitions réelles. Par conséquent les catégories ne peuvent servir à la connaissance qu'autant qu'elles s'appliquent aux objets de l'expérience.*

Ainsi, de même que l'espace et le temps, conditions *à priori* de toute intuition, ne sont d'aucune valeur en dehors de l'expérience, de même les concepts purs, ou les catégories, n'ont de valeur qu'appliquées aux choses qui tombent sous les sens.

8° *De l'application des catégories aux objets des sens en général.* Les catégories acquièrent une réalité objective par leur application aux choses qui nous sont données comme phénomènes.

La synthèse de la variété de l'intuition sensible, synthèse possible et nécessaire *à priori*, on peut l'appeler *figurée* (*synthesis speciosa*), pour la distinguer de celle qui peut se concevoir quant à la variété d'une intuition en général, dans la seule catégorie, et qu'on peut appeler synthèse *intellectuelle*. Elles sont toutes deux transcendantes, non-seu-



lement parce qu'elles sont elles-mêmes *à priori*, mais aussi parce qu'elles sont les conditions *à priori* de toute connaissance.

La synthèse *figurée*, lorsqu'elle ne tend qu'à l'unité synthétique primitive de l'aperception, c'est-à-dire à cette simple unité transcendante qui est pensée dans les catégories, nous l'appellerons *synthèse transcendante de l'imagination*.

L'imagination, comme faculté de se représenter intuitivement un objet même absent, fait partie de la sensibilité; mais en tant que la synthèse qu'elle opère est un acte de spontanéité, l'imagination est la faculté de déterminer la sensibilité *à priori*; et considérée ainsi, la synthèse transcendante de l'imagination est une action de l'entendement sur la sensibilité. Cette imagination, en tant qu'elle agit spontanément, Kant l'appelle *productive*, pour la distinguer de l'imagination simplement *reproductive*, dont la synthèse dépend uniquement des lois de l'association et qui appartient à la psychologie expérimentale.

A la suite de ce paragraphe (§ 24), Kant insiste sur la différence qu'il établit entre le *sens interne* et la *faculté d'aperception*. Les données du sens interne sont tout aussi bien déterminées par l'entendement que celles de l'intuition externe. L'aperception, dans son unité synthétique, est si peu la même chose que le sens interne, qu'elle est au contraire la source commune de toute unité, de toute synthèse, et que, au moyen des catégories, elle se rapporte *à priori* à la variété de toutes les données de l'intuition tant interne qu'externe. Le sens intime n'est qu'une forme d'intuition et ne devient intuition déterminée ou connaissance que par l'action synthétique de l'entendement.

Rien de plus simple que la distinction entre le moi comme sujet pensant, et le moi comme objet de la pensée. Par le sens interne j'ai conscience de moi tel que je m'apparais,

tel que je suis intérieurement affecté. Dans la synthèse transcendante, dans l'unité primitivement synthétique de l'aperception, j'ai conscience de moi comme existence pensante; or c'est là une pensée et non une intuition. Comme je ne me connais que selon la nature du sens intime, je ne puis pas me connaître tel que je suis, mais tel que je m'apparais en vertu de cette nature. La conscience de soi n'est donc pas encore connaissance de soi. Pour me connaître j'ai besoin, outre la pensée que j'existe et que je suis intelligence, de l'intuition de ce qu'il y a en moi d'éléments divers. J'existe comme une intelligence qui n'a immédiatement conscience que de sa faculté de penser, et qui, dans l'effort qu'elle fait pour se connaître, dépend des lois du sens interne, dont l'intuition est sensible et non pas intellectuelle.

9° *Déduction transcendante de l'usage expérimental des concepts intellectuels purs.*

Dans la déduction *métaphysique* des catégories on en a prouvé l'origine *à priori*, par leur parfaite coïncidence avec les fonctions logiques du jugement; dans la déduction *transcendante* on a établi leur possibilité comme connaissance *à priori* des objets de l'intuition en général. Maintenant il s'agit de montrer comment il est possible de connaître *à priori* par les catégories tous les objets de la sensibilité, quant aux lois de leur synthèse, de prescrire en quelque sorte des lois à la nature.

Kant appelle synthèse de l'*appréhension*, cette réunion de la variété d'une intuition sensible par laquelle la perception devient possible. Le temps et l'espace sont les formes *à priori* de toute intuition matérielle, et c'est toujours à ces formes qu'est soumise la synthèse d'appréhension. Mais le temps et l'espace sont eux-mêmes des intuitions qui, comme telles, offrent de la variété, et qui sont représentées *à priori* sous la forme de l'unité. Par conséquent l'unité synthétique d'une diversité d'éléments est donnée *à priori* avec ces mêmes



intuitions, comme condition de la synthèse de toute appréhension. Or cette unité synthétique ne peut être une autre que celle de la réunion dans une conscience primitive de la variété intuitive en général, synthèse qui ne peut être appliquée, selon les catégories, qu'aux seules intuitions sensibles. Il résulte de là que toute synthèse, celle-là même qui est la condition de la perception, est soumise aux catégories, se règle sur elles; et comme l'expérience est la connaissance au moyen de la synthèse des perceptions, il s'ensuit que les catégories sont les conditions *à priori* de toute expérience.

Ainsi, par exemple, l'idée que je me fais d'une maison a pour base l'unité nécessaire de l'espace et de l'intuition externe en général, et j'en trace en quelque sorte la figure conformément à cette unité synthétique de la variété dans l'espace. Mais cette même unité synthétique, si je fais abstraction de la forme de l'espace, a son siège dans l'entendement. C'est la catégorie de la synthèse de l'homogène dans une intuition en général, la catégorie de la *quantité*, à laquelle la synthèse de l'appréhension ou la perception sera nécessairement conforme. Il s'ensuit que la synthèse de l'appréhension, qui est *empirique*, est nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception, qui est *intellectuelle* et entièrement renfermée *à priori* dans la catégorie. C'est un seul et même acte de spontanéité qui, là sous le nom d'imagination, ici sous le nom d'entendement, apporte l'unité dans la variété de l'intuition.

Les catégories sont donc des concepts qui prescrivent *à priori* des lois aux phénomènes et, par conséquent, à la nature comme ensemble des phénomènes (*natura materialiter spectata*), et la question est de savoir comment les catégories n'étant pas dérivées de la nature, celle-ci doit néanmoins se régler sur elles. Voici la solution de cette énigme :

De même que les phénomènes s'accordent avec les formes

innées de l'intuition sensible, de même les lois de ces phénomènes s'accordent avec les formes *à priori* de l'entendement. Ainsi que les phénomènes ne sont quelque chose que relativement au sujet sensible, ainsi les lois de ces mêmes phénomènes ne sont quelque chose que relativement au sujet pensant. Les choses en soi ont leurs lois indépendantes du sujet auquel elles apparaissent; les phénomènes, au contraire, ne représentent les choses que telles qu'elles sont conçues par le sujet. Simples représentations, ils ne dépendent d'aucune autre loi que celle qui est dans la faculté synthétique. Or cette faculté qui lie ensemble les éléments divers de l'intuition, c'est l'imagination, et celle-ci dépend de l'entendement quant à l'unité de la synthèse intellectuelle, et de la sensibilité quant à la perception, produit de la synthèse d'appréhension. Toute perception dépendant de la synthèse d'appréhension, et celle-ci dépendant des catégories, il s'ensuit que toutes les perceptions et, par conséquent, les phénomènes de la nature, dépendent, quant à leur liaison, des catégories, qui sont ainsi la raison première de sa légitimité nécessaire, de ses lois générales (*natura formaliter spectata*). Quant aux lois particulières, toutes soumises qu'elles sont aux catégories, on ne peut les connaître que par l'expérience.

En résumé, nous ne pouvons penser un objet que par les catégories, et nous ne pouvons connaître aucun objet pensé qu'à l'aide d'intuitions qui correspondent aux catégories. Or toutes nos intuitions étant sensibles, il n'y a pour nous de connaissance possible *à priori* que relativement aux objets de l'expérience. Mais cette connaissance, ainsi bornée aux objets de l'expérience, n'en est pas tirée exclusivement, les intuitions pures et les catégories, qui en sont les conditions, étant en nous *à priori*.

Il n'y a, selon Kant, que deux manières d'expliquer la concordance nécessaire de l'expérience avec les concepts des



objets. De deux choses l'une : ou c'est l'expérience qui rend possibles les concepts, ou ce sont les concepts qui rendent l'expérience possible. Le premier cas n'a pas lieu, puisque nous savons que les intuitions pures et les catégories sont *à priori*. Reste donc le second système, qui admet une sorte d'*épigénèse* de la raison pure, et selon lequel les catégories sont la condition générale de l'expérience. Que si l'on proposait entre ces deux systèmes une espèce de milieu, en disant que les catégories ne sont ni des principes conçus *à priori*, ni des principes tirés de l'expérience, mais seulement des virtualités innées, purement subjectives, disposées primitivement en nous par le Créateur, de telle sorte que leur usage s'accordât parfaitement avec les lois de la nature, manière de voir qu'on peut appeler le système de *préformation* de la raison pure, Kant opposerait à cette hypothèse que, si on l'admettait, les catégories manqueraient de ce caractère de nécessité qui leur appartient essentiellement, puisqu'elles n'auraient dans ce cas qu'une valeur subjective.

Pour nous mettre en état de mieux apprécier la valeur de cette théorie des concepts purs, nous allons en résumer les propositions principales.

La seconde source de la connaissance est l'*entendement*, ou la faculté de déterminer les phénomènes et de les réduire en notions. Cette faculté ne doit pas être confondue avec la faculté de dialectique, qui ne peut produire que des propositions analytiques ou discursives.

Ainsi qu'il y a des intuitions pures qui entrent comme éléments constitutifs dans les produits de la sensibilité, il se peut qu'il y ait aussi des concepts *à priori*, formes et conditions primitives de la pensée qui se mêlent aux notions réelles et les rendent seulement possibles.

L'*analytique des concepts purs* commence par rechercher s'il y a de pareils concepts et à quel caractère on pourra les reconnaître.

Nul doute que la pensée n'ait des formes qui lui sont propres et dont elle revêt la matière qui lui est fournie par l'intuition. Or penser c'est juger ; ce sera donc l'analyse du jugement qui nous fera connaître les formes primitives de l'entendement.

Les formes diverses des jugements, classées, par la logique traditionnelle, sous les quatre chefs de la *quantité*, de la *qualité*, de la *relation* et de la *modalité*, supposent autant de fonctions de l'entendement et fournissent autant de notions pures ou de *catégories*.

Les phénomènes sont déterminés généralement par les catégories. Le caractère auquel on les reconnaît et qui est le principe de leur *déduction*, de leur légitimité, c'est qu'elles sont les conditions *à priori* de l'expérience. La valeur objective des concepts purs repose sur ce fait intellectuel que l'expérience, en tant que la pensée concourt à la former, loin de les produire dans l'esprit, ne devient possible que par eux.

Penser n'est pas sentir, c'est plus que sentir, c'est autre chose que sentir. Sans intuitions point de notions, mais dans les notions entrent des éléments tirés de la nature même de l'entendement, éléments purement formels, mais sans lesquels elles sont impossibles.

Cet acte synthétique qui réduit à l'unité la matière diverse fournie par l'intuition soit pure, soit sensible, est un acte spontané de l'entendement, et cette unité a son principe dans l'unité de conscience, dans l'aperception pure : *je pense*.

Cette unité de conscience est donc le principe de toute connaissance et de l'entendement lui-même : elle est primitive et absolue, la première connaissance pure et le fondement de toute l'activité de l'entendement, une condition de toute connaissance et même de toute intuition.

De l'unité *subjective* de la conscience, par laquelle tout est



rapporté au moi, il faut distinguer l'unité *objective*, par laquelle la variété intuitive est rapportée à un objet. L'acte de l'entendement qui effectue cette opération est le jugement. La connaissance objective est donc soumise aux formes primitives du jugement, c'est-à-dire aux catégories qui y président, et ainsi se trouve justifiée la valeur objective des concepts purs.

Bien qu'elles ne soient que de simples formes de la pensée, les catégories ont une valeur objective par leur application aux phénomènes; mais elles ne peuvent s'appliquer qu'aux objets de l'expérience, attendu que toute connaissance suppose intuition.

Le sens interne, organe de l'observation psychologique, n'est pas la même chose que la faculté d'aperception. Il est à celle-ci dans le même rapport que la sensibilité externe. Autre chose est le moi comme sujet pensant, et autre chose le moi comme objet du sentiment et de la pensée. La conscience de soi, qui est primitive, n'est pas encore la connaissance de soi, qui est le produit de l'action de l'entendement sur les données du sens intime.

Les catégories sont les conditions *a priori* de l'expérience, et loin d'être dérivées de la nature, considérée comme l'ensemble des phénomènes, ce sont elles qui constituent les lois générales de la nature. Les phénomènes n'ont donc de la réalité que relativement au sujet sensible et leurs lois n'existent que pour le sujet pensant. Les choses en soi ont leurs lois et ces lois nous les ignorons; les phénomènes ont les leurs; ce sont les seules que nous connaissons: elles sont celles même de la pensée. Puisque les catégories sont le principe des lois générales de la nature, il s'ensuit que cette nature n'est autre chose que l'ensemble systématique des phénomènes tels que nous les concevons en vertu des lois de notre sensibilité et de notre entendement.

Telles sont les principales propositions du premier livre de

l'Analytique transcendantale. La critique y trouve encore bien des choses à reprendre. La théorie des catégories surtout, adoptée sans examen sur la foi de la vieille logique, a été l'objet des censures les plus vives, et peut être attaquée et quant au principe de leur déduction et quant à la déduction elle-même, alors qu'on accorderait ce principe<sup>1</sup>. Mais il est difficile, il nous paraît impossible de ne pas admettre le fond de la pensée de Kant quant à l'influence de l'esprit sur les produits de l'entendement, qui est aux notions qu'il se forme des choses comme un artisan est à l'ouvrage de ses mains. Kant, tout en reconnaissant l'expérience pour la seule source du savoir réel, a prouvé contre le sensualisme, contre l'empirisme vulgaire, que la pensée ne peut pas être expliquée par la sensibilité seule, que le sujet pensant imprime ses formes aux notions des choses; que les éléments divers dont les notions se composent ne sont pas tous fournis par les phénomènes; qu'il y a des principes d'idées qui, quoique suscitées en nous seulement à l'occasion des sensations et par l'action de la pensée, sont primitivement dans l'esprit, et qui, loin d'être un produit de l'expérience, doivent être antérieures à celle-ci, puisqu'elles la rendent seulement possible, la règlent et la constituent: en un mot, que le sujet pensant est quelque chose par lui-même, puisque l'unité de l'expérience suppose nécessairement l'unité de la conscience; qu'il a ses formes, ses lois propres et des concepts ou des formes de concepts qui sont virtuellement en lui *a priori*; que ces lois et ces formes, par leur application aux données sensibles, deviennent les formes et les lois générales de la nature, ce qu'on appelle ainsi n'étant autre chose que le système des notions que l'esprit se fait des choses, d'après les lois qui sont primitivement en lui.

<sup>1</sup> Nous rapportons sous la note XII les principales objections qui ont été opposées au système des catégories selon Kant.



Les concepts purs de Kant n'ont du reste rien de commun avec les *idées* innées de Platon ou avec les *virtualités* de Leibnitz. C'est le développement dans un autre sens de la pensée de ce dernier philosophe, qui avait dit contre les sensualistes, qu'il n'y avait rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens, si ce n'est l'intelligence, *nisi intellectus ipse, que l'entendement était au moins inné à lui-même*. Ce qui, selon Kant, est virtuellement inné, ce n'est pas l'intelligence des choses, mais bien la possibilité, les conditions et les formes de cette intelligence.

Mais on peut admettre ce résultat de la Critique de Kant, dans l'intérêt d'un idéalisme objectif ou d'un rationalisme réaliste, sans lui accorder les conséquences *doctrinales* qu'il en a tirées et qui sont toutes en faveur de l'idéalisme ordinaire et du scepticisme.

Revenant à la distinction qu'il a faite entre les phénomènes et les choses en soi, il prétend que celles-ci ont leurs lois à elles, lois indépendantes du sujet et que celui-ci ne peut connaître, ainsi que de leur côté les lois des phénomènes n'existent que pour le sujet pensant, pour l'entendement humain. Ce n'est là qu'une supposition qui n'a rien de nécessaire. Si nous ne connaissons pas les lois des choses en soi, nous ne pouvons pas dire qu'elles diffèrent des lois du monde phénoménal. De ce que les idées que nous nous faisons des objets, sont empreintes des formes de l'esprit, et qu'il y entre des éléments purement subjectifs, on ne peut pas en conclure qu'elles ne représentent pas réellement les choses, autant que cela est possible au point de vue humain. Dans tous les cas, si les données sensibles sont réduites en notions selon les lois de l'entendement, et il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi, du même droit on peut dire que les choses affectent les sens et l'entendement selon leurs lois à elles, de telle sorte que l'expérience qui en résulte, n'est pas seulement la nature telle que nous la concevons, d'après

les lois de notre entendement, mais encore la nature telle qu'elle se présente à nous en vertu des lois inhérentes aux choses.

Kant admet lui-même que la matière des notions est fournie par les objets sous les formes *a priori* de l'espace et du temps, et que nous ne pouvons connaître les lois réelles de la nature que par l'observation. Les choses n'existent véritablement pour les intelligences qu'autant que celles-ci les connaissent. Pour l'intelligence souveraine et absolue elles existent telles qu'elles *sont*; pour les intelligences finies, elles existent telles qu'elles leur *apparaissent*; mais il se pourrait bien qu'il y eût entre la nature intelligente et la nature objective un tel accord que celle-ci se montrât à celle-là telle qu'elle est, ou du moins que ce qui nous en apparaît fût réellement tel qu'il se montre. Il n'est pas nécessaire d'admettre que ce qui s'interpose entre les objets et la raison, altère et fausse pour ainsi dire la vue des objets, et il se peut que les lois de l'esprit soient en même temps les lois des choses telles qu'elles sont. Hegel a dit justement qu'il se pourrait fort bien, qu'après avoir pénétré derrière la scène qui est ouverte devant nous, nous n'y trouvassions rien; ajoutons qu'il se pourrait que ce prétendu voile qui semble couvrir le tableau et que nous cherchons à lever, fût le tableau lui-même.

L'objection que Kant oppose à ce qu'il appelle le système de *préformation de la raison pure*, n'est d'aucune valeur. Car il est évident que, si les catégories ont le caractère de la nécessité selon l'idéalisme transcendantal, en ce que d'après cette doctrine elles sont l'âme de l'expérience, système qui au fond ne leur attribue qu'une valeur relative, ce caractère leur appartient à bien plus juste titre dans le système de *préformation*, ou de l'harmonie préétablie des lois de l'esprit et des lois de la nature, et que c'est bien réellement ce dernier système qui attribue aux concepts



purs, aux formes primitives de l'entendement, une nécessité objective et absolue.

## CHAPITRE VII.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — LE LIVRE II DE L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTE : DES PRINCIPES PURS OU DU JUGEMENT TRANSCENDANTAL.

Le *jugement* est la faculté de l'*assomption*<sup>1</sup>, ou la faculté de rapporter un cas spécial à une règle donnée.

Tandis que la logique générale ne s'occupe que des formes et des lois du jugement et que ses préceptes ne sont réellement utiles qu'à des esprits naturellement judicieux, la logique transcendante a pour objet de diriger et d'assurer, par des règles sûres, l'usage du jugement dans le domaine de l'entendement pur.

Cette théorie du jugement transcendental se compose de trois chapitres intitulés, le premier, du *schématisme de l'entendement pur*, le second, des *principes de l'entendement pur*, le troisième, du *fondement de la distinction entre les phénomènes et les noumènes*.

### I. Du schématisme de l'entendement pur.

Sous ce titre Kant traite de la condition sensible de l'application des concepts purs. Pour qu'il soit possible de comprendre un objet sous une notion générale, il faut qu'il y ait homogénéité entre eux. Or cette homogénéité n'existe pas entre les concepts purs et les intuitions sensibles. Comment alors sera-t-il possible de rapporter celles-ci à ceux-là, ou d'appliquer les catégories aux phénomènes?

<sup>1</sup> Voir ce terme dans les dictionnaires. Les Allemands disent *subsumtion*.

Pour résoudre cette question, il faut rechercher un moyen terme qui soit tout à la fois homogène avec les concepts purs et avec les phénomènes, qui soit en même temps sensible et intellectuel. Ce terme moyen est ce que Kant appelle le *Schéma* ou la forme transcendante.

On a vu que les notions sont impossibles à moins que les objets n'en soient donnés dans l'intuition, et qu'elles ne peuvent s'appliquer aux choses prises en soi; on a vu aussi que les objets ne nous sont donnés que selon les lois de la sensibilité; on a vu enfin que les concepts purs, pour avoir ce caractère, doivent renfermer *a priori* les conditions formelles de la sensibilité, lesquelles renferment la condition générale de l'application des catégories à un objet quelconque. Or cette condition pure de toute sensation, ainsi que de l'usage du concept pur, est le schéma ou la forme de ce concept, et l'usage que l'entendement fait en général de ces *schémas* est ce que Kant appelle le *Schématisme* de l'entendement pur.

Le schéma en soi est le produit de l'imagination, mais il est distinct de l'image : c'est le procédé général par lequel l'imagination, comme faculté de conception, ramène à l'unité la variété donnée dans l'intuition. Les schémas ou figures générales qui servent de base aux notions des choses sensibles, ne sont pas des images et n'existent que dans l'entendement : c'est ainsi, par exemple, que nulle image n'est adéquate à l'idée générale du triangle.

Ce schématisme de l'entendement est un art caché dans les profondeurs de l'âme, et dont il est difficile de surprendre les secrets. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'image est le produit de l'imagination empirique, tandis que le schéma des concepts sensibles est un produit, un monogramme, pour ainsi dire, de l'imagination pure, au moyen duquel seulement les images deviennent possibles. Au contraire, le schéma d'un concept intellectuel pur ne peut jamais être



réduit en image; il n'est que la synthèse pure, un produit de l'imagination transcendante.

Kant présente après cela la table des *schémas* ou des formes transcendantales des idées intellectuelles pures, suivant l'ordre des catégories.

L'*image pure* de toutes les quantités (*quantorum*) pour le sens externe est l'*espace*; celle de tous les objets des sens en général, le *temps*. Mais le schéma pur de la quantité (*quantitatis*), comme concept de l'entendement, c'est le *nombre*, l'addition successive de une à une de choses de même espèce : le nombre est l'unité synthétique de la variété d'une intuition homogène en général.

La *réalité*, comme concept pur, est ce qui correspond à une sensation en général, par conséquent ce dont le concept désigne en soi une existence dans le temps. La *négation* est ce dont le concept représente une non-existence dans le temps. Elles sont l'une à l'autre comme un temps plein et un temps vide. Et comme le temps n'est que la forme *a priori* de l'intuition ou des objets comme phénomènes, il s'ensuit que ce qui, dans ceux-ci, correspond à la sensation est la matière transcendante de tous les objets comme choses prises en soi, ou la *réalité*. Or toute sensation a un degré de grandeur, par lequel elle remplit le même temps, ou le sens interne, quant à la représentation du même objet, plus ou moins jusqu'à zéro ( $= 0 = \text{negatio}$ ). C'est pour cela qu'il y a transition de la réalité à la négation, et le *schéma* d'une réalité comme quantité de quelque chose qui remplit le temps, est précisément cette production continuelle et uniforme de la réalité dans le temps.

Le schéma de la *substance* est la persistance de la réalité dans le temps, ou la réalité conçue comme le *substratum* de la détermination du temps en général. Le schéma de la *causalité* est la succession régulière et constante de choses diverses; celui de l'*action réciproque* des substances est la

simultanéité des déterminations des unes avec celles des autres d'après une règle générale. Le schéma de la *possibilité* est la concordance de la synthèse de représentations diverses avec les conditions du temps en général; celui de l'*actualité* est l'existence dans un temps déterminé; enfin celui de la *nécessité* est l'existence d'un objet en tout temps.

On le voit : les *schémas* ne sont que des déterminations du temps *a priori*, suivant l'ordre des catégories. Le temps est cet intermédiaire à la fois sensible et *a priori*, par lequel devient possible l'application des concepts purs aux phénomènes. Les schémas sont les conditions nécessaires pour donner à ces concepts un rapport aux objets, pour réaliser les catégories. Il résulte de cette théorie que les catégories ne peuvent s'appliquer qu'aux objets de l'expérience, en ce qu'elles ne servent qu'à soumettre les phénomènes aux règles générales de la synthèse, au moyen des principes d'une unité nécessaire *a priori*, fondée sur la concentration de toute conscience dans l'aperception primitive.

## II. *Système des principes de l'entendement pur, ou des jugements synthétiques qui dérivent des concepts purs, et qui servent de fondement A PRIORI à toutes les autres connaissances pures.*

Dans ce second chapitre du deuxième livre de l'Analytique transcendante, l'auteur traite d'abord de la règle générale des propositions analytiques, puis de celle des propositions synthétiques, et expose ensuite le système des principes synthétiques de l'entendement pur.

1° La condition négative de toute vérité et, par conséquent, de toutes les propositions, c'est le *principe de contradiction*. Mais ce critérium universel, outre qu'il est purement négatif, n'est qu'un caractère logique de la vérité, et non un caractère matériel, puisqu'une idée peut ne rien ren-



fermer de contradictoire sans avoir pour cela de la réalité. Toutefois on en peut aussi faire un usage positif, mais seulement quant aux propositions analytiques. Une proposition de ce genre est toujours vraie, lorsque son adverse répugnerait évidemment à l'objet de l'idée sur laquelle elle porte. Le principe de contradiction est donc le critérium universel et suffisant de la connaissance analytique; mais là s'en borne l'usage légitime; il n'est pour la connaissance synthétique qu'une condition négative.

2° Dans une proposition synthétique, il s'agit d'établir entre le sujet et l'attribut un rapport qui n'est ni un rapport d'identité ni un rapport d'opposition ou d'exclusion, comme dans les jugements analytiques. Quel sera donc l'intermédiaire entre les deux termes d'une proposition synthétique? Il n'y a qu'un milieu où se trouvent renfermées toutes nos représentations : c'est le sens intime, et sa forme *à priori*, c'est le temps. L'unité synthétique nécessaire pour former un jugement repose sur l'unité de l'aperception : c'est donc là qu'il faut chercher le principe des propositions synthétiques.

Une connaissance n'est objective ou réelle qu'autant que l'objet nous en est donné d'une manière quelconque. Or un objet n'est donné qu'autant que sa représentation se rapporte à l'expérience réelle ou possible. L'espace et le temps mêmes, bien qu'ils soient *à priori*, n'ont une valeur objective que parce qu'ils sont nécessaires pour concevoir les objets.

C'est donc la possibilité de l'expérience qui donne à nos connaissances *à priori* une valeur réelle. Or l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse faite d'après des concepts de l'objet des phénomènes en général, synthèse sans laquelle l'expérience ne serait qu'une rhapsodie de perceptions sans liaison et sans rapports. Il y a donc des principes qui sont le fonde-

ment *à priori* de l'expérience, et ce sont là les seules propositions synthétiques *à priori*. C'est ainsi que les mathématiques pures ne sont possibles que parce que l'espace est la condition *à priori* de tous les phénomènes extérieurs. L'expérience donnant seule de la réalité à toute synthèse, la synthèse *à priori* n'est vraie qu'autant qu'elle ne renferme autre chose que ce qui est nécessaire à l'unité synthétique de l'expérience en général. Le principe général de toutes les propositions synthétiques est donc celui-ci : *Tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique de la variété de l'intuition dans une expérience possible*. Ainsi s'explique la possibilité de propositions synthétiques *à priori*. Elles ont leur source dans les conditions formelles et *à priori* de l'intuition, dans la synthèse de l'imagination, dans l'unité nécessaire de l'aperception transcendante, rapportées à l'expérience possible en général.

3° *Exposé systématique des principes synthétiques à priori.*

Il n'y a de véritables principes que ceux de l'entendement pur. Les lois de la nature sont subordonnées à des principes plus élevés de l'entendement, et ne sont que l'application de ceux-ci au monde phénoménal.

Dans l'application des concepts intellectuels purs à l'expérience, l'usage de leur synthèse est ou *mathématique* ou *dynamique*, selon qu'il se rapporte à l'intuition seule ou à l'existence d'un phénomène en général. Or les conditions *à priori* de l'intuition sont absolument nécessaires quant à une expérience possible, tandis que celles de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont en soi que contingentes. Voilà pourquoi les principes de l'usage mathématique emportent avec eux le caractère de la nécessité absolue, tandis que ceux de l'usage dynamique, tout en ayant aussi le caractère de la nécessité *à priori*, ne présentent ce caractère que dans leur application à l'expérience.

La table des catégories fournit celle des principes, ceux-



ci n'étant autre chose que les règles de l'usage objectif de celles-là. En conséquence, les principes de l'entendement pur seront :

- 1° Des AXIOMES de l'intuition ;
- 2° Des ANTICIPATIONS de la perception ;
- 3° Des ANALOGIES de l'expérience ;
- 4° Des POSTULATS de la pensée empirique<sup>1</sup>.

Le principe des *axiomes de l'intuition* est que *toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*. En effet, la pure intuition dans tous les phénomènes étant le temps ou l'espace, tout phénomène est une grandeur extensive, en ce qu'il ne peut être perçu que par une synthèse successive. C'est sur cette synthèse successive de l'imagination, dans la création des figures, que se fonde la géométrie, avec ses axiomes, qui expriment les conditions *à priori* de l'intuition sensible. Ils ne concernent que les grandeurs en général comme telles. C'est par là seulement que les mathématiques pures deviennent rigoureusement applicables aux choses de l'expérience. L'intuition empirique n'est possible que par l'intuition pure, et c'est pour cela que tout ce que la géométrie énonce de celle-ci est vrai de celle-là. Prétendre que les objets sensibles pourraient bien n'être pas conformes aux règles *à priori* de la construction dans l'espace, ce serait refuser toute objectivité à l'espace, à toute la science mathématique. La géométrie elle-même est impossible si l'on n'admet pas que les formes de l'intuition sont données *à priori*.

Le principe des *anticipations de la perception* est que, *dans tous les phénomènes, la réalité, qui est l'objet de la sensation, a une grandeur intensive ou un certain degré*.

La perception est la conscience empirique, la conscience avec sensation. Kant appelle *anticipations de la perception*

<sup>1</sup> Les axiomes correspondent aux catégories de la quantité, les anticipations à celles de la qualité, les analogies à celles de la relation et les postulats à celles de la modalité.

tout ce que nous pouvons savoir *à priori* des objets de l'expérience. La sensation même, qui est la matière de la perception, ne peut être anticipée. Il semblerait donc qu'il n'y ait d'autres anticipations de perception que celles du temps et de l'espace. Mais en y regardant de plus près, on voit qu'il y a autre chose encore que l'on peut connaître *à priori* quant à la sensation en général.

L'appréhension, par la sensation seule, ne remplit qu'un instant et n'est point une synthèse successive. L'absence de sensation dans un instant donné, nous présenterait celui-ci comme vide,  $= 0$ . Toute sensation est susceptible de diminuer, de décroître et de s'évanouir insensiblement. Il y a donc, entre la réalité sentie et sa négation ou son défaut absolu, une suite continue de sensations intermédiaires, dont la différence des unes aux autres est toujours moindre que la différence d'une sensation donnée à zéro.

Ainsi la réalité phénoménale ou la sensation a toujours une grandeur, non extensive, mais *intensive*, un degré, qui peut aller en diminuant jusqu'à la négation (ainsi de la chaleur, de la couleur rouge, de la pesanteur, etc.).

Cette qualité des grandeurs qui fait qu'aucune de leurs parties n'en est la plus petite possible, est ce qu'on appelle leur *continuité*. L'espace et le temps sont des *quanta continua*. Les phénomènes en général sont donc des quantités continues, *extensives* quant à l'intuition, *intensives* quant à la perception.

Le principe qu'on vient de poser peut suppléer au défaut d'anticipations réelles et obvier aux fausses conclusions qu'on pourrait tirer de ce défaut. Nous savons *à priori* que toute réalité dans les phénomènes se présente avec un certain degré, et que les sensations sont intensivement différentes. Les sensations comme telles sont données *à posteriori*, mais leur propriété générale d'avoir un certain degré de force est connue *à priori*.



Ainsi, de toutes les *quantités* nous ne connaissons *à priori* qu'une seule *qualité* : la *continuité* ; et de toutes les *qualités*, que leur *quantité intensive*.

Le principe des *analogies de l'expérience* est que *l'expérience n'est possible que par la représentation d'une synthèse nécessaire des perceptions*.

L'expérience est une synthèse de perceptions, laquelle n'est pas elle-même contenue dans les perceptions. Dans les perceptions il n'y a rien qui puisse nous donner l'idée d'une liaison nécessaire des phénomènes dans le temps et l'espace. Comme l'expérience est connaissance des objets par leurs perceptions, et que, par conséquent, les rapports des choses diverses doivent être représentés en elles, non telles qu'elles sont données dans le temps, mais telles qu'elles sont objectivement dans le temps, puisqu'enfin le temps lui-même ne peut être perçu, il s'ensuit que l'existence des objets dans le temps ne saurait être déterminée que par leur liaison dans le temps en général, c'est-à-dire par des concepts synthétiques *à priori*.

Les trois modes du temps sont la *permanence* ou la *persistance* (*die Beharrlichkeit*), la *succession* et la *simultanéité*. De là trois règles pour déterminer tous les rapports de temps des phénomènes relativement à l'unité du temps en général, règles qui sont antérieures à l'expérience et la rendent seulement possible : ce sont les trois *analogies de l'expérience*.

Le principe général de ces trois analogies est fondé sur l'unité nécessaire de l'aperception quant à la perception en tout temps, et par conséquent sur l'unité synthétique de tous les phénomènes, selon leurs rapports dans le temps. Elles ne portent pas sur les phénomènes et la synthèse de l'intuition, mais seulement sur l'existence et sur les rapports des phénomènes entre eux quant à l'existence. Les principes des axiomes et des anticipations sont *mathéma-*

*tiques et constitutifs*, en ce qu'ils servent de base à l'application des mathématiques pures aux phénomènes, et qu'ils montrent comment ces mêmes phénomènes pourraient être produits d'après les règles d'une synthèse mathématique<sup>1</sup> ? Au contraire les principes des analogies, qui ont pour objet de soumettre l'existence des phénomènes à des règles *à priori*, sont seulement *régulatifs*.

En mathématiques les analogies sont des formules énonçant l'égalité de deux rapports de *quantité*. En philosophie l'analogie est l'égalité de deux rapports de *qualité*, de telle manière que trois membres étant donnés, je ne puis pas en déduire un quatrième, mais seulement un rapport à ce quatrième et une règle pour le trouver dans l'expérience.

La *première analogie* est le principe de la *persistance de la substance*. *Au milieu de tous les changements des phénomènes, la substance demeure et persiste invariable, et la quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature*.

Tous les phénomènes sont dans le temps, forme permanente de l'intuition interne. Le temps ne change point, et il ne saurait être perçu en lui-même. C'est donc dans les objets de la perception, dans les phénomènes, que doit se trouver le *substratum* qui représente le temps en général, et dans lequel puisse être perçu tout changement ou toute simultanéité par le rapport des phénomènes à ce substratum. Or, le substratum de toute réalité est la *substance*. Par conséquent le *permanent*, par rapport à quoi seulement les relations temporaires des phénomènes peuvent être déterminées, est la substance dans le phénomène, la réalité phénoménale qui demeure et persiste comme le *substratum* de tout changement. Et comme cette réalité ne peut changer dans son

<sup>1</sup> Par exemple, je puis composer le degré de la sensation de la lumière du soleil d'à peu près deux cent mille fois la lumière de la lune ; je puis donc la déterminer *à priori*, la construire (*Critique de la raison pure*, p. 221).



existence, la quantité n'en saurait ni augmenter ni diminuer dans la nature.

Quelques développements rendront plus claire cette démonstration.

L'appréhension de la diversité phénoménale est toujours successive et partant changeante. Ce n'est donc jamais par là seul que nous pouvons déterminer si cette diversité est simultanée ou successive, à moins qu'elle n'ait pour base quelque chose qui demeure invariable et dont la simultanéité et la succession ne soient que des modes, des manières d'être. La perception des rapports de temps n'est donc possible que relativement à quelque chose de permanent, qui est le substratum du temps *empirique* lui-même. Cette permanence exprime le temps en général, comme corrélatif constant de toute existence, de tout changement dans les phénomènes. Ce n'est que relativement à quelque chose de permanent que l'on peut attribuer à l'existence ce qu'on appelle la durée. Si l'on n'admettait qu'une succession indéfinie, sans la rapporter à un *substratum*, l'existence commençant et finissant sans cesse, serait sans durée. Sans la permanence, il n'y aurait donc point de relations de temps. Or, le temps lui-même ne pouvant être perçu, c'est ce qu'il y a de constant dans les phénomènes qui est le substratum de toute détermination de temps, et par là même la condition de la possibilité de l'unité synthétique des perceptions ou de l'expérience. Il s'ensuit que ce qui dans les phénomènes demeure et persiste identique c'est l'objet lui-même, la substance des phénomènes, et que tout ce qui change ou peut changer n'est que la manière d'exister de cette substance ou de ces substances.

Ce principe de la *persistance*, ou de l'existence continue du véritable sujet des phénomènes, a toujours été admis, mais on ne l'a jamais ni prouvé ni appliqué convenablement. L'ancien axiome, *rien ne produit rien*, n'en est qu'une con-

séquence, et les anciens considéraient avec raison comme se supposant réciproquement ces deux axiomes : *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*.

Les diverses manières d'exister d'une substance s'appellent *accidents*. Les accidents sont toujours réels, et lorsqu'on attribue à cette réalité des accidents une existence particulière dans la substance (comme par exemple au mouvement comme accident de la matière), cette existence s'appelle *inhérence*, tandis que l'existence de la substance peut s'appeler *subsistance*. Mais il vaut mieux désigner simplement l'accident comme la manière dont l'existence de la substance est positivement déterminée.

Le principe de permanence nous fournit enfin le moyen de rectifier la notion du *changement*. Naître ou périr, ce n'est pas un changement de ce qui naît ou périt. Le changement est une manière d'exister qui succède à une autre manière d'exister du même objet. C'est pour cela que tout ce qui change, demeure, et que son état seul devient un autre. Et comme les changements ne portent que sur les modes d'exister, on peut dire que la substance seule change, et que ce qui y varie, ne subit aucun changement; qu'il n'y a que des modes, des déterminations qui se succèdent.

Les changements ne peuvent avoir lieu que dans des substances, et ne peuvent être perçus qu'autant que l'on suppose quelque chose qui demeure invariable. Supposons, en effet, que quelque chose commence absolument d'être, il faudra donc admettre un instant où il n'était pas. Mais à quoi rattacherons-nous cet instant si ce n'est à ce qui existait déjà? Car un temps vide qui aurait précédé, ne peut être l'objet d'aucune perception. Mais si l'on rattache ce commencement à des choses préexistantes et qui auraient continué d'exister jusqu'au moment de cette naissance, ce qui aurait commencé ainsi n'aurait été qu'une détermination nouvelle de cette existence, c'est-à-dire de quelque chose de permanent.



*La seconde analogie est le principe de la succession d'après la loi de la causalité : tous les changements arrivent d'après la loi de la liaison de cause et d'effet.*

Kant établit ce principe de la manière suivante : je vois des phénomènes se succéder, c'est-à-dire je vois un état de choses actuel différer d'un état antérieur. Par là je lie entre elles deux perceptions dans le temps. Or cette liaison n'est pas l'ouvrage des sens, mais bien le produit de la faculté synthétique de l'imagination, qui détermine le sens intime quant au temps. Mais celle-ci peut lier entre eux les deux états indifféremment, de telle sorte que l'un ou l'autre précède, le temps ne pouvant être perçu lui-même. J'ai donc seulement conscience que mon imagination pose l'un comme antérieur, l'autre comme venant après, mais non pas que dans l'objet lui-même l'un de ces états précède l'autre; c'est-à-dire que la seule perception ne détermine pas le rapport objectif des phénomènes successifs. Or c'est là ce qu'il importe de pouvoir déterminer nécessairement. Mais le concept emportant avec soi la nécessité de l'unité synthétique, ne peut être qu'un concept pur, et ce concept est celui du *rapport de cause et d'effet*, dont le premier terme détermine le second, comme lui succédant et comme en étant la conséquence. Il résulte de là que l'expérience n'est possible qu'autant que nous soumettons les phénomènes à la loi de causalité, et que les phénomènes eux-mêmes ne sont possibles comme objets de l'expérience qu'à cette condition.

L'appréhension de la diversité donnée dans les phénomènes est toujours successive, et il s'agit de savoir jusqu'à quel point cette succession est également dans les phénomènes. Voici une maison : l'idée que je m'en fais, ne se forme que successivement, et il est évident que cette succession n'a pas lieu dans l'objet, donné tout d'une pièce. Qu'un état devienne ou qu'une chose arrive qui auparavant n'était pas, c'est ce qui ne peut être perçu, à moins qu'un

phénomène ne précède qui contienne cet état ou cet événement. Toute appréhension d'un état nouveau est donc une perception qui suit une autre perception.

Dans l'appréhension par laquelle je me forme une image d'une maison, la succession est arbitraire : je puis, en l'observant, commencer à mon gré par le faite ou par la base. Au contraire, dans les perceptions de ce qui arrive, l'ordre de succession est déterminé et l'on ne peut s'en écarter. La succession y est nécessairement la même que dans les phénomènes. Pour qu'il en soit ainsi, il faudra que ce qui précède un événement renferme la condition d'une règle suivant laquelle cet événement arrive toujours et nécessairement après. La règle de la succession est objectivement donnée toutes les fois que l'événement qui précède est la condition de celui qui suit, qu'il le détermine et ne saurait en être déterminé.

Qu'on suppose qu'un événement ne soit précédé de rien qui le détermine nécessairement, la succession des perceptions ne serait jamais que subjective et l'on pourrait à volonté l'intervertir. Il n'y aurait alors dans l'esprit qu'un jeu de représentations sans lien et sans objet. C'est donc avec raison qu'on suppose toujours pour tout événement qu'il est précédé de quelque chose qu'il suit d'après une certaine règle, et c'est à cette condition que l'expérience est possible.

Cette manière de déduire le principe de la causalité de la nature même de notre esprit semble ne contredire avec la marche que paraît suivre à cet égard l'entendement humain. On dit qu'après avoir remarqué que de certains phénomènes sont régulièrement suivis d'autres phénomènes, on est naturellement amené à établir entre ces faits un lien de succession nécessaire, et qu'ainsi le principe de causalité est un produit de l'induction. Mais s'il en était ainsi, si c'était là le seul fondement de ce principe, celui-ci manquerait d'universalité et de nécessité. Il en est de ce concept comme des



autres notions pures : nous le retrouvons dans l'expérience, parce que nous l'y avons mis, et que l'expérience en est le produit. Il est vrai que nous ne concevons le principe de causalité qu'après en avoir fait usage dans l'expérience ; mais nous lui obéissons *à priori* comme à la condition de l'unité synthétique des phénomènes dans le temps. Le principe de causalité est *à priori*, parce qu'il est lui-même la condition de toute l'expérience.

Il reste une difficulté. Le rapport de la cause à l'effet est présenté comme successif, comme le rapport d'un antécédent à son conséquent, et néanmoins il est souvent appliqué à des faits corrélatifs, mais simultanés. La plupart des causes physiques existent simultanément avec leurs effets, et s'il y a succession, c'est uniquement parce que la cause ne peut produire tout son effet au même instant. Au moment où l'effet commence, il est en même temps que sa cause, parce que, si la cause cessait d'être un seul instant, l'effet serait impossible. La succession n'en est pas moins le seul *critérium empirique* de l'effet relativement à sa cause.

La causalité emporte le concept de l'action, celui-ci le concept de *force*, et ce dernier celui de *substance*. Bien que l'analyse de ces concepts soit hors du plan de la Critique, qui doit se borner à rechercher les sources de la connaissance synthétique *à priori*, il importe cependant de dire un mot du *critérium empirique* d'une substance, en tant qu'elle paraît se manifester plutôt par l'action que par la persistance des phénomènes.

Là où il y a action, dit-on, il y a force et puissance active, par conséquent substance. Mais qu'entend-on par substance, et de quel droit conclut-on immédiatement de l'action à la persistance de l'agent, caractère si essentiel à l'idée de substance ? Cette question, insoluble selon la méthode ordinaire, la *Critique* la résout sans difficulté. L'action indique déjà le rapport du sujet de la causalité à l'effet. Tout effet consistant

dans ce qui arrive, dans ce qui change, le dernier sujet de ce qui change est le permanent, le *substratum* de tout changement, la substance. Car, en vertu du principe de causalité, l'action est toujours le fondement de tout changement, et ne peut pas, par conséquent, avoir sa source dans un sujet qui change lui-même. Il résulte de là que l'action est un *critérium empirique* suffisant de la substantialité, et qu'il n'est pas nécessaire d'en constater la permanence par des perceptions comparées.

La naissance de ce qui arrive<sup>1</sup>, le devenir, ne porte pas sur la substance, mais sur son état ou ses modes : c'est un simple changement et non une production tirée du néant. Une création ne peut être admise comme un fait phénoménal : la seule possibilité en détruirait l'unité de l'expérience. Il ne peut être question de création que quant aux choses prises en soi, ou mme choses purement intelligibles.

Pour ce qui est de la manière dont se fait un changement d'état, nous n'en avons nulle notion *à priori* : nous ne connaissons *à priori* que la forme, la condition générale du changement. Entre deux instants il y a toujours un temps, et entre deux états donnés toujours une différence. Par conséquent, tout passage d'un état à un autre s'opère dans un temps renfermé entre deux instants, dont l'un marque l'état d'où une chose sort, et l'autre celui où elle arrive : ensemble ils forment les limites d'un état intermédiaire entre deux états déterminés et font partie du changement total. Ainsi la cause ne produit pas son effet tout d'un coup, et le changement n'est possible que par une action continue, laquelle, en tant qu'uniforme, s'appelle un *moment*.

La *continuité* est donc la loi de tout changement. Il y a continuité de zéro à l'état définitif, et cette proposition est évidemment *à priori*.

<sup>1</sup> *Das Entstehen, το fieri.*



De même donc que le *temps* est la condition sensible à *priori* de la possibilité d'une progression continue de ce qui existe à ce qui suit, de même l'*entendement*, au moyen de l'unité de l'aperception, est la condition à *priori* de la possibilité d'une détermination continue de tous les instants des phénomènes dans le temps, par la série des causes et des effets.

La troisième analogie est le principe de la simultanéité, d'après la loi du commerce des choses ou de leur action réciproque. Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme coexistantes dans l'espace, exercent les unes sur les autres une action universelle.

Des choses coexistent, lorsque la perception de l'une peut suivre la perception de l'autre et réciproquement ; et cette simultanéité constitue l'existence de la diversité dans le même temps. Or la simultanéité ne saurait être perçue, puisqu'on n'a jamais présente à l'esprit qu'une seule perception. La coexistence ne peut donc être connue qu'au moyen du concept intellectuel pur de la succession réciproque. Or ce rapport entre deux substances, selon lequel l'une renferme la cause d'une modification de l'autre, est le rapport d'*influence*, et s'il y a réciprocity d'influence, c'est un rapport de communauté ou d'*action réciproque*. Donc la coexistence des substances dans l'espace ne saurait être connue que sous la condition d'une réciprocity d'action des unes sur les autres, et telle est aussi la condition de la possibilité des choses mêmes comme objets de l'expérience.

En effet, si les substances étaient absolument isolées comme phénomènes et sans action les unes sur les autres, il serait impossible d'en voir la coexistence. Car c'est uniquement le rapport de causalité qui assigne aux phénomènes leur place dans le temps, et par conséquent c'est le rapport de causalité réciproque, ou de commerce dynamique, qui seul rend possible l'expérience de l'existence simultanée des

choses. Il y a donc entre toutes les substances phénoménales, en tant qu'elles coexistent, action et influence réciproques. La communauté d'existence dans le temps et dans l'espace ne peut être connue que par cette réciprocity d'action, ce *commerce réel*. C'est par là que les objets sont liés entre eux, et forment à la fois un système de perceptions et un *tout réel* (*compositum reale*).

Les trois rapports dynamiques, desquels dérivent tous les autres, sont donc l'*inhérence*, la *conséquence* et la *composition*.

Telles sont les trois analogies de l'expérience, tels sont les trois principes qui déterminent l'existence des phénomènes selon les trois modes du temps, la *durée*, la *succession* et la *simultanéité*. Les analogies présentent l'unité de la *nature phénoménale* sous de certains *exposants* qui expriment les rapports du temps à l'unité de l'aperception. Elles se résument en ce principe : *tous les phénomènes sont nécessairement unis dans une même nature, parce que, sans cette unité à priori, l'unité de l'expérience serait impossible*. Ce serait en vain qu'on tenterait de déduire les lois générales de la nature de l'expérience elle-même, celle-ci ne pouvant s'expliquer que par ces lois. Les catégories seules fournissent le moyen de les connaître.

Kant donne aux principes de *modalité* le nom de *postulats* de la pensée empirique. Il entend par *postulats* (*postulata*) des propositions d'une synthèse purement subjective, et qui à cause de cela ne se démontrent pas : elles se justifient par la manière même dont elles se produisent.

Les catégories de la modalité n'ajoutent rien au contenu des notions qu'elles déterminent : elles ne font qu'exprimer le degré de certitude avec lequel une proposition est admise par celui qui l'énonce. Les principes fondés sur ces catégories sont :

1° *Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience est POSSIBLE ;*



2° *Ce qui est lié aux conditions matérielles de l'expérience existe RÉELLEMENT ou actuellement ;*

3° Enfin ce dont la liaison avec la réalité est déterminée d'après les lois universelles de l'expérience, existe NÉCESSAIREMENT.

Ces principes ne sont autre chose que l'explication des concepts de *possibilité*, d'*existence actuelle* et de *nécessité* appliqués à l'expérience.

Le premier de ces principes, le *postulat de la possibilité*, est très-utile. Il nous apprend que, pour qu'une chose soit réellement possible, il ne suffit pas qu'elle le soit *logiquement*.

Le *postulat de la réalité* suppose la perception, si ce n'est de l'objet lui-même, la perception immédiate, du moins de sa connexion avec quelque perception actuelle, suivant les analogies de l'expérience. Quelque complète que soit la compréhension d'une idée, l'existence n'y est pas nécessairement comprise. Quant à l'existence réelle, il s'agit de savoir si la chose nous est donnée de telle manière que sa perception en puisse précéder la notion. La perception est le seul critérium de la réalité. Quelquefois cependant il suffit d'une perception médiate. C'est ainsi, par exemple, que se révèle le magnétisme, que nous ne pouvons apercevoir immédiatement à cause de la grossièreté de nos organes.

Le troisième *postulat* enfin se rapporte, non à la nécessité logique du raisonnement, mais à la nécessité matérielle de l'existence. Or l'existence d'aucun objet sensible ne pouvant être connue *à priori*, mais seulement comparativement *à priori*, c'est-à-dire relativement à une autre existence donnée, il s'ensuit que la nécessité de l'existence de quoi que ce soit, ne peut être reconnue que par sa liaison avec ce qui tombe sous l'observation, selon les lois générales de l'expérience. On ne peut donc reconnaître au moyen des phénomènes actuels, comme existant nécessairement, que les effets des causes données. Il suit de là que ce n'est point la

nécessité de l'existence des choses, mais celle de leur *état* que l'on peut connaître, suivant les lois de la causalité expérimentale. Le critérium de la nécessité est donc dans cette loi de l'expérience d'après laquelle tout ce qui arrive est déterminé *à priori* dans le phénomène par sa cause. C'est pour cela que nous ne connaissons que la nécessité des effets naturels, et que cette connaissance ne s'étend pas au delà de l'expérience. *Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire* : telle est la règle universelle de la nature. De là cette loi *à priori* : *Rien dans le monde n'arrive par hasard* (in mundo non datur casus), et celle-ci : *Il n'y pas dans la nature de nécessité aveugle, mais il y règne une nécessité déterminée et intelligente* (in mundo non datur fatum). C'est grâce à ces deux lois que le jeu des changements constitue la NATURE DES CHOSSES et l'unité de l'intelligence, par laquelle seulement devient possible l'unité synthétique des phénomènes ou l'expérience. Ces deux lois sont dynamiques. La première n'est au fond qu'une conséquence de la loi de causalité, et la seconde est un principe de modalité, qui à l'idée de causalité ajoute le concept de nécessité. Le principe de *continuité* empêche toute solution (*saltus*) dans la série des phénomènes, et toute lacune (*hiatus*) dans l'ensemble des intuitions dans l'espace. Tous ces principes réunis constituent l'unité de l'intelligence.

On voit par tout ce qui précède que les catégories ne sont pas en soi des connaissances, mais seulement de simples formes de la pensée, nécessaires pour convertir en connaissances les intuitions données. Et non-seulement pour donner aux catégories une réalité objective, il faut des intuitions, mais il faut des intuitions externes. En définitive, les principes de l'entendement pur ne sont autre chose que les principes *à priori* de la possibilité de l'expérience, et c'est à l'expérience seule que se rapportent les propositions synthétiques *à priori*.



Dans le cours de ce chapitre Kant a placé une nouvelle réfutation de l'idéalisme *matériel*, avec lequel il ne veut pas que l'on confonde l'idéalisme transcendantal. Cette réfutation est remarquable et demeure, pour le fond, acquise à la science, mais elle prouve tout autant contre Kant lui-même que contre Berkeley<sup>1</sup>. L'idéalisme matériel, dit-il, est ou *dogmatique*, comme celui de Berkeley, qui nie la réalité de l'espace et avec elle celle des choses qui ne peuvent être conçues que dans l'espace, ou *problématique*, comme celui de Descartes, qui regarde l'existence des choses extérieures au moins comme douteuse. Le premier, Kant croit l'avoir ruiné dans l'*esthétique transcendantale*. Pour combattre celui de Descartes, qui ne laisse subsister comme indubitable qu'une seule proposition d'expérience interne, il faut démontrer que cette expérience elle-même est impossible, si l'on n'admet une expérience externe et par suite l'existence et la perception des choses extérieures. A cet effet Kant pose ce théorème: *La seule conscience empiriquement déterminée de ma propre existence prouve l'existence des choses dans l'espace hors de moi*. Cette proposition il la prouve ainsi: « J'ai conscience de mon existence comme étant déterminée dans le temps; mais toute détermination dans le temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Or, ce qu'il y a de permanent dans la perception ne saurait être une intuition interne; car toutes les causes déterminantes de mon existence qui sont en moi, ne sont que des représentations. Et, comme telles, elles ont besoin elles-mêmes de quelque chose de permanent qui en diffère et par rapport à quoi leur succession et, par là même, mon existence dans le temps puissent être déterminées. Donc la perception de ce qui est permanent n'est possible que par l'existence d'une chose hors de moi, et non par la seule représentation d'une

<sup>1</sup> Voy. la cinquième édition de la *Critique*, p. 274. Oeuvres complètes, t. II, p. 772.

chose extérieure; donc mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par l'existence des choses que j'aperçois hors de moi, et ainsi la conscience de ma propre existence est en même temps conscience immédiate de l'existence des choses extérieures.»

Ainsi, selon Kant, l'expérience interne, qui se prétendait seule certaine, n'est possible que par l'expérience externe, et par conséquent le monde matériel existe. Nous en avons la conscience immédiate. Il est impossible que ce qu'on appelle le sens externe ne soit qu'une illusion, un produit de l'imagination; car il est évident que, pour s'imaginer quelque chose comme externe, il faut le concevoir comme présent à l'intuition sensible, ce qui suppose déjà un sens externe, et implique une distinction entre la simple *réceptibilité* de l'intuition extérieure et la spontanéité qui caractérise la faculté imaginative. Dire qu'on se figure illusoirement quelque chose comme étant hors de nous, c'est implicitement reconnaître le sens externe et avec lui les choses extérieures comme telles.

### III. Du fondement de la distinction entre les phénomènes et les noumènes.

Les concepts et les principes de l'entendement pur n'étant que les conditions et les formes *à priori* de l'expérience, il s'ensuit qu'ils ne peuvent se rapporter qu'aux choses comme phénomènes et non aux choses prises en soi et en général. L'entendement ne peut anticiper que la forme de l'expérience possible. Quoique les catégories soient *à priori*, elles ne sont que des formes de la pensée, propres uniquement à unir logiquement dans la conscience la variété donnée dans l'intuition, et elles ne peuvent par conséquent s'appliquer au delà des objets sensibles.

Néanmoins par cela même que nous qualifions ces objets



de sensibles, et que nous distinguons la manière dont ils s'offrent à nos sens de ce qu'ils peuvent être en soi, il arrive naturellement que nous opposons aux objets sensibles, considérés comme phénomènes, soit ces mêmes objets pris en eux-mêmes, soit d'autres choses possibles qui ne tombent pas sous les sens, et qui sont purement intelligibles ou des *noumènes*.

Kant étend ce nom aux choses sensibles considérées en soi, qu'il appelle des *noumènes négatifs*, réservant le nom de *noumènes positifs* aux intelligibles proprement dits, qui sont les objets d'une intuition purement intellectuelle.

Pour ce qui est des noumènes de la première espèce, on l'a vu, les catégories ne peuvent leur être appliquées : le principe de causalité lui-même, malgré la dignité qui lui est propre, n'est à leur égard d'aucune application. Pour les connaître autrement que par les sens, il faudrait qu'ils pussent devenir les objets de l'intuition intellectuelle, ce qui est impossible.

Il n'y a rien de contradictoire dans l'idée d'un *noumène positif*, puisqu'on ne peut pas dire que la sensibilité soit le seul mode d'intuition possible ; mais l'existence réelle des êtres intelligibles est au-dessus de notre compréhension, et cette notion des noumènes est plutôt destinée à marquer les limites de la connaissance sensible, qu'à étendre la connaissance en général au delà. Le monde intelligible est inaccessible à notre entendement, et l'entendement même, pour lequel il est intelligible, est un problème. Les noumènes de l'une et de l'autre espèce ne peuvent être admis que comme une chose inconnue.

A la suite de ce chapitre<sup>1</sup>, Kant, pour compléter le système des concepts et des principes purs, a placé un assez long *appendice* sur ce qu'il appelle l'*amphibolie des concepts*

<sup>1</sup> Œuvres, t. II, p. 214-258.

de la réflexion. Il entend en général par réflexion<sup>1</sup>, cet état de l'esprit par lequel il se dispose à reconnaître les conditions subjectives de la formation des concepts : c'est la conscience du rapport des représentations données aux sources diverses de la connaissance ; c'est la pensée réfléchissant sur elle-même, sur ses lois, ses sources et ses produits. La réflexion transcendante compare les représentations et les concepts relativement à la faculté qui en est la source ou le siège. Elle est un devoir indispensable.

Les rapports que les concepts peuvent avoir entre eux dans un même état de l'esprit, sont celui de l'identité et de la différence, celui de la convenance et de la répugnance, celui de l'interne et de l'externe, enfin celui du déterminable et de la détermination ou de la matière et de la forme.

1. *L'identité et la différence*. Un objet qui se présente à nous à plusieurs reprises et toujours avec la même qualité et la même quantité, est un et identique comme objet de l'entendement pur ; mais pris comme phénomène et comme apparaissant en divers lieux, il y a différence numérique. Ainsi deux gouttes d'eau, vues en même temps et en divers lieux, bien que représentées par une même idée, sont numériquement différentes.

Le principe de l'identité des indiscernables de Leibnitz est fondé sur une amphibolie, c'est-à-dire sur la confusion des phénomènes avec les intelligibles.

2. *La convenance et la répugnance*. On ne saurait concevoir de répugnance entre les réalités des noumènes. Au contraire, les réalités phénoménales peuvent se répugner de telle sorte que, réunies dans un même sujet, elles se neutralisent ou se détruisent réciproquement.

*L'interne et l'externe*. Dans un noumène, il n'y a d'interne que ce qui n'a aucun rapport réel avec rien de différent.

<sup>1</sup> Voy. Locke, *Entendement humain*, t. II, chap. I, § 4.



Au contraire, les déterminations internes d'une substance phénoménale ne sont que des relations, et elle n'est elle-même qu'un ensemble de rapports. Comme objet intelligible, toute substance doit avoir des qualités internes ; mais je ne puis concevoir d'autres qualités internes que celles que m'offre le sens intime, savoir la pensée ou quelque chose d'analogue. Voilà pourquoi Leibnitz, qui concevait toutes les substances comme des noumènes, en faisait des sujets simples, doués d'intelligence, des *monades*.

4. *La matière et la forme.* Ces deux concepts corrélatifs sont le fondement de toute réflexion. Le premier désigne ce qui est déterminable ; le second en est la détermination. En tout être les parties constitutives (*essentialia*) en sont la matière, et la manière dont elles sont unies entre elles, en est la forme essentielle. L'entendement exige avant tout que quelque chose soit donné, afin de pouvoir le déterminer. C'est pour cela que dans le concept de l'entendement la matière précède la forme, et que Leibnitz posa d'abord les monades douées d'intelligence, afin de fonder ensuite là-dessus leurs relations externes et la communauté de leurs états. Dans ce système, et toutes les fois que l'on suppose que nous voyons les choses telles qu'elles sont en soi, le temps et l'espace sont inhérents aux objets, tandis que, selon la Critique, ils ne sont que des formes *a priori* de l'intuition sensible, antérieures à toutes les données de l'expérience. La forme est donc véritablement avant la matière dans l'entendement, puisque ce n'est que par elle que la matière devient l'objet de l'expérience.

Dire que tel concept appartient à la sensibilité ou bien à l'entendement, c'est, dans le langage de Kant, lui assigner son *lieu transcendantal*, et la doctrine, qui détermine le lieu de chaque concept, est la *topique* transcendantale.

La réflexion transcendantale est nécessaire pour éviter l'*amphibolie* de réflexion, qui confond les objets de l'entende-

ment pur avec les phénomènes. C'est cette amphibolie des concepts de réflexion qui conduisit Leibnitz à fonder son *système intellectuel du monde*.

Leibnitz *intellectualisait* les phénomènes, tandis que *Locke*, dans son système de *noogonie*, *sensualisait*, pour ainsi dire, les concepts de l'entendement. Au lieu de reconnaître dans l'entendement et la sensibilité deux sources différentes de connaissances, mais qui ne peuvent juger objectivement des choses que *conjointement*, chacun de ces deux philosophes illustres ne s'en tenait qu'à l'une de ces deux facultés, et la considérait comme se rapportant immédiatement aux choses. Selon Leibnitz, la sensibilité ne pouvait que jeter la confusion dans les produits de l'intelligence, et selon Locke, tout l'usage de l'entendement se bornait à élaborer et à ordonner les données de la sensibilité.

C'est par suite de cette erreur fondamentale que Leibnitz appliqua au monde phénoménal son principe des *indiscernables*, qui n'est vrai que des intelligibles. De même ce principe : *les réalités, comme affirmations, ne se répugnent jamais logiquement*, principe vrai seulement quant aux rapports des concepts, n'a aucun sens quant à la nature même des choses ; car partout il y a répugnance réelle.

La *monadologie* et l'*harmonie préétablie* sont nées de la même erreur. Considérant les substances comme des êtres intelligibles, Leibnitz dut leur accorder une nature interne, indépendante de toute relation au dehors, et par conséquent simple : de là les monades. De là aussi l'*harmonie préétablie*, mise à la place de l'action réciproque des substances.

Leibnitz faisait du temps et de l'espace la forme intelligible de la liaison des choses en soi ; ainsi que des substances phénoménales il faisait des substances intelligibles que les sens ne nous montrent, selon lui, que d'une manière confuse. Or c'est là une grande erreur ; car alors même que je pourrais connaître par l'entendement pur quelque chose des subs-



tances en soi, cette connaissance n'aurait rien de commun avec les phénomènes, et la connaissance phénoménale, de son côté, serait soumise aux conditions de la sensibilité. Mais il nous est impossible de connaître les choses autrement que comme phénomènes.

Du reste, tout le système intellectuel de Leibnitz repose sur ce faux principe logique que ce qui n'appartient pas au genre doit aussi être refusé aux espèces, tandis qu'on peut dire seulement que ce qui appartient ou répugne à un genre, appartient ou répugne également aux espèces.

Kant, en finissant ce livre, détermine l'idée de *rien* ou du *néant*. Il distingue entre le néant comme concept vide ou sans objet, l'être de raison, tel, par exemple, que les noumènes, opposés à la réalité intuitive et dont on ne peut se faire une idée réelle; le néant comme objet vide de tout concept, le *nihil privativum*, la négation d'une réalité, comme le froid, l'ombre; le néant comme intuition sans objet, un être imaginaire, tel que l'espace pur, le temps pur; et le néant comme objet vide sans concept possible, le *nihil negativum*, tel, par exemple, qu'une figure formée par deux lignes droites.

Nous allons résumer ce second livre de l'analytique transcendante, lequel traite des principes *à priori* ou du *jugement pur*.

1. Le chapitre du *schématisme* est une des parties les plus obscures de la critique. *Schéma* signifie *figure* (*figura*, *habitus*); Aristote appelle ainsi les figures du syllogisme. On peut donner ce nom à toute espèce de type en général. Ainsi la forme circulaire est le schéma de tout corps sphérique. Kant appelle *schéma transcendantal* la représentation à la fois pure et sensible au moyen de laquelle devient possible l'application des catégories aux phénomènes. Ce schéma, cette image pure, ce type général est le *temps*, qui est tout à la fois *à priori* dans l'esprit et inhérent à toutes les intui-

tions sensibles; les intermédiaires entre les concepts purs et les intuitions sont autant de déterminations du temps, suivant l'ordre des catégories. Le schématisme est une sorte d'imagination pure qui concourt avec l'entendement à la formation des idées, dont elle fournit les formes générales et nécessaires.

Toute cette théorie du schématisme tend à prouver que les concepts purs ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes, et seulement à l'aide de l'intuition pure du temps, et que, par conséquent, attachés qu'elles sont à cette condition, quant à leur usage, les catégories ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes et non aux objets tels qu'ils sont en soi.

2. Le *principe de contradiction* est le critérium universel de toute connaissance analytique; mais ce même principe n'est que la condition nécessaire et non la règle positive de la connaissance synthétique. C'est que pour les propositions analytiques la vérité logique suffit pour qu'elles soient vraies réellement, en supposant que la notion qu'elles analysent soit le produit d'une synthèse légitime, tandis qu'une connaissance synthétique peut être vraie logiquement sans l'être matériellement. Autre chose est cette analyse logique qui porte sur une notion toute faite, et qui produit autant de jugements analytiques que le sujet de la notion a d'attributs distincts; et autre chose est l'analyse réelle qui porte sur l'objet, et qui, au moyen d'autant de jugements synthétiques que l'observation découvre de caractères dans l'objet, produit une notion.

Pour former une proposition synthétique, il faut établir un rapport réel, une sorte d'unité, entre le sujet et l'attribut. Cette unité synthétique repose sur l'unité de la conscience ou de l'aperception. Toute expérience suppose une synthèse par l'application d'un *concept à priori* à quelque intuition, et ces concepts n'ont de réalité que par leur application aux phénomènes. De même le caractère de tous les jugements synthétiques *à priori* ou des principes purs, c'est d'être les condi-



tions nécessaires de toute expérience, et ils n'ont de valeur qu'autant qu'ils donnent naissance à des jugements d'expérience. Ainsi les principes synthétiques purs ne sont que les principes généraux de toute expérience. Ils constituent la physique générale pure et les lois générales de la nature elle-même.

Comme les catégories déterminent les formes de tous les jugements synthétiques possibles, il y a autant de classes de principes *a priori* qu'il y a de classes de catégories.

Aux catégories de la *quantité* correspondent les *axiomes de l'intuition*, dont le principe est que *tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des quantités extensives*. C'est là-dessus que repose l'application rigoureuse des mathématiques pures aux objets de l'expérience.

Aux catégories de la *qualité* correspondent les *anticipations de la perception*, ou ce qu'on peut connaître *a priori* de la sensation en général. Leur principe est que *dans tous les phénomènes la réalité phénoménale de la sensation a une quantité intensive ou un degré*.

Les axiomes et les anticipations sont des principes *mathématiques*, d'une évidence immédiate et intuitive.

Aux catégories de la *relation* correspondent les *analogies* de l'expérience ; à celles de la *modalité*, les *postulats* de la pensée empirique en général. Les analogies et les postulats sont d'un usage dynamique, et, quoique nécessaires, d'une évidence seulement discursive.

L'expérience est le produit d'une liaison des perceptions entre elles ; c'est un ensemble, un système ; et néanmoins, dans les perceptions, dans les impressions perçues, il n'y a rien qui puisse nous donner l'idée de leur liaison. Cette unité synthétique qui constitue l'expérience, ne procède donc point des phénomènes, mais de l'esprit, qui en détermine les rapports dans le temps, selon de certaines règles *a priori*, que Kant appelle les *analogies de l'expérience*. Elles sont au

nombre de trois, selon les trois modes du temps, la *permanence*, la *succession*, la *simultanéité*.

La première analogie est le principe de la *permanence de la substance*. Dans tous les phénomènes il y a quelque chose qui persiste et qui en est la substance, et quelque chose qui varie et qui est la détermination ou le mode de la substance. Les idées de changement, de modification supposent celle de substance, de permanence, et ne deviennent possibles que par celle-ci. Or l'expérience ne nous montre que des changements, des modifications ; l'idée de substance, nécessaire pour les concevoir, est donc un concept *a priori*, lequel, appliqué aux phénomènes, produit le principe de la permanence.

Mais on peut demander à Kant comment il prouve la réalité objective de ce principe. Si les phénomènes ne deviennent possibles que par les intuitions pures du temps et de l'espace, et si ces notions n'ont rien d'objectif, les phénomènes eux-mêmes ne sont rien hors du sujet ; ce qu'il y a en eux de permanent n'est que la permanence du moi, et les changements ne sont que des modifications du moi : de là l'idéalisme de Fichte qui, à la substance objective et absolue de Spinoza, substituera la substantialité exclusive du moi.

La seconde analogie est le principe de causalité. Il y a causalité toutes les fois qu'il y a succession nécessaire et ayant lieu d'après une règle constante. Ce principe n'est pas le produit de l'induction ; il est *a priori* puisqu'il est une condition de toute expérience.

Cette déduction du principe de causalité, comme étant fondée sur la nature même de l'esprit et la condition *a priori* de l'expérience, laisse peu à désirer ; mais dans le système de Kant il n'a une valeur objective que relativement aux phénomènes. Kant a prouvé que le principe de causalité est une loi de l'esprit, sauf à une philosophie plus hardie de présenter les lois de l'esprit, comme celles de la nature, non pas seule-



ment telle que l'homme la conçoit, mais telle qu'elle est. Kant aurait pu aller plus loin dans la déduction de ce principe, s'il ne s'était, comme à plaisir, emprisonné dans son système des catégories. Cette loi est tellement inhérente à l'esprit, qu'il lui obéit à son insu à chaque impression qu'il reçoit, et qu'il rapporte nécessairement tout phénomène à une cause, à un objet, à une force quelconque. Dans ce seul fait de la conscience sont données *à priori* les idées de cause et d'effet, d'objet et de sujet, de substance et d'accident. On peut se tromper dans l'application du principe de causalité; mais le principe n'en est pas moins certain, comme loi de l'esprit et comme loi de la nature, comme loi universelle. Seulement il ne faut pas concevoir cette loi comme se manifestant nécessairement sous la forme de la succession, et il faut réduire le principe de causalité à une expression plus générale : au lieu de dire *nul effet sans cause, ou rien ne produit rien*, il faut dire : *tout a sa raison et rien n'est sans fondement*; formulé ainsi, le principe de causalité exprime l'essence même de toute intelligence et de toute existence.

La troisième analogie est le principe de *simultanéité*. La simultanéité n'est pas donnée dans les perceptions. Elle est connue au moyen du concept pur de leur succession réciproque; de là l'idée de la coexistence des choses dans l'espace, laquelle suppose une réciprocité d'action des substances les unes sur les autres. Cette réciprocité d'action est une des conditions *à priori* de l'expérience. C'est par là que les choses forment un tout, un ensemble réel et non pas seulement idéal. Mais la même objection se présente encore ici : cette réalité du commerce des substances n'est qu'une réalité relative, phénoménale, et partant idéale.

Les trois analogies se résument dans ce principe : *Tous les phénomènes sont unis dans une même nature. Cette unité est à priori, comme la condition de l'unité de l'expérience.*

Les postulats ou les principes *à priori* de la modalité sont

les concepts de *possibilité*, d'*existence réelle* et de *nécessité* ou d'existence nécessaire, appliqués à l'expérience.

Ici Kant s'applaudit d'avoir réfuté victorieusement l'idéalisme proprement dit, celui de Berkeley, qui nie la réalité de l'espace, et par là même celle des choses qui ne peuvent être conçues que dans l'espace. Mais lui aussi nie la réalité absolue de l'espace et ne lui accorde qu'une réalité psychologique, une réalité relative. L'idéalisme transcendantal de Kant n'est qu'un réalisme relatif. C'est l'idéalisme sous une autre forme.

Kant prouve contre Descartes que le fait de l'expérience intime, que ce philosophe laissa seul subsister comme indubitable, est lui-même impossible si l'on ne suppose l'existence et la perception des choses externes. Cette objection est solide, et la démonstration par laquelle Kant l'appuie, est sans réplique, mais à condition seulement que l'espace et le temps soient eux-mêmes réels. Kant soutient que le sens externe étant essentiellement distinct du sens interne, l'existence des choses extérieures repose par là même sur un fait de la conscience. Mais s'il y a des choses hors de nous, l'espace n'est pas seulement une intuition pure, une forme de la sensibilité humaine, mais une réalité indépendante du sujet. Ou l'espace existe réellement et pour toutes les intelligences, ou tout est réuni en un seul point, en un point mathématique idéal. Si le monde matériel existe, il ne peut exister que dans l'espace, et si l'espace n'est qu'une forme subjective de la sensibilité, le monde matériel n'est qu'une illusion.

Le postulat de la *nécessité* nous fait connaître *à priori* que rien dans le monde n'arrive par hasard, et que tout y est soumis à une nécessité déterminée et intelligente. Par là seulement devient possible l'unité de l'intelligence, condition nécessaire de l'unité des phénomènes, qui constitue la *nature des choses*, représentée par l'expérience.

Du reste, les principes *à priori* ne sont pas plus des vérités innées que les concepts purs ne sont des idées innées; et de



même que les catégories ne sont que de simples formes de la pensée, qui n'ont de valeur que par leur application aux intuitions, ainsi les principes *à priori* ne peuvent s'appliquer aux choses qu'autant que celles-ci sont senties et perçues.

Ensemble les concepts et les principes de l'entendement pur ne sont, selon l'expression de Kant, que le *schéma* pur de l'expérience, et ils ne peuvent par conséquent s'appliquer qu'aux phénomènes, et nullement aux choses telles qu'elles sont en soi, ou à des objets qui ne tombent pas sous les sens.

3. Les choses telles qu'elles sont en soi, et les objets possibles logiquement, mais qui ne tombent pas sous les sens, Kant les appelle *noumènes* ou *intelligibles*. Les choses en soi, distinguées de leurs phénomènes, sont des *noumènes négatifs*, et les objets non sensibles, dont on suppose l'existence, sont des *noumènes positifs*. Ensemble ils sont opposés aux *phénomènes* et forment le monde *intelligible*. Ce monde nous pouvons l'admettre comme possible : mais c'est un monde inconnu, inaccessible à l'entendement et à ses catégories.

Par cette distinction fondamentale entre les *phénomènes* et les *noumènes*, l'idéalisme transcendantal tourne au scepticisme. Non-seulement il nie qu'on puisse rien savoir des choses prises en soi, mais il déclare problématiques toutes les existences immatérielles qui ne se révèlent ni au sens externe ni au sens intime.

Ce n'est pas encore le moment d'examiner la doctrine de Kant concernant les êtres intelligibles qu'il appelle *noumènes positifs*. Nous avons déjà dit qu'on ne saurait admettre que les choses prises en soi, les choses telles qu'elles sont indépendamment du sujet, soient si différentes de ce qu'elles se montrent à nous. Elles ne sont pour nous, il est vrai, qu'autant que nous apprenons à les connaître par les sens. Cette connaissance est fournie matériellement par les objets et formée logiquement par l'entendement, selon sa nature à lui, sous les conditions du temps et de l'espace. Mais ces objets

sont matériels puisqu'ils sont sensibles, et ils ne deviennent pas matériels par la sensibilité : ils sont sensibles, parce qu'ils sont matériels. Ils sont donc matériels en eux-mêmes et soumis par leur nature à la condition de l'espace. Dès lors les choses en soi ne diffèrent plus essentiellement des phénomènes, mais seulement en ce sens qu'il est possible qu'elles ne se montrent pas à nous tout entières, sous toutes leurs faces, et que beaucoup de ce qui est en elles ne nous apparaisse pas ; mais tout ce qui nous en apparaît est fondé en elles matériellement.

On ne peut pas dire que, si les choses sensibles sont essentiellement matérielles, elles ne puissent pas être connues comme telles par les intelligences pures ou servies par d'autres organes que les nôtres, car nous ne pouvons rien savoir de la manière de connaître de ces intelligences. Ou l'univers, avec toute sa beauté et toute sa grandeur est notre ouvrage, et par conséquent n'est qu'une magnifique illusion, ou il est encore l'univers aux yeux de la souveraine intelligence.

Le système de Kant participe à la fois de l'*intellectualisme* de Leibnitz et de l'*empirisme* de Locke, et il diffère essentiellement de l'un et de l'autre.

Kant admet avec Locke qu'il nous est impossible de connaître les choses autrement que comme phénomènes ; mais il nie que les phénomènes représentent les choses telles qu'elles sont en soi. Il repousse l'*intellectualisme* réel de Leibnitz, mais il enseigne l'*intellectualisme* formel, et soutient contre Locke que la connaissance expérimentale suppose des concepts purs et des principes synthétiques *à priori*, mais qui n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont appliqués aux données sensibles ; il n'accorde à ces éléments intellectuels qu'une valeur relative, en bornant leur application aux données sensibles.

La philosophie de Kant a ainsi le double tort jusqu'ici de n'accorder à l'entendement que la faculté de connaître les



choses qui tombent sous les sens, et de n'attribuer à cette connaissance qu'une valeur relative. S'il *intellectualise* l'expérience, ce n'est pas pour ajouter à son autorité : c'est aux dépens même de cette autorité et de la vérité objective.

On doit regretter aussi que Kant ait cru devoir substituer la division des intelligibles en noumènes *negatifs* et noumènes *positifs* à l'ancienne distinction plus importante et plus précise entre les choses qui tombent sous les sens et celles qui ne peuvent être vues que des yeux de l'esprit, intelligibles véritables, dont la réalité est le problème principal de la philosophie proprement dite, et dont l'esprit trouve en lui-même la possibilité et l'exemple.

Peu nous importe au fond ce que les choses phénoménales peuvent être en elles-mêmes, indépendamment de nous, ou pour toute autre intelligence. Nous ne sommes que trop persuadés de leur réalité, et cette autre réalité qu'elles peuvent avoir pour d'autres que nous, nous intéresse peu. Les phénomènes sont notre monde à nous, qui pèse sur nous, et qu'il nous importe surtout de connaître. Ce qui, outre la réalité phénoménale, excite notre juste curiosité, c'est de savoir s'il y a d'autres existences encore que les existences matérielles; si l'âme elle-même est de ce nombre; si, à côté de l'ordre physique, il y a un ordre moral, spirituel, et si nous-mêmes nous en faisons partie; si enfin, au-dessus de ces deux ordres de choses, il existe, comme un sentiment primitif nous porte à le croire, une intelligence souveraine qui les gouverne tous les deux.

Malgré ses négations et ses doutes, l'idéalisme transcendantal n'aura pas été inutile pour la solution de ces grandes questions, parce qu'il aura du moins établi, avec une entière évidence, que l'esprit n'est point le produit de la matière, que l'expérience même des existences matérielles n'est possible que par l'activité propre de l'entendement, et que, pour l'expliquer, jusque dans ses premiers éléments, il faut

supposer dans le sujet pensant des concepts et des principes qui lui sont inhérents et qui constituent sa nature intelligente.

Il fallait vaincre avant tout le sensualisme, l'empirisme pur : l'idéalisme sera vaincu à son tour.

#### CHAPITRE VIII.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. SECONDE SECTION DE LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE : LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE. — INTRODUCTION. — LIVRE PREMIER : DES CONCEPTS DE LA RAISON PURE, OU DES IDÉES TRANSCENDANTALES.

Dans l'introduction qui précède cette seconde partie de la Logique transcendante, Kant traite de ce qu'il appelle l'*illusion transcendante* et de l'*usage de la raison*.

1. L'apparence et la vérité ne sont pas dans les objets, mais dans les jugements. Les sens ne se trompent point, par la raison bien simple qu'ils ne jugent pas, et l'entendement ne se trompe que par ce qu'il dépend des sens.

La sensibilité est donc à la fois la source de la connaissance réelle et de l'erreur, ou de l'illusion qui vient parfois égarer le jugement. Mais il s'agit ici de cette autre illusion qui tend à nous faire employer les catégories au delà de l'expérience, et qui nous séduit par le vain espoir de donner plus d'extension au domaine de l'entendement pur.

On peut appeler *immanents* les principes dont l'usage se borne à l'expérience, et *transcendants* ceux qui ont la prétention d'en franchir les limites, et à l'aide desquels l'esprit se flatte en vain de pouvoir s'élever dans les régions du monde intelligible.

C'est cette illusion que nous font les principes prétendus transcendants qu'il s'agit de dissiper.

L'illusion logique a sa source dans l'inobservation de quelque règle de la pensée; l'illusion transcendante persiste



même après avoir été reconnue pour telle; mais alors du moins elle n'induit plus en erreur, ainsi qu'il y a des illusions d'optique qui, tout en persistant encore après avoir été expliquées, ne nous trompent plus.

Mettre à découvert ces illusions rationnelles, tel est l'objet de la *dialectique transcendante*, qu'il faut opposer aux prestiges de la dialectique de la raison pure.

2. Toute notre connaissance commence par les sens; elle est élaborée par l'entendement et perfectionnée par la raison, dont la fonction est de la réduire à l'unité logique la plus élevée. L'usage de la raison ne se borne pas au raisonnement proprement dit; elle est de plus la source de certaines conceptions qu'elle n'emprunte ni aux sens ni à l'entendement. La raison est à la fois une faculté logique et une faculté transcendante, et il faut pour la définir s'élever à un point de vue qui comprenne ces deux fonctions.

Si l'entendement est la faculté des *règles*, on peut dire que la raison est la faculté des principes. Les propositions synthétiques *a priori* ou les principes purs de l'entendement ne doivent pas être confondus avec les principes proprement dits. La connaissance par principes rationnels est autre chose que la connaissance purement intellectuelle. L'entendement est la faculté de l'unité des phénomènes au moyen des règles; la raison est la faculté de l'unité des règles de l'entendement au moyen des principes: elle est à l'entendement ce que celui-ci est aux phénomènes.

Il y a deux espèces de syllogismes. Il y a d'abord des raisonnements où la conclusion se tire immédiatement de la proposition générale, et que Kant appelle conclusions ou syllogismes de l'entendement (*Verstandes-Schlüsse*). Par exemple de cette proposition *tous les A sont B*, je conclus que *quelques A sont B*. Il y a ensuite le syllogisme rationnel ou proprement dit, qui affecte autant de formes qu'il y a de rapports possibles entre le sujet et l'attribut de la majeure:

il y a le syllogisme *catégorique*, le syllogisme *hypothétique* et le syllogisme *disjonctif*.

Une proposition étant donnée, la raison en cherche toujours la condition ou la règle, et elle tend ainsi à réduire les connaissances au plus petit nombre de principes, à la plus haute unité possible.

Mais la raison n'est-elle qu'une faculté logique, ou bien est-elle de plus une faculté réelle? Son office se borne-t-il à réduire en système les règles de l'entendement, comme celui-ci ramène à des notions générales la matière diverse de l'intuition; ou bien la raison en soi, la raison pure, renferme-t-elle *a priori* des principes synthétiques et quels sont ces principes?

L'usage logique de la raison nous fournit la réponse à cette question.

D'abord le raisonnement ne porte que sur des notions et des jugements et non sur des intuitions. L'unité à laquelle tend la raison, est donc essentiellement différente de l'unité de l'expérience. La loi de la causalité, par exemple, n'est pas un principe rationnel: elle est la condition intellectuelle de l'unité expérimentale et n'emprunte rien à la raison.

En second lieu la raison, comme faculté logique, cherche à s'élever à des conditions toujours plus générales; aux conditions des conditions, et tend vers l'unité absolue, à un principe suprême. Mais cette maxime logique qui pousse la raison vers la recherche de l'absolu, suppose en elle la présence de ce principe qu'*avec un fait conditionné ou relatif donné, est donnée aussi toute la série des conditions d'où il dépend*. Or ce principe de la raison pure est évidemment synthétique; car le relatif se rapporte, il est vrai, analytiquement à une condition quelconque, mais non à l'absolu. De ce principe et des propositions qui en résultent, l'entendement pur n'en sait rien, puisqu'il n'a jamais affaire qu'à des objets de l'expérience, dans laquelle il n'y a rien



d'absolu. Les propositions qui découlent de ce principe suprême de la raison pure, sont, quant aux phénomènes, *transcendantes*, tandis que les principes de l'entendement sont toujours *immanents*.

Or, rechercher la vérité objective de ce principe et l'usage qu'il est permis d'en faire pour la connaissance réelle des choses, tel est l'objet principal de la *dialectique transcendantale*, qui se divise en deux livres, le premier traitant des *concepts transcendants*, et le second des *raisonnements transcendants*.

*Livre premier : Des concepts de la raison pure ou des idées transcendantales.*

Le caractère général de ces concepts, c'est d'être toujours *raisonnés*, tandis que les concepts de l'entendement pur sont seulement *réfléchis*. Ces derniers sont *à priori*, parce qu'ils sont la condition, la forme intellectuelle de toute expérience, et rien ne les précède de quoi ils puissent être dérivés. Les concepts rationnels, ayant pour objet l'*absolu*, se rapportent à quelque chose à quoi toute expérience est subordonnée, et que l'expérience n'atteint pas. Ces concepts, qui sont dans la raison ce que les catégories sont dans l'entendement, Kant les appelle *idées transcendantales*, et il traite dans ce premier livre : 1° des *idées* en général; 2° des *idées transcendantales*; 3° du *système de ces idées*.

1. *Des idées en général*. Kant emprunte ce mot à Platon pour désigner une production de l'esprit qui non-seulement n'est pas tirée de l'expérience, mais qui la dépasse. Il donne à cette occasion l'échelle suivante des diverses espèces de *représentations*, terme générique équivalant à ce que Locke et Descartes appellent en général *idée*. La *perception* est une représentation accompagnée de conscience. Considérée comme modification du sujet, la perception est *sensation*;

considérée relativement à l'objet, la perception est *connaissance*. Celle-ci est ou connaissance par *intuition* (*intuitus*), ou connaissance par *concepts*. Le concept est ou *empirique* ou *pur*, et le concept pur, Kant l'appelle plus particulièrement *notion* (*Begriff*). Enfin un concept par notions qui va au delà de toute expérience possible, est un concept rationnel, une *idée*.

2. *Des idées transcendantales*. Les formes logiques du jugement ont fourni les catégories; celles du raisonnement serviront à déterminer les concepts rationnels *à priori*, les idées transcendantales.

On a vu que la fonction logique de la raison est de rechercher des conditions toujours plus générales, de tendre vers l'*inconditionné* ou l'*absolu*. Le syllogisme lui-même est un jugement déterminé *à priori* dans toute l'étendue de sa condition : *Caius est mortel, parce que tous les hommes sont mortels*. Dans la conclusion d'un pareil raisonnement, on restreint un attribut à un objet particulier, après l'avoir pris, dans la majeure, sous une certaine condition, dans toute son universalité. A cette universalité correspond, dans la synthèse des intuitions, la totalité des conditions. Il résulte de là que le fondement de tout concept rationnel, de toute idée transcendantale, est la *totalité des conditions d'un conditionné donné*. Or, l'*absolu* ou l'*inconditionné* rendant seul possible la totalité des conditions, et la totalité des conditions étant toujours inconditionnée elle-même, il s'ensuit qu'on peut expliquer un concept rationnel pur, une *idée* en général, par le concept de l'*absolu*.

Autant il y a de catégories de *relation*, autant il y aura d'espèces de concepts rationnels purs, en sorte qu'il faudra chercher : 1° Un *absolu* de la synthèse *catégorique* dans un sujet; 2° un *absolu* de la synthèse *hypothétique* des membres d'une série; 3° un *absolu* de la synthèse *disjonctive* des parties d'un système. Il y a en effet autant d'espèces de syllo-



gismes proprement dits, dont chacun tend à l'inconditionné par des *prosyllogismes*<sup>1</sup>. Dans le raisonnement catégorique, on cherche un sujet qui ne soit plus lui-même attribut d'un autre sujet; dans le raisonnement hypothétique, une supposition qui ne suppose plus rien; enfin, dans le raisonnement disjonctif, un agrégat de membres d'une division, auquel rien ne manque plus pour la division complète d'une notion.

L'absolu est donc le titre commun de tous les concepts rationnels purs, dont l'objet est de saisir la totalité absolue dans la synthèse des conditions, de s'élever à l'unité rationnelle des phénomènes, à laquelle l'entendement ne peut atteindre. Ces concepts sont des *idées transcendantes*, auxquelles rien ne correspond dans l'expérience, mais qui ne sont pas non plus de vaines fictions, puisqu'elles résultent de la nature même de la raison.

3. *Système des idées transcendantes*. Comme on l'a vu, les concepts purs ont en général pour but l'unité synthétique des représentations, et les idées transcendantes ont pour fin l'unité synthétique absolue de toutes les conditions. Or, il n'y a que trois rapports possibles des représentations en général, à savoir : 1° le rapport au sujet; 2° le rapport aux objets comme phénomènes; 3° le rapport à la totalité des choses, comme objets de la pensée en général. Il y aura donc trois classes d'idées transcendantes, qui donnent naissance à autant de parties de la science rationnelle : la première, qui a pour objet l'unité absolue du sujet, donne lieu à la *psychologie*; la seconde, qui se rapporte à l'unité absolue de la série des conditions du monde phénoménal, produit la *cosmologie*; la troisième enfin, qui a pour objet l'unité absolue de la condition suprême de tout ce qui est,

<sup>1</sup> On sait qu'on appelle ainsi en logique un raisonnement destiné à en préparer un autre, et servant à remonter à une condition plus élevée, à un principe plus haut.

donne naissance à la *théologie*. Ces trois sciences sont le produit pur de la raison, ou si l'on veut des problèmes de la raison pure.

Il y a d'une de ces trois sciences à l'autre une sorte de gradation : il y a de la connaissance de soi à la science de l'univers, et de celle-ci à l'idée de Dieu, un progrès naturel, semblable à celui des prémisses d'un raisonnement à la conclusion.

La déduction des idées transcendantes ne saurait être *objective*, comme celle des catégories, qui se rapportent aux objets, mais purement *subjective*, en ce qu'on peut montrer seulement qu'elles ont leur source dans la nature même de la raison, que la raison s'y porte invinciblement.

Avant de pousser plus loin notre analyse, nous allons résumer cette première partie de la dialectique transcendante, et présenter quelques observations, qui serviront en même temps d'introduction au second livre, consacré à la critique de l'ancienne métaphysique.

La raison, séduite par la portée en apparence transcendante de certains principes, s'élève par la dialectique dans la région des choses intelligibles, et prétend, à leur égard, à une connaissance positive. La dialectique transcendante a pour objet de montrer que cette prétention est l'effet d'une illusion rationnelle, et que c'est vainement que nous aspirons à une pareille connaissance.

Le mot *raison* a plusieurs acceptions dans le langage de Kant. Il résulte du titre même de l'ouvrage que nous analysons, qu'il appelle d'abord ainsi la faculté de connaître en général, y compris la sensibilité externe et interne, et ensuite plus spécialement la faculté de connaître par la pensée. Dans cette acception il oppose la raison aux sens : elle doit régner sur eux, dit-il, comme le souverain règne sur son peuple, mais elle n'est rien sans leur concours. Prise ainsi, la raison est synonyme d'entendement, d'intelligence. Par *raison pure*,



ou plutôt par *raison théorique pure*, Kant entend la faculté de connaître en soi, avec tout ce qu'il y a en elle d'éléments intellectuels primitifs ou *à priori*, et puis la faculté même de la connaissance *à priori*. De là il est amené à appeler celle-ci connaissance rationnelle, de telle sorte qu'en définitive, la raison comme faculté de la connaissance *à priori*, est distincte de l'entendement comme faculté des notions expérimentales.

D'un autre côté l'*entendement* (intellectus), qui, dans son acception générale, est synonyme de raison, et qui en soi est l'activité de l'esprit appliquée à connaître, se compose de trois facultés distinctes quant à leurs produits, savoir : l'*entendement* dans un sens restreint, ou la faculté des notions, le *jugement* et la *raison*, la faculté de raisonner. On voit d'après cela comment la raison peut être à la fois considérée comme identique avec l'entendement, et lui être coordonnée ou opposée comme faculté spéciale. C'est dans ce dernier sens qu'est pris le mot raison dans la *Dialectique transcendante*.

La *raison* est la faculté des *principes*, dit Kant. Raisonner, c'est à la fois descendre des principes aux conséquences et remonter des conséquences aux principes; mais la raison est spécialement cette dernière fonction, la recherche des principes, des raisons, des conditions, des causes. Déjà, comme simple faculté logique, la raison travaille à réduire les connaissances au plus petit nombre de principes, à tout ramener à la plus haute unité possible.

Cette unité à laquelle tend la raison est toute différente de celle de l'expérience. Celle-ci porte sur les faits, celle-là sur les notions. C'est par là que la raison devient la source de conceptions qui lui sont propres, et son usage logique même, qui la porte à s'élever jusqu'à la condition absolue de toute connaissance, nous conduit à supposer en elle *à priori* ce principe synthétique : *Avec un fait est donné toute la série des conditions dont il dépend*. Ce principe suprême de la raison pure, qu'on peut appeler le principe de l'*absolu*, est

la source de concepts et de raisonnements d'une apparence transcendante. La dialectique transcendante a pour objet d'examiner la réalité de ces concepts et de ces raisonnements.

Les concepts rationnels ou les *idées* transcendantales, qui ont pour objet l'absolu ou l'*inconditionné*, sont dans la raison ce que les catégories sont dans l'entendement. Les *idées* de Kant n'ont de commun avec celles de Platon que de n'être pas tirées de l'expérience. Elles sont de trois classes, comme les formes du syllogisme, et leur réalisation donne lieu à la psychologie, à la cosmologie et à la théologie rationnelles.

Il est de la nature de la raison de tendre vers l'absolu par des raisonnements analytiques. Les idées de l'*âme*, comme sujet absolu ou comme substance, de l'*univers*, comme totalité absolue de toutes les choses phénoménales, de *Dieu*, comme l'être des êtres, comme condition suprême et totalité virtuelle de tout ce qui existe, ne sont qu'un produit des habitudes logiques de la raison.

Dans une série de propositions catégoriques, formant ensemble ce qu'on appelle un *sorite* ou un polysyllogisme abrégé, lorsqu'on remonte des conséquences aux principes, le sujet de la première proposition devient l'attribut de la seconde, le sujet de celle-ci l'attribut de la troisième, et ainsi de suite. La raison trouve dans l'être pensant un sujet qui n'est plus attribut lui-même, un sujet absolu : c'est ce que Fichte exprimera par la formule  $A = A$ , moi = moi. Selon Kant, l'idée de l'*âme*, comme substance, serait fondée dans la forme du syllogisme catégorique. Mais on ne voit pas trop comment l'idée de l'*âme*, comme d'une substance distincte du corps, d'une substance pensante, a pu naître du besoin qu'éprouve la raison d'arriver par l'analyse à un sujet logique absolu, ou plutôt à une cause dernière, à un premier principe, à une proposition absolument première.

On ne conçoit pas davantage comment la forme du raisonnement hypothétique peut conduire à l'idée de l'univers,



comme unité absolue de toutes les choses, considérées comme une série de conditions données. Enfin l'idée de Dieu, de l'être le plus parfait, le plus réel (*entis realissimi*), comme condition absolue de tous les objets de la pensée en général, ne correspond pas plus à la forme du syllogisme disjonctif que celle de l'univers ne correspond à la forme du syllogisme conditionnel. Les éléments de l'idée de Dieu sont fournis sans doute par la raison, par la nature raisonnable de l'homme, mais non par le raisonnement seul, et encore moins par le seul raisonnement disjonctif, ou par la seule forme de ce raisonnement : elle n'est pas plus que l'idée de l'âme un simple produit logique.

Cette déduction des idées, développée dans le livre suivant, tend à démontrer qu'elles sont des productions purement logiques, n'ayant pour objets que des êtres de raison; qu'elles sont nées uniquement du besoin intellectuel de réduire les connaissances à l'unité absolue, unité du sujet, unité des objets, unité du tout. C'est sur cette théorie qu'est fondée toute la critique que Kant va faire de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles.

#### CHAPITRE IX.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. LIVRE DEUXIÈME DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTE : DES RAISONNEMENTS TRANSCENDANTS, OU DES SYLLOGISMES DE LA RAISON PURE. — CHAPITRE PREMIER : DES PARALOGISMES DE LA RAISON PURE, OU DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Quoique les idées soient fondées sur la nature de la raison, nous n'avons aucune connaissance de leurs objets, dont la réalité demeure théoriquement problématique. Séduits par une illusion rationnelle inévitable, nous attribuons à ces idées une réalité objective. Cette illusion est le produit de faux

raisonnements et d'illusions auxquels la raison est portée naturellement.

D'abord elle conclut faussement de l'unité de la notion transcendante du sujet à son unité réelle et absolue : c'est ce que Kant appelle le *paralogisme de la raison*.

Une seconde espèce de raisonnements est fondée sur l'idée transcendante de la totalité absolue de la série des conditions d'un phénomène donné; et comme la raison s'engage ici dans une suite de syllogismes contradictoires, Kant appelle ces raisonnements les *antinomies de la raison pure*.

Enfin, de la totalité des conditions nécessaires pour la pensée des objets en général, la raison conclut à l'unité synthétique absolue de toutes les conditions des choses possibles : c'est ce que Kant appelle l'*idéal de la raison pure*.

De là la division du second livre de la *Dialectique transcendante*, selon les trois sortes d'idées rationnelles, en trois chapitres, qui traitent le premier des *Paralogismes* de la raison pure, ou de la *Psychologie*, le second des *Antinomies* de la raison pure, ou de la *Cosmologie*, et le troisième de l'*Idéal* de la raison, ou de la *Théologie* rationnelle.

#### *Des Paralogismes de la raison pure, ou critique de la Psychologie.*

• Le concept *je pense* accompagne tous les autres concepts. Toute pure qu'elle est, cette proposition implique la distinction de deux sortes d'objets, à savoir le moi pensant ou l'âme, objet du sens interne, et les corps, objets des sens externes. Le moi, comme être pensant, est l'objet de la psychologie rationnelle. Cette science devra donc reposer tout entière sur la seule proposition, ou l'aperception pure *je pense*. On ne peut, sans la dénaturer, y introduire le moindre élément tiré de l'expérience interne.

*Je pense* : tel est le texte unique de la psychologie méta-



physique. Or, en appliquant les catégories à l'âme, comme être pensant, on obtient les quatre propositions suivantes, qui sont le fondement de toute la psychologie :

- 1° L'âme est une substance ;
- 2° Elle est simple dans sa qualité ;
- 3° Elle est numériquement une ou identique ;
- 4° Elle est en rapport avec les choses extérieures.

De là sont déduits tous les concepts de la psychologie pure.

La notion de *substance*, comme objet seulement du sens interne, fournit le concept d'*immatérialité* ; de sa simplicité on conclut à son *incorruptibilité* ; enfin de son identité, comme substance intellectuelle, à sa *personnalité* : ensemble les trois premières déterminations donnent l'idée de *spiritualité*. Par la quatrième, on conçoit le rapport de l'âme avec le corps, et par cela même la substance pensante se présente comme le principe de la vie animale, laquelle étant limitée par la spiritualité, donne l'idée de l'*immortalité*.

Les quatre propositions fondamentales de la psychologie rationnelle sont le produit d'autant de paralogismes. En effet, l'unique fondement de cette science est la représentation vide en soi du *moi*, qui n'est que le sujet transcendantal de la pensée, un *inconnu*, dont je n'ai nulle notion si ce n'est que je sais qu'il pense. Pour pouvoir le connaître, il faudrait que j'en eusse l'intuition, puisque toute connaissance suppose un objet donné, et ensuite déterminé par la pensée. Je ne puis donc me connaître moi-même par cela seul que j'ai conscience de moi comme être pensant, et recourir pour aller au delà au sens interne, c'est sortir de la psychologie purement rationnelle.

Après cette objection générale, Kant fait ainsi la critique des quatre propositions principales de la psychologie pure.

1° Il est certain que le moi est toujours le sujet qui détermine le rapport dans tous les jugements, qu'il est bien

réellement sujet ; mais de là il ne s'ensuit pas que je sois, comme objet, un être subsistant par lui-même, une *substance*. Pour constituer cette notion, il faut d'autres données que le *seul fait de la pensée*.

2° De la seule analyse du concept de *pensée* il résulte bien que le moi de l'aperception est un sujet logiquement et numériquement simple ; mais cela ne veut pas dire que le moi pensant soit une *substance simple*, ce qui serait une proposition synthétique que rien ne justifie.

3° De l'identité du sujet pensant on ne peut légitimement conclure à celle du moi comme objet d'intuition, ou à l'identité de la personne qui a conscience de l'identité de sa propre substance. Pour cela il faudrait le concours de plusieurs jugements synthétiques, fondés sur des intuitions qui ne sont point données dans la seule conscience de l'identité du sujet pensant.

4° Enfin je distingue sans doute ma propre existence, comme être pensant, des choses extérieures ; mais je ne sais point par là si cette conscience de moi serait possible sans l'intuition des choses hors de moi, et si je pourrais exister uniquement comme être pensant. Il résulte de tout cela que la seule analyse de la conscience du moi, comme sujet pensant, ne m'apprend absolument rien sur moi-même comme objet. Pour infirmer cette critique, il faudrait pouvoir établir *a priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, personnelles, immatérielles. Une pareille démonstration nous placerait dans la région des noumènes. Cette proposition : *Tout être pensant est comme tel une substance simple*, est synthétique et *a priori* ; synthétique en ce qu'elle accorde au sujet un attribut qui n'y est pas renfermé immédiatement, et *a priori*, en ce qu'elle ne se fonde sur aucune expérience. Il y aurait donc, si elle était prouvée, outre les jugements synthétiques *a priori*, qui sont la condition de l'expérience, des propositions synthétiques *a priori* concer-



nant les choses intelligibles. S'il en était ainsi, l'ancien dogmatisme triompherait de la critique.

Examinons cette prétention.

Dans toute la psychologie rationnelle domine un paralogisme, qui peut se formuler ainsi :

Ce qui ne peut être pensé que comme sujet, n'existe pas autrement que comme sujet, et par conséquent est substance.

Or, un être pensant, considéré uniquement comme tel, ne peut être pensé que comme sujet.

Donc il n'existe que comme tel, c'est-à-dire, comme substance.

Le vice de ce raisonnement est ce que les logiciens appellent une conclusion *per sophisma figuræ dictionis*. Le mot *pensée* a un autre sens dans la mineure que dans la majeure. En effet, dans la majeure il est question d'un être qui, à tous égards, et par conséquent aussi comme objet de l'intuition, ne peut être conçu que comme sujet; la pensée y est prise comme se rapportant à un objet en général. Dans la mineure au contraire, il ne s'agit du même être qu'autant qu'il se considère lui-même comme sujet, et que relativement à l'unité de conscience, et non comme objet d'intuition : la pensée y est prise subjectivement. On ne peut donc rien conclure de ces prémisses quant à l'existence du moi comme objet. De l'unité logique de la conscience du moi, comme être pensant, je ne puis pas conclure à son unité objective, puisqu'il n'est pas démontré *à priori* que tout être pensant soit nécessairement une substance simple.

On démontrait ordinairement l'immortalité de l'âme par sa simplicité. Mais l'âme, bien que considérée comme simple, ne peut-elle pas s'évanouir, s'éteindre pour ainsi dire? Mendelssohn, dans son *Phédon*, a soutenu qu'un être simple ne saurait être diminué et perdre insensiblement son existence, attendu que dans ce cas il n'y aurait aucun temps entre le moment où il existe et celui où il a cessé d'exister, ce qui

est impossible. A cet argument Kant oppose que, tout en admettant que l'âme, comme être simple, n'a pas une grandeur *extensive*, il faut au moins lui reconnaître une grandeur *intensive*, un degré de réalité quant à toutes ses facultés et à toute son existence, degré qui peut diminuer insensiblement, de telle sorte que cette prétendue substance, dont la persistance n'est pas assurée autrement, pourrait finir par être réduite au néant, non par décomposition, mais par une *rémission* continue des forces, par un affaiblissement graduel de la conscience. Ainsi la persistance absolue de l'âme demeure indémontrable, bien que cette identité permanente soit un fait pendant la vie.

Nulle spéculation ne peut expliquer la nature de l'âme comme substance à part. Et comment serait-il possible, par l'unité de conscience que nous n'admettons que parce qu'elle est indispensable pour expliquer l'expérience, d'aller au delà de toute expérience, et de déterminer *à priori*, non-seulement notre nature à nous, mais encore celle de tous les êtres pensants en général?

Il n'y a donc point de psychologie rationnelle comme doctrine, mais seulement un enseignement, une *discipline*, qui pose, quant à la nature de l'âme, des limites infranchissables à la spéculation, et qui l'empêche d'un côté de s'abandonner au matérialisme, et de l'autre de se perdre dans un spiritualisme qui est sans base pour nous dans cette vie.

C'est donc d'une méprise de la raison qu'est née la psychologie rationnelle. Séduite par une illusion inévitable, la raison réalise l'unité de conscience, en la prenant pour une intuition objective, à laquelle dès lors elle n'hésite pas à appliquer la catégorie de substance. Dans l'unité de conscience nul objet n'est donné comme substance. Penser, sans doute, c'est exister; mais si l'existence est donnée dans la pensée, le mode de cette existence n'y est point donné.

Ainsi s'évanouit comme une illusion la prétention d'arriver



par la spéculation à une connaissance transcendante de la nature de l'âme. Mais si nous renonçons à la psychologie rationnelle, telle qu'on l'a faite, c'est sans préjudice du droit d'établir la foi en la vie future par les principes de la raison pratique. Aucune des autres preuves de l'immortalité de l'âme, n'est compromise. Au contraire, devenues indépendantes des arguments spéculatifs, toujours remis en question, elles n'en seront que plus claires, plus sûres, plus puissantes.

Pour ce qui est du commerce de l'âme avec le corps, quoique cette question ne soit pas du domaine de la psychologie métaphysique, la critique n'est pas embarrassée pour la résoudre. Ce qui fait la difficulté de la solution de cette question, c'est la supposition que le corps et l'âme sont de nature entièrement hétérogène. Mais si l'on considère que ces deux genres d'objets ne diffèrent pas intrinsèquement; qu'ils diffèrent seulement en tant que les corps apparaissent à l'âme comme étant hors d'elle, et que les choses prises en soi ne sont peut-être pas si différentes de l'objet du sens interne, alors la difficulté s'évanouit, et il ne reste plus à résoudre d'autre question que celle de savoir comment en général il peut y avoir commerce entre les substances, question étrangère à la psychologie, et au-dessus de la connaissance humaine.

#### CHAPITRE X.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. LIVRE II DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTE; CHAPITRE II, DE L'ANTINOMIE DE LA RAISON PURE, OU CRITIQUE DE LA COSMOLOGIE RATIONNELLE.

Nous avons vu dans la critique de la psychologie que, si la raison se trompe inévitablement sur la nature de l'âme, du moins l'illusion qui donne lieu à son erreur, ne justifie en rien le système contraire. Il en est tout autrement en *cosmologie*. Ici la dialectique transcendante n'établit pas une

seule proposition dont l'adverse ne puisse se soutenir avec une égale évidence. Le raisonnement s'engage ici naturellement dans une série de contradictions et d'antithèses, produits d'une sorte d'antinomie, qui se manifeste dans les lois même de la raison pure.

Après cette observation préliminaire, Kant commence par exposer le système des idées cosmologiques, pour en faire ensuite la critique.

1. Dans la production des *idées*, la raison ne fait, selon Kant, qu'affranchir les notions pures des bornes de l'expérience, en s'élevant à l'absolu, conformément à ce principe rationnel : *Un conditionné étant donné, toute la série de ses conditions est donnée avec lui, et par conséquent est donné aussi l'inconditionné absolu*. Les idées ne sont donc autre chose que les catégories étendues jusqu'à l'absolu. Mais il n'y a que les catégories où la synthèse forme une série de conditions subordonnées, qui soient propres à fournir des *idées*. La totalité absolue n'est exigée par la raison que pour la série ascendante des conditions, et non pour la série descendante des conséquences.

Si l'on appelle *régressive* la synthèse d'une série de conditions remontant d'un point donné aux antécédents, et *progressive*, une série descendant d'un phénomène donné à ses conséquences, on peut dire que les *idées cosmologiques* ont pour objet la *totalité de la synthèse régressive des conditions*. S'occuper des conséquences, ce n'est point un problème nécessaire de la raison.

Maintenant, pour conformer la table des idées cosmologiques à celle des catégories, nous commencerons par les deux *quantités* primitives de toute intuition : le *temps* et l'*espace*. Le temps est une série et la condition formelle de toutes les séries. Tout le passé est la condition nécessaire du présent. Dans l'espace il n'y a point de série, toutes ses parties étant à la fois et coordonnées entre elles; mais la



synthèse y est néanmoins successive quant à l'*appréhension*, et forme ainsi également une série. Toute partie de l'espace étant limitée par une autre, est à considérer comme *conditionnée* par celle-ci. On peut donc aussi bien s'enquérir de la totalité des conditions d'un phénomène dans l'espace que de la totalité de ses conditions dans le temps.

Ensuite la réalité dans l'espace, la matière phénoménale, est un conditionné, dont les parties sont les conditions intrinsèques, les parties des parties, les conditions éloignées, de sorte que, sous ce rapport aussi, il y a lieu à une synthèse *régressive*, dont la raison recherche la totalité absolue. Elle ne peut y parvenir qu'à l'aide d'une division complète, d'une décomposition qui ne s'arrête qu'au néant, ou du moins à quelque chose qui n'est plus matière, savoir le simple.

Les catégories de *substance* et d'*accident* ne peuvent pas fournir des *idées transcendantes*; les accidents étant seulement coordonnés entre eux, ne forment pas une série; ils ne sont pas subordonnés à la substance, mais en constituent la manière d'être. La notion de *substantialité* n'est pas une *idée*, mais une abstraction. La catégorie de causalité offre au contraire une série de conditions d'un effet donné, et dont la raison recherche la cause absolue. Enfin les notions du *possible*, du *réel* et du *nécessaire* n'offrent aucune série, si ce n'est en tant seulement que le contingent, comme corrélatif du nécessaire, doit toujours être considéré dans l'existence comme conditionné, et par conséquent nous adresse à une condition qui le rende possible, et qui elle-même suppose une autre condition, jusqu'à ce que la raison trouve, dans la totalité de cette série de conditions, le *nécessaire absolu*.

Il n'y a donc que quatre *idées cosmologiques*:

1° La totalité absolue de la composition de l'ensemble donné de tous les phénomènes;

2° La totalité absolue de la division d'un ensemble donné dans le phénomène;

3° La totalité absolue de l'origine d'un phénomène en général;

4° La totalité absolue de la dépendance de l'existence de ce qui est variable dans le phénomène.

L'absolu auquel tend la raison, on peut le concevoir comme consistant dans la série tout entière, de telle sorte que tous les membres, quoique conditionnés chacun pris à part, seraient pris ensemble l'absolu, ou bien l'absolu ne serait que cette partie de la série à laquelle tout le reste est subordonné. Dans le premier cas, la *régression* serait virtuellement infinie; dans le second cas, il y a pour chaque série un *premier*, qui est, quant au temps, le *commencement du monde*; quant à l'espace, la *limite de l'univers*; quant à la divisibilité d'un tout circonscrit, le *simple*; quant aux causes, l'*activité spontanée absolue* ou la *liberté*, et quant à l'existence des choses variables, la *nécessité absolue*.

Le monde est le total mathématique des phénomènes et la totalité de leur synthèse. Ce même monde est appelé *nature*, en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique et que l'on n'en a en vue que l'unité phénoménale.

Les idées dont il s'agit ici, sont appelées *cosmologiques*, parce que le monde est l'ensemble des phénomènes, la totalité absolue des choses existantes. Les deux premières, qui ont pour objet l'absolu mathématique, Kant les désigne spécialement sous le nom de *concepts cosmiques*, et les deux autres, qui portent sur l'absolu dynamique, il les appelle *concepts physiques transcendents*.

2. Sous le nom d'*Antithétique transcendante*, Kant recherche la nature de ce qu'il appelle l'*Antinomie de la raison pure*, quant aux idées cosmologiques. Cet examen porte sur ces trois questions:

1° Quelles sont les propositions où éclate inévitablement cette antinomie? — 2° Quelles en sont les causes? — 3° Par quel moyen la raison peut-elle sortir de ces contradictions?



Les antinomies sont le produit naturel d'une illusion rationnelle, qui subsiste même après avoir été reconnue pour telle, à peu près comme les illusions d'optique continuent à tromper les yeux alors même qu'elles n'égarent plus le jugement.

C'est par ces propositions antithétiques que la métaphysique est devenue l'arène de discussions interminables. La critique, ne se passionnant pour aucune des causes défendues avec des armes égales, examine si une solution quelconque et définitive est possible. Elle aboutira tantôt à mettre hors de cour les deux partis, tantôt à les concilier ensemble.

L'ordre des antinomies est le même que celui des idées.

#### Première antinomie.

THÈSE.	ANTITHÈSE.
Le monde a commencé dans le temps, et il est limité quant à l'espace.	Le monde n'a ni commencement ni limite; il est infini et quant au temps et quant à l'espace.

#### Preuve de la thèse.

Si l'on suppose que le monde n'a pas commencé, il s'ensuit qu'à chaque instant donné, une éternité s'est écoulée et avec elle une série infinie d'états successifs. Or, l'infinité d'une série consiste précisément en ce qu'elle ne peut jamais être terminée par une synthèse successive. Donc une série cosmique infinie qui se serait écoulée est impossible : donc le monde a nécessairement commencé d'exister.

Si l'on suppose, en second lieu, que le monde est infini quant à l'espace, le monde sera un tout infini de choses coexistantes. Or, une grandeur qui n'est pas donnée dans l'intuition comme étant renfermée en de certaines limites, nous ne pouvons la concevoir que par la synthèse des parties, et la totalité d'une pareille grandeur ne peut se concevoir que par une synthèse complète, ou par l'addition répétée de

l'unité à elle-même. Donc, pour concevoir le monde, remplissant tous les espaces, comme un tout, il faudrait pouvoir considérer la synthèse successive des parties d'un monde infini comme complète, ce qui veut dire qu'un temps infini devrait être considéré comme écoulé dans l'énumération de toutes les choses coexistantes, ce qui est impossible. Par conséquent, un agrégat infini de choses réelles ne peut pas être conçu comme un tout donné, ni comme donné en même temps. Donc le monde n'est pas infini quant à l'espace.

#### Preuve de l'antithèse.

Qu'on suppose, en effet, que le monde ait commencé d'être, le commencement étant une existence précédée d'un temps où le monde n'était pas, il y aurait eu un temps vide. Or, dans un temps vide, rien ne peut commencer d'être. Par conséquent, des séries de choses peuvent bien commencer dans le monde, mais l'univers lui-même ne peut avoir commencé : il est donc éternel quant au passé.

Si, pour la seconde partie de la proposition, on admet le contraire, savoir que le monde est fini dans l'espace, il s'ensuivra qu'il est placé dans un espace vide illimité. Il y aurait ainsi non-seulement un rapport des choses entre elles, mais encore un rapport des choses à l'espace. Mais le monde étant le tout absolu, hors duquel il n'y a rien qui lui soit corrélatif, le rapport du monde à l'espace vide est un rapport au néant. Un tel rapport, et par conséquent la limitation du monde par l'espace, n'est rien : donc le monde est infini quant à l'espace.

#### Deuxième antinomie.

THÈSE.	ANTITHÈSE.
Toute substance composée se compose de parties simples, et il n'existe que le simple et ce qui en est composé.	Nulle chose composée ne se compose de parties simples, et dans le monde il n'existe rien de simple.

*Preuve de la thèse.*

Si les substances ne se composent pas de parties simples, si l'on fait abstraction de toute composition, il ne reste plus ni partie composée, ni partie simple, plus rien, partant plus de substance. Ainsi de deux choses l'une : ou il est impossible de supprimer par la pensée toute composition, ou bien, après en avoir fait abstraction, il faut qu'il reste quelque chose de non composé, de simple. Mais dans le premier cas le composé ne consisterait plus non plus en substances, puisque dans celles-ci la composition n'est qu'une relation accidentelle de substances, sans laquelle, en tant que permanentes, elles doivent pouvoir subsister. Ce premier cas étant contraire à la supposition, il ne reste que le second, savoir que le composé substantiel se compose de parties simples. De là il résulte que toutes les choses sont au fond des êtres simples, que leur composition n'en est que la condition extérieure, et que la raison doit considérer les substances élémentaires comme des êtres simples, sujets primitifs de toute composition.

*Preuve de l'antithèse.*

Supposons qu'une chose composée comme substance consiste en parties simples. Toute composition, ainsi que tout rapport extérieur n'étant possible que dans l'espace, il faudra que l'espace se compose d'autant de parties que le composé qui l'occupe. Or, l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espaces. Donc chaque partie du composé doit occuper un espace ; donc le simple occupe un espace. Mais toute réalité dans l'espace renfermant une diversité d'éléments qui sont les uns en dehors des autres, c'est-à-dire un composé, il s'ensuivrait que le simple serait un composé réel, ce qui implique.

Quant à la seconde partie de l'antithèse, selon laquelle il n'y a rien de simple dans le monde, elle est prise ici en ce sens que l'existence du simple absolu n'est qu'une *idée*, dont la réalité objective ne saurait être prouvée pour aucune expérience possible.

*Troisième antinomie.*

## THÈSE.

*La causalité physique n'est pas la seule par laquelle nous puissions expliquer les phénomènes. Pour les expliquer complètement, il faut en outre admettre une causalité par liberté.*

## ANTITHÈSE.

*Il n'y a point de liberté : tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois nécessaires de la nature.*

*Preuve de la thèse.*

Si l'on admet qu'il n'y a d'autre causalité que la causalité physique, dès lors tout ce qui arrive suppose un état antérieur duquel il dérive nécessairement selon une règle déterminée. Or, il faut bien que cet état antérieur soit lui-même quelque chose qui soit devenu dans le temps ce qu'il n'était pas antérieurement. La cause par laquelle quelque chose arrive, est à son tour un fait qui suppose une cause antérieure et ainsi à l'infini. Si donc tout arrive suivant les seules lois de la nature, il n'y a jamais eu de commencement absolu. Or, c'est en cela précisément que consiste la loi physique, que rien n'arrive sans une cause suffisante et déterminée *a priori*. Par conséquent, la proposition qui veut que toute causalité soit physique, prise dans son universalité, se contredit elle-même : donc elle n'est pas vraie.

Il s'ensuit qu'il faut admettre une causalité première, une spontanéité absolue de causes, ayant puissance de commencer par elle-même une série de phénomènes, une *liberté transcendante*.



*Preuve de l'antithèse.*

Posez qu'il y ait une liberté dans le sens transcendantal, une causalité particulière douée de la puissance de commencer absolument une série de phénomènes, et il faudra admettre que cette causalité elle-même commence d'une manière absolue, de telle sorte, que rien ne précède qui en détermine l'action selon des lois constantes. Mais tout commencement d'action suppose au moins un état de la cause encore inactive, et un premier commencement dynamique de l'action suppose un état qui ne soit avec l'état précédent de la même cause dans aucun rapport de causalité et n'en résulte d'aucune manière. La liberté transcendantale est donc en opposition avec la loi de causalité, et une pareille connexion des états successifs de causes différentes, qui ne se rencontre nulle part et qui ne permet aucune unité d'expérience, n'est qu'une *idée*, un être de raison.

*Quatrième antinomie.*

## THÈSE.

Pour expliquer l'univers, il faut admettre un être absolument nécessaire qui en soit ou une partie ou la cause.

## ANTITHÈSE.

Il n'existe aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, comme en faisant partie, ni hors du monde, comme sa cause.

*Preuve de la thèse.*

Le monde sensible renferme une série de changements; tout changement est soumis à une condition qui le précède dans le temps. Or, tout conditionné donné suppose, quant à son existence, une série complète de conditions qui remonte jusqu'à l'absolu, seul nécessaire. Il existe donc quelque chose d'absolument nécessaire. Cet absolu-nécessaire appartient lui-même au monde sensible; car il est impossible que la série des phénomènes tire son origine de quelque chose qui

serait hors du monde. Le commencement d'une succession ne pouvant être déterminé que par ce qui le précède dans le temps, il est évident que la condition suprême du commencement d'une suite de changements devait exister dans le monde quand celle-ci n'était pas encore. Ainsi donc la causalité de la cause nécessaire des changements, et partant cette cause elle-même, appartient à un temps et au monde phénoménal; elle ne peut donc se concevoir à part du monde sensible. Il y a, par conséquent, dans l'univers quelque chose d'absolument nécessaire, que ce soit la série cosmique elle-même, ou une partie seulement de cette série.

*Preuve de l'antithèse.*

Supposez que le monde soit lui-même l'être nécessaire, ou qu'il y ait dans le monde un être pareil, alors de deux choses l'une: ou il y a dans la série de ses changements un commencement absolument nécessaire et partant sans cause, ce qui est contraire à la loi dynamique selon laquelle tous les phénomènes sont déterminés dans le temps; ou bien la série est sans commencement aucun, elle est nécessaire et absolue dans son ensemble, quoique contingente et conditionnée dans chacune de ses parties, ce qui implique, puisque l'existence d'une multiplicité de choses ne peut être nécessaire, lorsqu'aucune de ses parties n'existe nécessairement.

Si, d'un autre côté, on suppose hors du monde une cause absolument nécessaire, cette cause, comme anneau suprême de la chaîne des causes phénoménales, serait le commencement de ces dernières et de leur série. Mais dans ce cas, elle commencerait à agir, sa causalité tomberait dans le temps, et par conséquent ferait partie du monde phénoménal, ce qui est contraire à la supposition. Donc il n'y a ni dans le monde, ni en dehors du monde, un être absolument nécessaire.

C'est ainsi que la raison, dans les questions les plus élevées



et les plus importantes, arrive par la même dialectique à des propositions toutes contraires, à des résultats tout opposés.

3. Il faut voir de quel côté est l'intérêt de la raison dans ce conflit de la dialectique. Il n'y a pas certes de plus grandes questions que celles dont il s'agit ici : L'univers est-il éternel, infini ? existe-t-il quelque part, y a-t-il en moi-même une unité indivisible, indestructible, ou tout est-il divisible et périssable ? L'homme est-il libre dans ses actions, ou, comme dans les autres êtres, tout en lui est-il soumis aux lois de la nature ? Enfin la série complète des choses, leur ordre naturel suffit-il pour les expliquer, ou faut-il pour cela admettre une cause souveraine de l'univers ? Quel mathématicien ne donnerait volontiers toute sa science pour la solution définitive de ces questions ? Malheureusement la raison ne peut ni les résoudre dans un seul sens, ni renoncer à toute solution. Dans cet embarras, il ne lui reste qu'à rechercher la cause de ses propres contradictions, et s'il résultait de cet examen qu'il faut abandonner d'orgueilleuses prétentions, l'empire de la raison sur l'entendement et les sens n'en serait peut-être que mieux assuré.

Avant de nous livrer à cet examen, voyons, dans cette lutte d'arguments également plausibles, de quel côté nous porterait notre intérêt, l'intérêt de la raison. Cet examen expliquera en même temps pourquoi il y a plus de passion d'un côté que de l'autre, et pourquoi l'un des deux systèmes a été constamment repoussé par la majorité des penseurs et par la politique.

L'argumentation de l'antithèse repose sur une maxime unique, celle de l'empirisme pur, tandis que celle de la thèse se fonde en outre sur des principes intellectuels : on peut appeler ce dernier système le dogmatisme de la raison pure.

Or, du côté du dogmatisme il y a d'abord un intérêt pratique qu'épousent volontiers tous les hommes sensés et bien intentionnés, cette doctrine étant la base de toute religion

et de toute morale, que l'antithèse semble au contraire menacer.

L'intérêt spéculatif est également de ce côté ; car les idées transcendantales de la thèse fournissent le moyen d'expliquer *a priori* toute la chaîne des conditions, en la rattachant à l'absolu, tandis que l'antithèse n'arrive jamais à un point de repos définitif.

Ce système a de plus l'avantage de la popularité. Le sens commun admet sans difficulté l'idée d'un commencement absolu de toute synthèse, lequel lui offre un point de départ solide et commode, tandis que dans cette ascension infinie de l'antithèse d'un conditionné à la condition, il a toujours un pied en l'air et ne trouve à se reposer nulle part.

D'un autre côté, si l'empirisme pur de l'antithèse blesse l'intérêt moral, en revanche il est plus favorable à la science que le dogmatisme. Il promet à l'entendement d'étendre ses connaissances à l'infini. Il n'admet d'autre autorité que celle des faits, et ne reconnaît pour définitive aucune limite de l'expérience actuelle.

Si l'empirisme se contentait de rappeler à la raison qu'il n'y a pas pour elle de savoir réel au delà de l'expérience et de lui recommander de la modération, il pourrait fort bien se concilier avec la foi dans ces *hypothèses intellectuelles* qu'invoque nécessairement la raison pratique. Mais lorsque, à l'égard de ces idées, l'empirisme devient dogmatique lui-même, en niant hardiment ce qui est au delà de sa portée, il mérite un blâme d'autant plus sévère qu'il porte à la morale une préjudice funeste.

Pour ce qui est de l'intérêt du sens commun, quant à l'empirisme, on peut s'étonner que ce système soit si peu populaire. Kant explique ce fait de la manière suivante : « On trouve plus commode, dit-il, de se perdre dans de vagues idées que de chercher à s'instruire véritablement. La vanité du vulgaire est flattée d'en savoir sur les choses les plus éle-



vées autant que les plus instruits. D'ailleurs le sens commun veut un point de départ sûr, et il s'inquiète peu de la difficulté de concevoir une pareille supposition. » Enfin, ajoute Kant, la raison est de sa nature *architectonique*; elle considère toutes les connaissances comme autant de matériaux d'un système complet. Or, les conclusions de l'antithèse rendent un pareil système impossible, puisqu'elles refusent de reconnaître un commencement, un principe absolu. L'intérêt architectonique est pour la raison un motif de plus, toutes choses étant d'ailleurs égales, de se prononcer pour le système de la thèse.

4. Vouloir répondre à toutes sortes de questions, est une prétention ridicule. Mais il y a des sciences qui sont d'une nature telle que toutes les questions qu'elles soulèvent, doivent pouvoir être résolues, la solution s'en trouvant donnée dans la source même d'où sont venues les questions. Telle est la morale; car nous ne pouvons être obligés à ce que nous ne pouvons pas savoir. Telle est aussi la philosophie transcendantale, puisque là encore la même notion qui donne lieu à la question, nous en fournit la réponse, l'objet de la question ne pouvant se trouver en dehors de cette notion. En physique il y a une infinité de conjectures à l'égard desquelles il n'y aura jamais de certitude, parce que les phénomènes nous sont donnés indépendamment de nos concepts. Mais toutes les questions relatives aux *idées* cosmologiques doivent pouvoir être résolues, puisque ces *idées* sont entièrement le produit de la raison. Seulement cette solution sera critique et non dogmatique, puisque nous n'avons affaire ici qu'à des *idées* et non à des objets. Une solution dogmatique des questions cosmologiques est impossible, et la solution critique, qui peut être de toute certitude, ne les traite pas objectivement, mais seulement quant au fondement subjectif sur lequel elles reposent.

5. Toute prétention de répondre dogmatiquement aux questions cosmologiques ne fait qu'ajouter à notre ignorance,

en nous jetant dans des contradictions inextricables. Toute idée cosmologique, de quelque côté que l'on se tourne, est ou trop grande ou trop petite pour l'entendement. Si l'on dit, par exemple, que *le monde n'a pas commencé*, nulle notion ne pourra l'embrasser; si l'on dit qu'*il a commencé*, le concept intellectuel ira au delà. Si l'on établit que *le monde est infini*, il sera de même trop grand pour tout concept possible; et si l'on dit qu'*il est fini*, on demandera avec raison: qu'est-ce donc qui en détermine les limites? Et ainsi de toutes les autres idées de ce genre: elles vont toujours au delà, ou restent en deçà de toute expérience. Nous sommes donc fondés à supposer que ces *idées* reposent sur une méprise, sur une illusion, qu'il est du devoir de la critique de chercher à reconnaître.

6. L'*idéalisme transcendantal* fournit la clef pour la solution de ces difficultés. Également opposé au *réalisme*, qui considère les modifications de la sensibilité comme des choses subsistantes en soi, et réalise les représentations, et à l'*idéalisme ordinaire*, qui nie ou révoque en doute l'existence des corps, tout en admettant la réalité de l'espace, l'*idéalisme transcendantal*, ne reconnaissant l'espace et le temps que pour des formes de la sensibilité, n'admet la réalité des objets de l'intuition que comme phénoménale et comme donnée seulement dans l'expérience. La faculté de l'intuition sensible, selon ce système, n'est qu'une *réceptibilité*, la faculté de recevoir des impressions et de former des représentations, dont le rapport des unes aux autres est une intuition pure du temps et de l'espace, et qui, en tant qu'elles sont liées et déterminées dans ce rapport, selon la loi de l'unité de l'expérience, s'appellent des objets. Quant à la cause non sensible des phénomènes, elle nous demeure totalement inconnue et échappe à toute perception. Cette cause purement intelligible, la chose en soi, Kant l'appelle aussi l'*objet transcendantal*, pour la distinguer des objets phénoménaux, ou des



phénomènes. Nous pouvons dire de cet objet qu'il existe en soi antérieurement à toute expérience, et qu'il détermine même l'étendue et la liaison de nos perceptions; mais les phénomènes, qui sont déterminés par les choses en soi, ne nous sont donnés que selon les conditions de l'expérience et comme de simples représentations.

Lorsque je me représente l'ensemble de tous les objets sensibles, existant en tout temps et dans tous les lieux, je ne les place pas, antérieurement à l'expérience, dans le temps et dans l'espace, ceux-ci n'étant rien par eux-mêmes : cette représentation n'est autre chose que la pensée d'une expérience possible, prise dans sa totalité absolue. Dire que ces objets existent indépendamment de mon expérience, c'est dire seulement qu'ils se rencontrent dans cette partie de l'expérience, vers laquelle, en partant de la perception actuelle, j'ai encore à m'avancer. Il ne nous est véritablement donné que la perception actuelle et la possibilité de la lier à d'autres perceptions, comme en étant soit la cause ou la conséquence, soit la condition dans l'espace. Pour ce qui est de savoir jusqu'où je puis aller dans cette opération ayant pour objet une expérience complète et totale, cela est impossible, puisque je ne connais pas la cause transcendante de mes perceptions. Aussi bien ne s'agit-il pas de cela, mais seulement de la règle de cette expérience progressive, dans laquelle les objets me sont donnés comme phénomènes.

7. L'idéalisme transcendantal nous fournit le moyen d'expliquer et de résoudre les antinomies. En effet, toute l'antinomie de la raison pure repose sur ce syllogisme :

Le conditionné étant donné, la série entière de ses conditions est donnée ;

Or, les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés :

Donc avec eux est donnée la série entière de leurs conditions.

Examinons ce raisonnement.

La majeure est certaine : avec le conditionné est donnée toute la série de ses conditions, car le concept même de *conditionné* suppose celui de *condition*.

Si le conditionné et la condition sont des choses en soi, le premier étant donné, non-seulement il nous sollicite à remonter vers la seconde, mais celle-ci y est donnée implicitement, et avec elle est donnée toute la série des conditions, y compris la condition absolue. Dans ce cas, la synthèse est purement intellectuelle. Mais lorsqu'il s'agit de phénomènes, qui ne sont rien qu'autant que je les perçois, je ne puis plus dire dans le même sens qu'*avec le conditionné* sont données en même temps les conditions comme phénomènes. Tout ce qu'on peut dire à cet égard, c'est qu'un phénomène donné m'invite à remonter à ses conditions phénoménales, par une synthèse empirique continue, laquelle, si loin qu'elle soit poussée, ne peut jamais atteindre jusqu'à la condition absolue.

Il résulte de là que, dans la majeure du syllogisme cosmologique, le conditionné est pris dans le sens transcendantal d'une catégorie pure, tandis que la mineure le prend dans le sens empirique d'un concept intellectuel appliqué aux phénomènes, vice de raisonnement ayant encore sa source dans cette erreur fondamentale qui nous fait considérer les phénomènes comme des choses en soi.

On pourrait donc rejeter les deux systèmes cosmologiques comme fondés tous les deux sur un argument d'une fausseté évidente, si l'on n'était arrêté par la pensée que néanmoins l'un des deux partis pourrait avoir raison, tout en se fondant sur un raisonnement vicieux. Puisque les deux systèmes sont opposés l'un à l'autre, l'un des deux ne doit-il pas être vrai ?

Kant distingue entre l'opposition *analytique* ou de contradiction, et l'opposition de *dialectique*. De deux propositions



opposées dans le premier sens, si l'une est fausse, l'autre est vraie, et réciproquement. Mais quand il y a opposition de dialectique entre deux propositions, elles peuvent être fausses toutes deux, parce que l'une non-seulement contredit l'autre, mais encore pose plus que son adverse. En disant, par exemple, ou le monde est infini ou il n'est pas infini (*non est infinitus*), si la première proposition est fausse, la seconde est vraie. Par cette seconde proposition, je ne ferais que nier le monde comme infini, sans poser un monde fini. Mais si je dis : le monde est ou infini ou fini, cette double proposition peut être fausse; car, en avançant que le monde est fini, je ne me contente pas de nier l'infini; j'énonce de plus du monde quelque chose que je ne puis savoir qu'autant qu'il m'est donné en soi. Mais le monde ne m'étant connu que comme phénomène, ne m'est donné ni comme fini ni comme infini. Le monde phénoménal n'existe que dans la *régression* infinie de la série des phénomènes. Or, celle-ci étant toujours conditionnée et n'étant jamais donnée tout entière, il s'ensuit que le monde n'est pas un tout absolu, et par conséquent n'est comme tel ni fini ni infini.

Cette décision concernant la première idée cosmologique, s'applique à toutes les autres, et ainsi se trouverait résolue l'antinomie de la raison pure, antinomie toute de dialectique, contradiction illusoire, résultant de ce qu'on a voulu appliquer l'*idée de la totalité*, qui n'est une condition que des choses prises en soi, à des phénomènes qui, tout en ayant une cause hors de nous, n'existent que dans l'esprit.

L'antinomie ainsi expliquée peut servir de preuve indirecte de l'idéalité des phénomènes, établie directement dans l'Esthétique transcendantale. En effet, si le monde est un tout existant en soi, il est ou fini ou infini. Or, ces deux attributs se trouvent également faux, comme il résulte des démonstrations contradictoires de la thèse et de l'antithèse. Donc il est faux que le monde soit un tout existant en soi. D'où il suit

que les phénomènes en général n'existent que dans l'esprit.

8. Le principe cosmologique de la totalité n'est donc pas un principe constitutif de la cosmologie; mais seulement une règle qui nous invite à remonter indéfiniment d'un phénomène donné à ses conditions. Ce principe ne saurait fournir à la raison le moyen d'étendre la synthèse du monde sensible au delà de toute expérience; mais seulement une règle pour nous diriger dans nos recherches, et pour donner à l'expérience la plus grande extension et la plus haute unité possibles.

Cette règle de la raison pure ne peut nous faire connaître ce qu'un objet est, mais ce qu'il faut faire pour arriver à une connaissance de plus en plus complète de l'objet. Elle ne nous donne aucune connaissance, mais nous pousse à étendre la connaissance indéfiniment. Mais qu'est-ce que la synthèse d'une série qui n'est jamais complète? Une ligne droite peut être prolongée à l'*infini* ou *indéfiniment*. Une distinction entre ces deux termes serait ici puérile. Il en est de même du progrès de la condition au conditionné : il est infini, on peut le poursuivre indéfiniment. Mais lorsqu'il s'agit de savoir jusqu'où s'étend la *régression* du conditionné vers ses conditions, on peut demander si elle est *indéfinie*, c'est-à-dire, telle que le terme n'en saurait être indiqué, ou *infinie*, c'est-à-dire, sans terme réel. Si le tout est donné dans l'intuition, la *régression* ira à l'infini; mais s'il n'est jamais donné qu'un membre de la série, duquel la *régression* commence, alors la *régression* est indéfinie.

Appliquons ces observations.

9. Il est impossible, dans la *régression* empirique, de rencontrer une expérience absolument limitée, ou une condition empirique absolue, parce qu'une pareille expérience supposerait que la *régression* peut arriver par la perception au vide, au néant, ce qui est impossible. On ne peut donc jamais arriver qu'à des conditions qui en supposent à leur tour.



Après cela, pour résoudre la première question cosmologique, il n'y a qu'à examiner si la *régression* vers la grandeur absolue de l'univers est infinie, ou seulement indéfiniment continuée. Or, il est évident que cette régression n'est ni finie, ne pouvant s'arrêter, ni infinie, puisque dire qu'elle est infinie, ce serait anticiper sur le résultat et déterminer à l'avance la grandeur qu'on cherche. Elle est donc indéfinie, ne pouvant s'arrêter à une limite absolue.

A la question donc touchant la grandeur du monde, la critique répond d'abord négativement : le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite extrême dans l'espace. Car, dans le cas contraire, il serait borné par un temps vide et par un espace vide, dont la perception est impossible. Ne connaissant pas le monde en soi, je ne puis rien en affirmer ; je ne le connais que comme phénomène, et dès lors pour pouvoir dire qu'il est fini, il faudrait pouvoir en percevoir les limites, ce qui est impossible. Il n'est donc pas fini comme ensemble de phénomènes, et ce qu'il est en soi, je l'ignore.

De là même résulte la réponse affirmative : la *régression* dans la série des phénomènes du monde, comme moyen de déterminer la grandeur de l'univers, est *indéfinie*, ce qui veut dire que le monde sensible n'a pas une grandeur absolue, et la tendance de la raison vers l'absolu n'est que le besoin d'étendre indéfiniment la synthèse de l'expérience, et de la réduire à la plus haute unité possible, seul usage que la raison doit faire de ses principes.

Il est bien entendu, du reste, que cette règle de la *régression* indéfinie ne s'applique qu'au monde en général, et non pas à une espèce particulière de phénomènes ; qu'il ne s'ensuit pas, par exemple, que d'une génération donnée on ne puisse remonter à un premier couple, ou que, dans la série des corps célestes, on ne puisse supposer un soleil extrême.

Même solution pour la seconde question. Lorsque je divise

un tout donné, je remonte encore d'un conditionné aux conditions de sa possibilité, et la subdivision de ses parties est une sorte de *régression* dans la série de ses conditions. La totalité absolue de cette série serait donnée, s'il était possible d'arriver jusqu'à des parties simples. Mais si toutes les parties sont toujours divisibles, la division va à l'infini. Toutefois, bien que divisible à l'infini, un tout ne se compose pas d'un nombre infini de parties ; on ne peut le dire du moins, l'expérience nous faisant défaut, sans anticiper sur le résultat de l'opération *régressive*.

Tout espace donné est un tout divisible à l'infini. Or, la divisibilité d'un corps est fondée sur celle de l'espace qui est la possibilité du corps, comme un tout étendu. Un corps est donc divisible à l'infini, sans pour cela se composer d'un nombre infini de parties.

Du reste, la divisibilité infinie n'appartient qu'au phénomène en général, considéré comme une *quantité continue*. Dans un corps particulier, dans une grandeur *discrète*, le nombre des unités ou des parties organiques est déterminé. L'expérience peut découvrir où s'arrête l'organisation ; mais elle ne saurait déterminer jusqu'où s'étend la division transcendante. La divisibilité infinie est moins une loi de l'expérience qu'une règle de la raison, qui doit l'empêcher de considérer jamais la décomposition comme absolue.

Si dans les deux antinomies dites mathématiques, les conclusions de la thèse et de l'antithèse sont également fausses, les propositions contraires auxquelles donnent lieu les *idées dynamiques*, peuvent parfaitement se concilier ensemble.

C'est que les idées mathématiques ne portent que sur des séries de conditions toutes phénoménales, homogènes, et pour arriver à l'absolu, on est obligé de postuler une condition purement intelligible et problématique. Elles se fondent sur des suppositions fausses. Au contraire, les titres qu'invoquent



les deux systèmes quant aux idées dynamiques, n'ont besoin que d'être complétés, pour justifier les prétentions respectives des deux partis. En effet, dans les séries dynamiques toutes les conditions ne sont pas nécessairement de même nature, et outre les conditions sensibles, elles admettent une condition purement intelligible, sans que l'entendement s'y oppose.

D'abord, quant à la première de ces idées, il n'y a que deux causalités possibles, celle de la nature et celle de la liberté. La première est une connexion nécessaire entre un état sensible donné et un état antérieur. Or cette causalité étant soumise aux conditions du temps, et comme l'état antérieur, s'il avait existé toujours, n'aurait pu produire un effet qui naisse dans le temps, il s'ensuit que la causalité de ce qui arrive ou vient à naître, est née à son tour d'une cause antérieure.

La liberté, dans l'acception cosmologique, est la puissance de commencer par soi-même un état, puissance dont la causalité par conséquent ne dépend pas d'une cause antérieure. Dans ce sens, la *liberté* est une *idée transcendante*, dont l'objet ne peut pas être perçu, la causalité indéfinie étant une loi générale de l'expérience. Cette idée est née du besoin de la raison d'arriver à la totalité absolue des conditions sous le rapport de la causalité.

C'est sur cette idée que se fonde la notion de la *liberté morale*, qui est l'indépendance où se trouve la volonté de l'impulsion physique. L'arbitre humain est libre en ce qu'il n'est pas nécessairement déterminé à l'action par la sensibilité. La négation de la liberté transcendante entraînerait celle de la liberté pratique : pour assurer celle-ci, c'est donc celle-là qu'il faut chercher à établir.

Avant tout, il faut s'assurer si la liberté peut se concevoir, et, en cas d'affirmative, comment elle peut se concilier avec la loi de la causalité physique universelle; s'il est vrai de

dire que tout effet est produit ou par la nature ou par la liberté, ou si cette double causalité ne peut pas avoir lieu dans un même fait, considéré sous deux rapports différents. Ici surtout se montre le danger qu'il y a pour la raison d'admettre la réalité absolue des phénomènes. Car, si les phénomènes sont les choses en soi, la liberté est perdue sans ressource; alors la nature est la cause unique de tout ce qui arrive. Mais s'ils ne sont que des représentations liées entre elles d'après les lois de l'expérience, il faudra bien qu'eux-mêmes aient des causes non phénoménales, mais intelligibles.

Il n'y a dans nos concepts d'une expérience possible rien qui nous empêche d'admettre dans les objets sensibles quelque chose de plus que ce qui tombe sous les sens. Les phénomènes n'étant pas les choses en soi, doivent avoir pour principe un objet transcendantal, auquel il est permis d'attribuer, outre la propriété par laquelle il nous apparaît, une causalité qui n'est pas phénoménale, bien que les effets s'en produisent dans le phénomène. La substance agissant selon son caractère intelligible, ne serait donc pas soumise à la condition du temps, et, considérée sous ce point de vue, ne serait pas au nombre des conditions empiriques, et toutefois prise comme phénomène, elle serait soumise à la loi de la causalité physique. Le même effet peut donc être considéré comme le produit de la liberté, quant à sa source intelligible, et comme celui de la nécessité, quant au monde phénoménal, et ainsi pourraient se concilier les deux causalités.

La loi de la causalité physique, par laquelle seule les phénomènes constituent la nature et deviennent les objets de l'expérience, est une loi de l'entendement, de laquelle il n'est permis, sous aucun prétexte, de s'écarter. Mais tout en admettant pleinement cette loi, il s'agit de savoir si en même temps toute la série des faits ne peut être envisagée comme l'effet d'une causalité libre et absolue. Sans doute, la loi de



causalité physique exclut une cause première absolue, une action primitive. Mais pourvu que rien ne vienne interrompre la série phénoménale, l'entendement ne s'oppose point à ce que, à côté des causes naturelles, on admette de plus des causes intelligibles. L'homme, comme tous les êtres sensibles, est un phénomène, et par là même, une des causes naturelles dont l'action est soumise à des lois empiriques; mais tandis qu'il ne peut connaître la nature que par les sens, il se reconnaît lui-même par la simple *aperception*, et cela dans des actes et des déterminations internes qu'il lui est impossible de rapporter aux impressions sensibles. L'homme est, pour lui-même, phénomène d'un côté; mais d'un autre, il est, quant à de certaines facultés, un être purement intelligible. L'entendement, la raison surtout n'ont rien de commun avec les forces physiques. Or, que cette raison ait puissance de causalité, ou du moins que nous lui attribuions une telle puissance, c'est ce qui résulte évidemment des *impératifs* que nous proposons comme règles à toutes nos forces pratiques. Le *devoir* (*das Sollen*, τὸ *debere*) exprime une sorte de *nécessitation*, telle que d'ailleurs elle ne se rencontre nulle part dans la nature. Or, si tout se détermine d'après des lois physiques invariables, ce *devoir* n'a aucun sens; car il est absurde de prescrire ce qui *doit* arriver ou se faire dans la nature, de dire à la pierre qu'elle *doit* tomber, par exemple, ou au cercle, qu'il doit avoir telle ou telle propriété.

Ce *devoir* exprime donc une action possible, dont le principe est un simple concept, tandis que le principe d'un fait naturel est toujours un phénomène. Sans doute, cette action elle-même ne peut s'exécuter que sous des conditions physiques; mais ces conditions ne concernent en rien la volonté. Quelque puissants que soient les mobiles physiques qui m'invitent à l'action, ils ne déterminent jamais nécessairement ma volonté: souvent le *devoir* vient opposer aux désirs

naturels le respect de son autorité. Loin de se soumettre à l'ordre de choses phénoménal, la raison se crée, avec une entière spontanéité, un ordre tout idéal, et déclare nécessaires même des actions qui n'ont pas été faites, et qui peut-être ne se feront jamais.

Ainsi la raison en tant qu'elle est causalité, quant aux phénomènes, a un caractère empirique: elle laisse voir dans ses effets phénoménaux une règle d'après laquelle on peut apprécier ses motifs et ses actions, et juger des principes subjectifs de ses déterminations. Envisagées ainsi, les actions morales sont, pour ainsi dire, déterminées et appréciables à l'avance. Mais si l'on considère les mêmes actions par rapport à la raison pratique, on les trouve soumises à une tout autre règle. La raison pure, comme faculté intelligible, est indépendante des conditions de temps. Sa causalité ne commence pas dans un certain moment pour produire un effet, car autrement elle serait nature et non liberté. Comme puissance de causalité, quant aux phénomènes, la raison est une faculté par laquelle commence la condition sensible d'une série empirique; elle est ainsi causalité avec liberté. De cette manière nous avons trouvé le moyen de suppléer à ce qui manque à toutes les séries purement phénoménales, savoir une condition première et absolue. Néanmoins cette même cause, bien qu'intelligible, fait, sous un autre rapport, partie de la série des phénomènes. L'homme, étant phénomène lui-même, l'exercice de sa volonté a un caractère empirique, qui est la cause de ses actions, et toutes les conditions qui la déterminent conformément à ce caractère, appartiennent à la série des effets naturels. Voilà pourquoi nulle action donnée, en ce qu'elle ne peut être perçue que comme phénomène, ne peut absolument commencer de soi-même. Mais quant à la raison, on ne peut pas dire que, antérieurement à l'état où elle détermine la volonté, il y ait eu un autre état qui ait déterminé celui-là. La raison est donc



la condition permanente de toutes les actions volontaires : toute action est l'effet du caractère intelligible de la raison pure ; rien ne commence en elle. Mais quoiqu'elle soit la condition absolue de toute action volontaire, néanmoins son effet commence dans la série des phénomènes, sans y former jamais un commencement absolument premier.

Ainsi, par exemple, après avoir expliqué une action criminelle par le caractère personnel du coupable, et par les circonstances sous l'empire desquelles il a agi, on ne laisse pas néanmoins d'en blâmer l'auteur. Ce blâme prouve qu'on regarde la raison comme libre de toute influence étrangère, comme toujours présente, intacte, une, identique, comme se déterminant et non comme déterminée dans le temps.

Il est donc évident que la liberté et la nécessité peuvent se rencontrer indépendamment l'une de l'autre dans une même action, et que, par conséquent, la causalité physique et la liberté peuvent fort bien se concilier ensemble.

Reste à résoudre la quatrième antinomie. Ici l'on recherche la possibilité d'une existence qui soit la condition suprême de tous les phénomènes, l'être nécessaire.

Il ne s'agit plus seulement d'une cause première, d'une causalité absolue, mais de l'existence absolue de la substance, et la série qui nous occupe n'est pas tant une série d'intuitions que de concepts.

On conçoit sans peine que dans le monde phénoménal rien n'étant constant, il ne saurait y avoir là d'existence nécessaire, et que par conséquent, si les phénomènes étaient les choses telles qu'elles sont en soi, il serait impossible d'admettre un être nécessaire, comme condition absolue de l'existence du monde sensible.

La solution de cette antinomie se trouve indiquée dans celle de la précédente. Ici encore les deux systèmes qui semblent s'exclure, peuvent se concilier : on peut admettre d'une part que tous les objets du monde sensible sont contin-

gents et relatifs, et de l'autre, que toute la série des existences phénoménales dépend d'une condition non empirique, d'un être absolument nécessaire. Cette condition purement intelligible ne ferait point partie de la série, et pourtant tout dépendrait d'elle. On la concevrait comme étant en dehors du monde (*ens extramundanum*), seul moyen de la soustraire à la loi de contingence et de dépendance, à laquelle sont soumis tous les phénomènes.

Le principe régulateur de la raison à cet égard est que tout, dans le monde phénoménal, a une existence purement contingente, et qu'il n'y a en lui rien d'absolument nécessaire ; que par conséquent rien ne nous autorise à dériver une existence particulière quelconque d'une condition qui soit hors de la série phénoménale, et que néanmoins toute la série peut avoir son fondement dans un être intelligible nécessaire.

Il ne s'agit pas du reste de prouver ici l'existence de cet être nécessaire ; mais, tout ainsi que la critique marque les limites de la raison, elle veut borner l'entendement à ce qui est réellement de son domaine, et l'empêcher de prononcer sur la possibilité des choses en général, et de rejeter l'intelligible par cela seul que celui-ci ne peut servir à expliquer les phénomènes.

## CHAPITRE XI.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — LIVRE II, DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTE ; CHAPITRE II. DE L'IDÉAL DE LA RAISON PURE, OU CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE RATIONNELLE.

1. *De l'idéal en général.* On a vu que les concepts intellectuels purs ne représentent aucun objet, puisqu'ils ne sont que la forme de la pensée ; mais appliqués aux phénomènes, ils sont pris *in concreto*. Les idées sont encore plus loin de toute réalité objective, puisqu'elles ne peuvent être rapportées à



aucun phénomène. L'*idéal* est l'idée prise *in individuo*, une chose individuelle déterminable par l'idée seule. Les conceptions *idéales* (*ideale*) que construit la raison, et qu'il ne faut pas confondre avec les *idées*, n'ont pas, il est vrai, la puissance créatrice des *idées* de Platon; mais elles ont néanmoins une vertu pratique. La sagesse parfaite est une *idée*; le sage du portique est un *idéal*, un homme qui n'existe que dans la pensée, mais en qui l'idée de sagesse est censée réalisée. L'idée fournit la règle, et l'*idéal* fournit le type de l'homme accompli, de cet homme divin qui est virtuellement en nous, et que nous devons chercher à réaliser le plus possible.

2. De l'*idéal transcendantal*. Tout concept est indéterminé quant à ce qui n'est pas contenu en lui; il est soumis à la loi de la *déterminabilité*, selon laquelle de deux attributs contradictoires, un seul peut chaque fois lui convenir. Mais toute chose, quant à sa possibilité, est de plus soumise au principe de la *détermination complète*, d'après lequel de tous les attributs possibles, mis en présence de leurs contraires, l'un des deux opposés doit chaque fois lui appartenir.

Tout ce qui existe est complètement déterminé; donc pour connaître une chose parfaitement, il faut la déterminer positivement ou négativement sous tous les rapports possibles. La *détermination complète* est une idée qui ne peut jamais être réalisée *in concreto* dans sa totalité; c'est une idée de la raison, qui doit servir de règle à l'entendement. Or, bien que cette *idée* de la totalité de tous les attributs possibles soit encore elle-même indéterminée, puisqu'elle n'est en soi que l'ensemble possible de tous les attributs en général, on peut dire néanmoins que, comme concept primitif, elle exclut une foule d'attributs, tels que les attributs dérivés et ceux qui se répugnent, qu'elle s'épure jusqu'à devenir un concept entièrement déterminé *à priori*, et qu'elle devient ainsi la notion d'un objet complètement déterminé par la seule *idée*, l'*idéal de la raison pure*.

Il y a deux espèces de négations : la négation purement *logique*, qui ne fait rien à la notion du sujet, et qui porte uniquement sur le rapport du sujet et de l'attribut d'une proposition; et la négation *transcendantale*, qui exprime une privation du sujet. Si nous concevons un *substratum transcendantal* d'une détermination complète, ce *substratum* ne sera autre chose que l'idée d'un tout renfermant toute réalité (*omnitudo realitatis*), dont les négations réelles ne font que nier les limites. La notion d'un être tout-réel (*entis realissimi*) est celle d'un être individuel auquel de deux attributs opposés possibles appartient toujours un, savoir celui qui tient essentiellement à l'existence.

Cet idéal ne suppose pas l'existence d'un être qui y soit conforme, mais seulement une idée. Il est pour la raison le prototype de toutes choses qui, copies imparfaites de cet idéal, en tirent leur possibilité. C'est pour cela que l'objet de l'idéal est aussi appelé l'être primitif, l'être des êtres. Et comme il ne saurait se composer de plusieurs êtres dérivés, puisque chacun de ceux-ci le suppose, il s'ensuit qu'il est conçu comme un et simple. Il s'ensuit encore que dériver toute possibilité de cet être primitif, ce n'est point en limiter ou diviser la réalité. La réalité suprême enfin n'est pas à considérer comme l'ensemble ou la somme, mais comme le fondement et la raison de toutes choses.

Si maintenant, en substantialisant cette idée, nous la déterminons par la seule analyse de la notion de la réalité suprême, comme un être unique, simple, éternel, se suffisant à lui-même, etc., nous obtenons l'idée de *Dieu*, et c'est ainsi que l'idéal de la raison pure est l'objet d'une *théologie transcendantale*.

Mais comment se fait-il que la raison réalise ainsi son idéal, et qu'elle déduise toute possibilité d'une réalité suprême supposée? L'*Analytique transcendantale* répond à cette question. On y a vu que la forme de toute intuition et de toute



expérience est donnée *à priori* dans notre esprit, et que la réalité ou la matière de nos pensées nous est fournie par les perceptions ou dans les phénomènes. Or un objet des sens ne peut être déterminé complètement qu'autant qu'il est comparé avec tous les attributs possibles d'un phénomène. Mais puisque la chose elle-même doit être donnée, et que la réalité de tous les phénomènes est uniquement donnée dans l'expérience totale, il faut supposer la matière de la possibilité de tous les objets des sens comme donnée dans un ensemble, sur la limitation duquel seule puissent se fonder la possibilité des objets sensibles, leurs différences et leur complète détermination.

Or, en fait, il n'y a pas d'autres objets que ceux qui frappent les sens qui puissent nous être donnés, et ils ne peuvent l'être que dans le *contexte* de l'expérience; par conséquent rien ne peut être un objet pour nous à moins que nous ne supposions, comme condition de sa possibilité, l'ensemble de toute réalité expérimentale. Après cela, par une illusion naturelle, nous prenons pour un principe valable à l'égard de toutes choses, un principe qui n'a de valeur que pour les objets de nos sens.

Si ensuite nous substantialisons cette idée de l'ensemble de toute réalité, cela vient de ce que nous convertissons *dialectiquement* l'unité *distributive* de l'usage expérimental de l'entendement en l'unité *collective* d'un tout expérimental, et que nous concevons ce tout phénoménal comme une chose individuelle, renfermant toute réalité, et qui, par une subreption transcendante, finit par être confondue avec la notion d'un être placé en tête de la possibilité de toutes choses, comme en étant la raison et la condition<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Critique de la raison pure*, p. 609-611. Nous avons fait de vains efforts pour rendre plus claire cette déduction importante, sans interrompre le fil de l'analyse et sans sortir du langage et des habitudes de l'auteur.

Ainsi l'idéal de l'être tout réel est d'abord réalisé, puis substantialisé, et enfin personnifié, comme on va le voir.

3. *Des arguments de la raison spéculative pour conclure à l'existence d'un être suprême.* Malgré ce besoin si pressant de la raison de supposer quelque chose qui puisse servir de base à la complète détermination des concepts de l'entendement, elle comprend trop aisément ce qu'il y a de fictif dans cette supposition, pour se persuader aussitôt qu'elle est une réalité : elle s'y refuserait sans doute, si elle ne se sentait pressée de trouver un point de repos dans sa *régression* vers l'inconditionné. Telle est la marche naturelle de la raison. Elle ne commence pas par des concepts, mais par l'expérience. Cependant ce sol sur lequel elle se place d'abord, cède sous ses pas, si elle ne l'établit pas sur le roc inébranlable du nécessaire absolu. Et cette base elle-même est sans fondement, si à côté et au-dessous d'elle on admet un espace vide, si elle ne remplit pas tout, en un mot, si l'être nécessaire n'est pas d'une réalité infinie.

Si quelque chose existe, il faut admettre aussi que quelque chose existe nécessairement; car le contingent n'existe que sous la condition d'un autre qui en soit la cause, et de cette cause le raisonnement se continue de même jusqu'à ce qu'il soit arrivé à une cause nécessaire et absolue.

Après cela la raison va à la recherche de la notion d'un être qui remplisse entièrement cette condition d'une absolue nécessité; concevant ensuite un être possible qui seul répond à cette notion, elle le proclame l'être absolument nécessaire. Or, c'est un être renfermant la plus complète réalité possible, suffisant à tout comme condition universelle, qui répond le mieux à cette idée. Ce tout sans bornes est unité absolue, être universel et souverain. De là la raison conclut que l'être suprême, comme premier principe de toutes choses, existe nécessairement.

Cette argumentation ne prouve rien pourtant. De ce qu'un



être renfermant toute réalité est par là-même absolument nécessaire, on ne peut pas conclure qu'un être fini, par cela seul qu'il ne contient pas toute réalité, n'est pas absolument nécessaire. Toutefois, malgré son insuffisance objective, cet argument conserve une certaine importance et une autorité qui lui assurera la victoire sur la thèse contraire, lorsque les intérêts de la raison pratique nous obligeront d'opter entre les deux systèmes. Il est en même temps si simple et si naturel que le sens commun le saisit sans peine.

Il n'y a que trois manières possibles de prouver spéculativement l'existence de Dieu : ce sont les arguments connus sous les noms de *physico-théologique*, de *cosmologique* et d'*ontologique*.

Dans la critique à laquelle Kant va les soumettre, il commence par la preuve ontologique, bien que ce soit par là que finisse la raison dans son développement théorique.

4. *De l'impossibilité de la preuve ontologique.* Le concept d'un être absolument nécessaire est une idée dont la réalité est loin d'être prouvée par cela seul que la raison en éprouve le besoin. Chose singulière ! cette conclusion d'une existence donnée à une existence nécessaire et absolue est naturelle, la raison l'exige, et cependant la notion d'une pareille existence est contraire à toutes les lois de l'entendement. On s'est plus appliqué à la démontrer qu'à la comprendre. On a cherché à l'expliquer par des exemples, sans réussir à la rendre plus claire. On a dit, par exemple, un triangle a nécessairement trois côtés et trois angles ; mais cette nécessité est une nécessité de jugement et non d'existence. Si le triangle existe, il a trois angles sans doute ; mais je puis fort bien supposer qu'il n'existe pas, et alors que devient la proposition ? *Dieu est nécessairement tout-puissant* s'il existe. Mais si Dieu n'est pas, que devient sa puissance ? Il n'y a plus de contradiction lorsqu'avec le sujet je supprime l'attribut d'un jugement.

Reste donc un seul expédient, qui est de dire qu'il y a des sujets de jugements qui ne peuvent être supprimés ; mais cela suppose qu'il y a des sujets absolument nécessaires, et l'on répond à la question par la question. On insiste et l'on dit : Il y a au moins une notion dont on ne peut nier l'objet sans qu'il y ait contradiction : c'est celle de l'être qui renferme toute réalité. Un tel être est possible, dit-on ; or la réalité suppose l'existence ; donc l'existence est donnée dans la notion même du possible. Dès lors nier l'existence de cet être, c'est en nier la possibilité intrinsèque, ce qui implique.

Toute cette argumentation, selon Kant, repose sur la confusion de l'attribut logique avec l'attribut réel, du jugement analytique avec le jugement synthétique. Dans le sens logique le verbe *être* n'est que la copule du jugement. Dans la proposition *Dieu est*, ce verbe exprime un attribut de l'idée Dieu, l'existence ; dans celle-ci, au contraire, *Dieu est tout-puissant*, il n'exprime que le rapport de l'attribut au sujet.

Il ne suffit donc pas que je conçoive par la pensée un être d'une réalité parfaite : la question est toujours de savoir si cet être existe. La perfection logique de l'idée n'en implique point la réalité ; cette réalité, je ne puis la connaître que par l'expérience. La philosophie n'enrichit pas plus la science par de simples idées, qu'un négociant n'augmenterait sa fortune en ajoutant simplement quelques zéros au chiffre qui exprime la situation réelle de sa caisse.

5. *De l'impossibilité de la preuve cosmologique.* La preuve cosmologique repose également sur l'idée d'un être nécessaire, absolu et renfermant toute réalité ; mais au lieu de conclure de sa parfaite réalité à son existence nécessaire, elle conclut de la nécessité absolue, admise d'avance, d'un être à sa réalité parfaite. C'est la preuve que Leibnitz appelait *argumentum a contingentia mundi*, et qui peut se formuler ainsi : Si quelque chose existe, il doit exister aussi un



être absolument nécessaire. Or, moi du moins j'existe : donc cet être nécessaire existe.

La mineure énonce un fait, et la majeure conclut d'un fait en général à l'existence d'un être nécessaire. Cette preuve part donc de l'expérience, et par conséquent n'est pas entièrement *à priori*.

L'argumentation cosmologique ajoute : l'être nécessaire ne peut être déterminé que d'une seule manière, c'est-à-dire de tous les attributs possibles opposés un seul peut chaque fois lui convenir, et par conséquent il doit être entièrement déterminé d'après son concept. Or, il n'y a qu'un seul concept qui détermine une chose *à priori* et complètement : c'est celui d'un être renfermant toute réalité (*entis realissimi*). Donc l'idée de l'être le plus réel est la seule par laquelle on puisse concevoir un être nécessaire : donc il existe un être suprême nécessaire.

La preuve cosmologique, bien qu'elle paraisse s'appuyer sur l'expérience, emprunte toute sa force à la preuve ontologique et pêche par les mêmes défauts.

La nécessité absolue est un abîme où la raison humaine se perd et se confond. C'est une pensée à la fois inévitable et au-dessus de notre intelligence que celle d'un être qui dit en quelque sorte à lui-même : « Je suis de toute éternité et hors de moi il n'est rien qui ne soit par moi ; mais moi-même d'où suis-je ? »

C'est une chose remarquable que de l'existence contingente on ne puisse se défendre de conclure à une existence nécessaire. En recherchant les conditions d'une existence donnée, la raison ne peut s'arrêter qu'à un être nécessaire, et cependant je ne puis concevoir aucun être comme existant nécessairement, ni par conséquent commencer par le poser pour en déduire tous les autres êtres.

Il suit de là que la contingence et la nécessité ne concernent pas les choses en soi, et que par conséquent ces deux con-

cepts ne sont que des concepts subjectifs de la raison, qui l'empêchent de jamais s'arrêter dans la recherche de l'être nécessaire, et de prendre aucun objet sensible pour l'être absolu. Il s'ensuit que l'être nécessaire doit être placé en dehors du monde et que, sous le rapport théorique, cet être ne sera que le principe de la plus grande unité possible des phénomènes.

Ainsi l'idéal de la raison pure n'est autre chose qu'un principe régulateur, selon lequel l'univers est considéré comme dérivé d'une cause nécessaire et suffisante, afin de réduire toutes choses à l'unité d'existence. Mais en même temps, par une sorte de subreption transcendantale, la raison prend inévitablement cette règle pour un principe constitutif et fait de cette unité une substance. Ce qui prouve qu'il y a subreption, c'est que, si je considère cet Être suprême en soi, je ne puis plus me faire aucune notion de sa nécessité.

6. *De l'insuffisance de l'argument physico-théologique.* La preuve physico-théologique laisse à son tour beaucoup à désirer. D'abord, comment l'expérience peut-elle conduire à une idée dont le caractère propre est précisément de ne pouvoir jamais être égalée par l'expérience sur laquelle se fonde cet argument ? Si l'Être suprême pouvait être atteint par elle, il serait lui-même un anneau de la série des conditions, et l'on serait en droit de demander encore quelle en est la cause, la condition. Si, au contraire, le séparant de cette série des causes naturelles, on en fait un être purement intelligible, alors comment la raison trouvera-t-elle un passage de l'expérience à lui ?

La preuve de l'existence de Dieu qui se fonde sur le spectacle de l'univers, sur les beautés et les harmonies de la nature, mérite tous nos respects. C'est la preuve la plus ancienne, et elle est à la portée de toutes les intelligences. Elle donne un puissant intérêt à l'étude de la nature, dont la connaissance approfondie fortifie la foi en Dieu, auteur de tant



de merveilles. Elle est cependant insuffisante, et ne peut se passer du secours de ces autres arguments dont on vient de démontrer la faiblesse.

La preuve physico-théologique peut se formuler ainsi :

Il y a partout dans le monde de l'ordre, de la sagesse, de l'harmonie, de la grandeur ;

Or, tout cela n'appartient pas essentiellement aux choses de la nature, et suppose une souveraine intelligence qui ait tout ordonné d'après ses idées :

Donc il existe un Être qui est la cause intelligente et libre de l'univers ;

Cette cause est unique parce qu'il y a partout unité et harmonie.

Il est évident que dans ce raisonnement on ne considère comme contingente que la forme et non la matière ou la substance, et qu'ainsi on n'arrive qu'à un architecte du monde et non à un créateur ; car, pour arriver à une cause créatrice, il faut encore supposer la contingence de la matière elle-même et par conséquent recourir à un argument transcendantal.

On conclut de l'ordre universel à une cause analogue, et l'idée de cette cause, si on veut la déterminer, ne peut être autre que celle d'un être qui possède toute perfection, toute réalité. Mais on ne peut conclure de la connaissance que nous avons du monde à la toute-puissance et à l'unité absolue de son auteur, à l'existence d'un être qui corresponde à l'idée de Dieu. La physico-théologie ne saurait donc nous fournir une notion déterminée de la cause souveraine de l'univers.

De l'expérience il est impossible d'arriver jusqu'à la totalité absolue, et la preuve physico-théologique n'y peut parvenir qu'en s'alliant à la preuve cosmologique ; et comme celle-ci, à son tour, n'est que la preuve ontologique déguisée, la physico-théologie ne peut parvenir à ses fins qu'en

invoquant la raison pure qu'elle semblait d'abord dédaigner, se croyant fondée sur la seule expérience.

7. Si l'existence de Dieu pouvait être établie spéculativement, elle ne pourrait l'être que par l'argument ontologique ; mais *toute théologie spéculative est impuissante*. La théologie rationnelle est ou *transcendantale*, lorsqu'elle détermine son objet uniquement par des concepts de la raison pure, comme l'Être primitif, tout-réel, l'être des êtres ; ou *naturelle*, lorsqu'elle conçoit Dieu au moyen d'un concept tiré de la nature de l'âme, comme intelligence souveraine.

La théologie transcendantale est ou *cosmothéologie*, lorsqu'elle part de l'expérience, ou *ontothéologie*, lorsqu'elle se fonde uniquement sur des concepts purs.

La théologie naturelle conclut à l'existence et aux attributs d'un auteur du monde par l'ordre et l'unité qui se montrent dans l'univers, où il règne deux sortes de causalité, celle de la liberté et celle de la nécessité physique : en conséquence elle s'élève de ce monde vers la souveraine intelligence, considérée soit comme le principe de l'ordre naturel, soit comme celui de l'ordre moral. Dans le premier cas elle est *physico-théologie*, dans le second, *théologie morale*. C'est celle-ci que Kant cherchera à fonder.

La connaissance *théorique* est celle par laquelle je sais *ce qui est* ; la connaissance *pratique*, celle par laquelle je sais *ce qui doit être*. Lorsqu'une connaissance quelconque est hors de doute, mais seulement sous une certaine condition, cette condition peut être absolument nécessaire ou supposée arbitrairement. Dans le premier cas elle est *postulée (per thesin)*, dans le second elle est posée par *hypothèse*. Or, il y a des lois pratiques qui ont le caractère de la nécessité absolue ; si donc ces lois supposent une existence quelconque comme condition nécessaire de la possibilité de leur vertu obligatoire, cette existence doit être *postulée*, posée comme nécessaire.

Il n'en est pas ainsi de la connaissance théorique. Les



existences phénoménales étant toujours considérées comme contingentes, leur condition ne peut se poser que par hypothèse. L'existence d'un être absolument nécessaire ne saurait donc être connue qu'*à priori*, et jamais comme condition seulement, ou comme cause de l'existence expérimentale.

Une connaissance théorique est *spéculative*, lorsqu'elle s'occupe d'objets ou de concepts qui ne sont pas donnés dans l'expérience. Or, le principe d'après lequel on conclut d'un effet à une cause est un principe d'expérience et non de spéculation, et, par conséquent, ne peut s'appliquer au monde intelligible. Conclure de l'existence des choses contingentes à une cause absolue, c'est faire de ce principe un usage spéculatif; car dans le système de l'expérience, ce ne sont pas les substances, mais leurs modifications qui sont rapportées à une cause, et dire que la matière elle-même est contingente quant à son existence, ce serait énoncer une proposition purement spéculative.

Ainsi, soit qu'on cherche une cause souveraine de l'existence même de la matière et des substances, soit que l'on se borne à poser en dehors du monde l'auteur des formes et des lois de la nature, c'est toujours une connaissance spéculative que l'on prétend établir au moyen d'un principe expérimental.

Kant déclare d'un côté que tous les efforts tentés par la spéculation pour fonder la théologie, sont stériles, et de l'autre, que les principes de l'expérience ne sauraient y conduire davantage; que par conséquent il n'y a d'autre théologie rationnelle que la *théologie morale*. La physico-théologie peut tout au plus y préparer, et non en tenir lieu. Des principes de l'expérience ne peuvent servir que dans les limites de l'expérience, de même que des questions transcendantes ne peuvent recevoir que des solutions transcendantes.

La question de l'existence de Dieu est évidemment synthé-

tique et transcendantale : elle ne peut donc être résolue qu'*à priori*. Or, il a été prouvé qu'il n'y a d'autres connaissances synthétiques *à priori* que celles qui servent de conditions *formelles* à l'expérience, et qu'elles ne peuvent s'appliquer qu'aux phénomènes.

Toutefois la théologie transcendantale conservera une importance au moins négative, parce que, quand l'existence de Dieu aura été établie ailleurs et sur d'autres arguments, elle nous servira à écarter de l'idée de Dieu tout ce qui serait contraire à la notion de la plus haute réalité. En même temps la critique, dont elle vient d'être l'objet, frappe de la même censure tout système contraire, tant l'athéisme que l'anthropomorphisme.

En résumé, l'être suprême n'est, sous le rapport théorique, qu'un *idéal*, qui couronne et termine le système des connaissances humaines, et dont la réalité objective ne peut être ni démontrée, ni réfutée théoriquement. Seulement quand la théologie morale aura établi cette réalité d'une autre manière, le secours de la spéculation sera invoqué pour déterminer l'idée de l'Être divin.

La Dialectique transcendantale se termine par un *appendice*, renfermant des observations nouvelles sur l'usage des *idées*, et sur le but, la cause finale de la dialectique naturelle de la raison pure.

1. Tout ce qui est fondé dans la nature de nos facultés, doit avoir un but : quel est celui des *idées*, quel en est l'usage légitime? Les *idées* ne constituent pas la connaissance; elles doivent servir uniquement à les réduire en système. L'unité rationnelle d'une série suppose toujours une *idée*. Les *idées* nous servent à interroger la nature; elles n'en sont pas l'expression ou le produit. Nous considérons comme imparfaite notre connaissance réelle, tant qu'elle n'est pas adéquate aux idées de la raison.



Cette unité à laquelle, au moyen des idées, la raison cherche à réduire les produits de l'observation et de l'entendement, repose sur trois principes logiques, que l'on peut appeler le principe de l'*homogénéité*, celui de la *spécification* et celui de la *continuité des formes*. Le premier porte l'entendement à subordonner la variété à des genres toujours plus élevés, le second le pousse à subdiviser les espèces à l'infini, et le troisième, à rechercher continuellement une transition d'une espèce à l'autre. Cette troisième loi repose sur cette observation qu'il n'y a point de genre qui soit le plus prochain possible d'une espèce, et qu'il n'y a point d'espèce entre laquelle et son genre il ne soit possible de concevoir une autre espèce. Cette loi logique de la *continuité des espèces* suppose une loi transcendante, la loi de la *continuité dans la nature*, loi antérieure à l'expérience. Mais on voit aisément que cette continuité des formes est une simple *idée*, non-seulement parce que, dans la nature, les espèces sont véritablement distinctes, mais encore parce que nous ne pouvons faire de cette loi aucun usage déterminé dans l'expérience.

Ces principes ont cela de remarquable que, bien qu'ils ne renferment que des *idées*, ils ont néanmoins, en leur qualité de propositions synthétiques *a priori*, une valeur objective, et qu'ils servent de règle à l'expérience possible, sans que pour cela on puisse en faire la déduction transcendante.

La raison opère donc sur l'entendement, comme celui-ci sur la sensibilité. Ainsi que l'entendement a pour objet la synthèse de la diversité des phénomènes, de même la raison s'occupe à réduire à l'unité systématique tous les actes et tous les produits possibles de l'entendement. Les *idées* sont le schématisme de la raison. L'*idée*, dit Kant, est un *analogue* d'un *schéma* de la sensibilité, avec cette différence que dans son application elle ne fournit pas la connaissance de

l'objet même, mais seulement une règle, un principe de l'unité systématique de tout l'usage de l'entendement.

Kant appelle *maximes de la raison* tous les principes subjectifs tirés uniquement de l'intérêt théorique de la raison. Lorsqu'on les prend pour des principes constitutifs et objectifs, ils peuvent devenir contradictoires; mais cette contradiction disparaît, lorsqu'on les considère seulement comme des *maximes*. Car la raison n'a qu'un seul et même intérêt, et l'antinomie de ses maximes n'est qu'une différence de méthodes qui se balancent et se restreignent réciproquement pour mieux satisfaire à cet intérêt.

2. On ne peut se servir en toute sûreté d'un concept *a priori* qu'après en avoir fait la *déduction transcendante*. C'est par la déduction des idées, différente de celle des catégories, que se consomme la *critique* de la raison pure. Si l'on peut prouver que les *idées*, bien qu'elles ne se rapportent directement à aucun objet, conduisent, comme règles de l'usage empirique de la raison, et dans la supposition de leur réalité, à l'unité systématique, et servent à accroître indéfiniment la connaissance expérimentale, alors c'est pour la raison une maxime nécessaire de s'y conformer. C'est à démontrer cela que consiste la déduction de toutes les *idées* de la raison spéculative, comme principes régulatifs de l'unité systématique de la connaissance expérimentale.

Ainsi en psychologie nous supposerons que l'âme est une substance simple, identique, personnelle, et c'est relativement à cette substance que nous considérerons tous les phénomènes internes, tous les faits de la conscience. — En cosmologie nous poursuivrons indéfiniment la recherche des conditions des phénomènes, comme s'il n'y avait dans leur série aucun commencement, sans nier pour cela qu'ils puissent avoir hors du monde des principes intelligibles. — Enfin, quant à la théologie, nous considérerons tout ce qui fait partie de l'expérience possible, comme formant en soi



une unité absolue, et en même temps comme dépendant d'une cause suprême extérieure, d'une intelligence primitive et créatrice.

En d'autres termes, nous ne ferons pas dériver les phénomènes internes d'une substance pensante simple, mais nous ferons dériver ces phénomènes les uns des autres d'après l'idée d'un être simple; nous ne déduirons pas l'ordre universel et son unité systématique d'une intelligence suprême, mais nous emprunterons à cette idée la règle pour réduire à l'unité systématique les causes et les effets qui constituent l'univers.

L'idée cosmologique exceptée, à cause des antinomies, rien ne nous empêche de regarder ces idées en même temps comme objectives; car il est tout aussi impossible d'en réfuter la réalité que de la démontrer. Mais nous ne les admettons que comme des analogues de choses réelles, dont la nature interne nous demeure inconnue, et dont nous ne concevons que les rapports avec l'ensemble des phénomènes, la relation à la plus grande unité possible de l'univers.

Voici donc quel est le résultat de toute la dialectique transcendantale.

La raison n'a d'autre but que de mettre de l'unité dans les notions. Pour cela, elle a besoin de supposer des objets à ses idées. Mais ces êtres rationnels ne sont admis que problématiquement, afin que l'on puisse considérer la liaison des choses comme si elles avaient leur point d'appui et de départ dans ces êtres de raison.

Tant que l'on ne se sert des idées que comme de règles ou de maximes d'unité, la science y gagne et la vérité n'est point compromise. Mais du moment qu'on leur accorde une réalité absolue, la raison s'arrête ou s'égare. Le premier désavantage qui résulte de cette réalisation absolue des idées, c'est de persuader à la raison que la science est parfaite, et qu'elle n'a plus qu'à se reposer (*ignava ratio*). La psychologie

se repose dans l'idée de la substantialité personnelle de l'âme; la physique, au lieu de poursuivre indéfiniment ses recherches, invoque partout l'intervention directe de la divinité. Le second défaut qui en résulte est celui de la *raison renversée* (*ratio perversa*, ὑστερον προτερον *rationis*). Au lieu de faire servir l'idée à rechercher l'unité et à en approcher de plus en plus, si on la réalise absolument, on procède à l'inverse, et l'on établit cette unité tout d'abord. On s'engage dans un cercle vicieux, en supposant d'avance ce à quoi on doit tendre incessamment par des recherches constantes et indéfinies.

Après avoir appliqué ces observations à la psychologie et à la cosmologie, Kant ajoute : quant à la théologie, si l'on me demande s'il y a quelque chose qui soit distinct du monde et le fondement de l'ordre universel, je répondrai : *sans aucun doute*; car le monde phénoménal doit avoir un fondement purement intelligible. Si l'on demande ensuite si cet être est substance, nécessaire, etc., je dirai que cette question est inadmissible, puisque ces catégories ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience. Demande-t-on enfin si du moins il nous est permis de nous représenter cet être d'après son analogie avec les objets de l'expérience, je répondrai encore : *sans aucun doute*; mais seulement comme un *substratum*, à nous inconnu d'ailleurs, de l'unité systématique des choses et de l'ordre universel, comme servant de règle à la raison dans son exploration de la nature. Nous pouvons concevoir par analogie un auteur sage et tout-puissant du monde comme intelligence souveraine : mais notre connaissance ne s'en étendra pas pour cela au delà de l'expérience, et cette idée ne nous autorise pas, pour nous dispenser de toute recherche ultérieure, à supposer partout *a priori* de l'ordre, de l'unité, de la sagesse : elle doit seulement nous pousser à des investigations toujours nouvelles, afin de constater, autant que possible, qu'il y a en effet dans l'univers un ensemble et une unité qui s'accordent avec cette idée suprême de la raison.



Ainsi, en définitive, toute connaissance humaine commence par des intuitions sensibles, va de là aux notions, et finit par les *idées*. Et quoiqu'il y ait, quant à ces trois éléments, des sources de connaissances *à priori* qui semblent transcendantes, la critique a prouvé que la raison spéculative ne saurait rien connaître de ce qui est au delà de l'expérience.

## CHAPITRE XII.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — RÉSUMÉ DU SECOND LIVRE DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTE. — OBSERVATIONS.

La réalité ou la nécessité subjective des *idées* est hors de doute; mais leur réalité objective est problématique. Si la raison leur attribue de la réalité, c'est par l'effet d'une illusion de la dialectique naturelle, d'une illusion rationnelle. L'objet principal de ce second livre est de dissiper cette illusion. Il est divisé en trois chapitres, selon les trois ordres d'*idées transcendantes*.

1. Le premier, sous le titre du *Paralogisme de la raison pure*, présente la critique de l'ancienne psychologie rationnelle, qui, selon Kant, repose tout entière sur la fausse conclusion de l'unité de la notion du sujet à son unité réelle et absolue, de l'unité logique de la conscience à son unité objective. Pour que cette conclusion fût légitime, il faudrait pouvoir démontrer *à priori* que tout être pensant est nécessairement une substance simple, immatérielle, ce qui ne se peut pas, parce qu'il n'y a pas de propositions synthétiques *à priori* concernant les intelligibles.

Ainsi, selon Kant, on ne peut démontrer la simplicité ou l'immatérialité de l'âme, ni par conséquent sa substantialité, son identité réelle. La seule preuve de toutes ces propriétés de l'âme, c'est que nous ne pouvons concevoir autrement l'être pensant. Sans doute la conclusion de l'unité logique de

la conscience à l'unité réelle et substantielle du sujet n'est pas rigoureuse, et ne peut être admise dans un système absolument dogmatique; mais une philosophie qui admettrait comme vrai tout ce qui est fondé dans la nature même de la raison, tout ce que la raison, dans son développement légitime, ne peut concevoir autrement, une philosophie qui aurait pour base les faits de la conscience et la foi dans les lois de la raison, ferait de cette même proposition le fondement de la psychologie. Elle dirait : la raison ne peut concevoir l'identité de la conscience qu'en considérant le moi comme une substance simple et identique; donc l'être pensant, le principe, le *substratum* de la vie morale et intellectuelle, est une substance simple et identique.

Cette philosophie ne déduirait pas toute la psychologie rationnelle de ce seul fait *je pense*. L'objet de cette science n'est pas uniquement le moi comme être pensant, mais le moi considéré dans toutes ses manifestations, comme un être moral, religieux, intellectuel, dont il s'agit de reconnaître la vraie nature, la nature interne, l'origine et la destination. La psychologie expérimentale exposant les phénomènes internes, les faits de la conscience, est le fondement de la psychologie métaphysique, tout comme la philosophie de la nature doit se fonder sur la physique ordinaire pour l'interpréter et la compléter.

La critique que Kant fait ici de la psychologie métaphysique ne prouve que la fausseté des prétentions du dogmatisme, autant de celui qui soutient la matérialité de l'âme que du système opposé. Selon lui, ce qu'on appelle psychologie rationnelle ne peut arriver qu'à des résultats négatifs, laissant la question entièrement indécise et problématique. Mais, tout en niant que la raison purement théorique puisse nous faire connaître la vraie nature de l'âme, la critique de Kant laisse subsister tous les autres arguments de l'immortalité, et, en rendant ce dogme indépendant d'une fausse



spéculation, elle promet de l'établir ailleurs sur une base plus solide.

Ce premier chapitre se termine par une observation bien propre à nous faire pénétrer dans l'esprit de la philosophie de Kant. A propos de la question du commerce de l'âme avec le corps, il dit que la difficulté de cette question, qui occupait si fort l'ancienne métaphysique, est dans l'hétérogénéité supposée du corps et de l'âme. Il ajoute que cette difficulté s'évanouit, si l'on considère que ces deux choses ne sont peut-être pas aussi différentes en soi qu'elles le paraissent. Il se peut, dit-il, que cette différence, fondée uniquement dans la manière différente dont l'entendement les perçoit, n'ait rien de réel, rien d'objectif.

2. Dans la cosmologie rationnelle, la dialectique transcendantale s'engage dans une série d'antithèses également démontrables, et qui ont leur source dans une sorte d'antinomie du raisonnement. De là le titre du second chapitre : *Des antinomies de la raison pure*.

Les idées ne sont autre chose que les catégories étendues jusqu'à l'absolu, par suite du besoin qu'éprouve la raison de ramener les notions à la plus haute unité possible.

Les idées cosmologiques ont pour objet la totalité absolue de la synthèse régressive des conditions; c'est-à-dire, elles sont nées du besoin de la raison de remonter jusqu'à la condition absolue de tout ce qui existe. L'expérience ne nous montre partout que des phénomènes conditionnés ou relatifs. La raison en recherche la condition suprême pour réaliser le concept de l'absolu, qui est en elle à priori et qui est la source de son activité.

Il y a quatre idées cosmologiques : celle de l'absolu quant au temps et à l'espace; celle de l'absolu quant à la division de la matière; celle de l'absolu quant à l'origine d'un phénomène en général sous le rapport de la causalité; enfin celle de l'absolu de l'existence de ce qu'il y a de variable et de

contingent dans les phénomènes, ou l'idée de l'être nécessaire.

Les deux premières de ces idées, qui ont pour objet l'absolu mathématique, Kant les appelle *cosmiques*; les deux dernières, qui portent sur l'absolu dynamique, sont des concepts *physiques transcendants*.

Chacune de ces idées conduit à deux systèmes contradictoires.

D'un côté nous trouvons un système cosmologique fondé sur ces quatre propositions. Le monde a commencé, et il est limité dans l'espace; — toute substance composée se compose de parties simples; — pour expliquer complètement les phénomènes, il faut admettre, outre la causalité physique, une causalité par liberté; enfin pour expliquer l'univers, il faut admettre un Être nécessaire.

D'un autre côté, le raisonnement établit les propositions suivantes : Le monde est infini quant au temps et quant à l'espace; — Il n'y a rien de simple dans le monde; — Il n'y a point de liberté : tout obéit à des lois nécessaires; — Il n'y a point d'Être nécessaire, ni dans le monde, ni en dehors du monde.

Mais si les deux systèmes sont également légitimes aux yeux d'un dogmatisme indifférent, l'intérêt de la raison, qui est aussi celui de l'humanité, la porte à donner la préférence au premier, qui repose en partie sur des principes intellectuels, et que Kant appelle le *dogmatisme de la raison pure*, tandis que la maxime unique du système opposé est le principe de l'*empirisme absolu*.

L'intérêt moral et religieux, l'intérêt spéculatif, ainsi que le sens commun, sont du côté du rationalisme, et repoussent l'empirisme pur comme subversif de toute religion, et comme n'offrant à la spéculation synthétique aucun point de départ ni de repos, aucune base solide. Il est vrai que, de son côté, l'empirisme pur ouvre à l'observation scientifique un



champ infini ; mais en niant qu'il y ait rien au delà de la portée des sens , il pose à la raison des limites qu'elle ne peut reconnaître , et qu'elle est impatiente de franchir. Kant s'étonne que ce système soit si peu populaire ; mais la manière dont il l'explique ce fait nous paraît peu satisfaisante. Selon lui , le vulgaire ne donne la préférence au dogmatisme rationnel que par vanité et par ignorance. Quant à nous , dans l'esprit même de la philosophie de Kant , nous voyons dans cette préférence que le sens commun donne à cette doctrine sublime , l'effet d'un instinct divin , d'une foi naturelle de la raison en un ordre de choses supérieur à l'ordre phénoménal , au monde sensible et matériel. Et plus ce fait est étrange , plus il nous paraît remarquable et digne d'une autre explication.

Il n'y a , quant aux questions cosmologiques , continue Kant , de solution possible que par la voie de la *critique*. Toute prétention d'y répondre dogmatiquement est vaine et ne fait qu'ajouter à notre ignorance. Les idées cosmologiques vont toujours au delà ou restent en deçà de l'expérience. Elles reposent sur une méprise de la raison qu'il est du devoir de la critique de dévoiler.

L'idéalisme transcendantal peut seul expliquer et résoudre les antinomies.

Le raisonnement sur lequel est fondée toute la cosmologie est vicieux , en ce qu'il considère les phénomènes comme des choses en soi. Les antinomies résultent de ce que la raison confond le monde phénoménal avec le monde tel qu'il peut être indépendamment du sujet , tel qu'il est en soi. Le monde ne m'étant connu que comme phénomène , ne m'est donné ni comme fini , ni comme infini. C'est à tort que l'idée de la *totalité* , qui va au delà de toute expérience , est appliquée aux phénomènes. Le monde phénoménal n'est pas un tout absolu , et , quant à l'ensemble des choses prises en soi , nous n'en pouvons rien savoir. Ni les *idées* ne peuvent s'ap-

pliquer au monde phénoménal , ni les catégories au monde intelligible. Les contradictions où s'engage la raison proviennent de ce qu'elle regarde les *idées* comme des principes réels et constitutifs , tandis que ces idées ne doivent servir que de principes régulateurs. Elles n'ont d'autre but que de nous servir de règle dans nos recherches , et de donner à l'expérience la plus grande extension et la plus haute unité possibles. Par les *idées* la nature a voulu nous inviter à ne jamais nous arrêter dans la recherche *régressive* ou analytique des causes et des conditions.

Ainsi , selon Kant , les *idées* n'ont aucune valeur réelle , et ne sont pour ainsi dire qu'un stimulant pour nous pousser à d'incessantes investigations , une règle purement logique , et non un moyen de nous élever au-dessus du monde sensible. Elles ne sont en effet que cela , si l'on ne voit dans la raison qu'une faculté logique , un instrument de dialectique ; si on ne lui donne d'autre mission que de réduire les notions à la plus haute unité possible. Mais tout change si l'on considère la raison comme faculté d'intelligence , comme une puissance réelle , comme un dépôt de virtualités qui se développent par la pensée et la vie , comme une source de conceptions qui ne se forment en elle qu'à la suite de l'expérience , mais qui tendent au delà , non pour la modifier au fond , mais pour la compléter et l'expliquer. La critique de Kant , toute-puissante contre l'ancien dogmatisme , qui prétendait tout démontrer par des syllogismes , ne prouve rien contre le rationalisme positif , qui voit dans la raison autre chose que la simple faculté du raisonnement. Si l'idée de l'absolu est en elle , de quel droit Kant ne fait-il de cette idée souveraine qu'une règle de recherche et d'unité ? L'idée de l'absolu n'est autre chose que la dernière expression de cette loi de toute raison et de toute intelligence , de ce principe de toute vérité comme de toute existence , que tout ce qui est doit avoir un fondement , une base : l'absolu est la raison d'être ,



la source, le principe ou la cause de lui-même et de tout le reste.

On a vu que Kant divise les idées cosmologiques en deux classes, et qu'il appelle les deux premières cosmiques ou mathématiques, et les deux dernières physiques ou dynamiques. La solution des antinomies des deux espèces est différente. Quant aux antinomies mathématiques, la *critique* déclare également fausses la thèse et l'antithèse. On ne peut dire ni que le monde soit *fini*, ni qu'il soit *infini*. On ne peut pas dire qu'il est fini, parce qu'il est impossible d'en percevoir les limites; on ne peut pas dire qu'il est infini, parce que ce serait anticiper sur le résultat de l'analyse ou de la *régression*. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cette analyse est indéfinie; ce qui prouve que le monde phénoménal n'a pas une grandeur qui puisse être déterminée.

Il en est de même de la seconde question. La divisibilité d'un corps est infinie; mais dire qu'elle ne peut jamais arriver à des parties simples, ce serait anticiper sur le résultat d'une opération qui n'est jamais terminée. La divisibilité infinie est donc moins une loi de l'expérience qu'une règle de la raison, d'après laquelle nulle décomposition ne doit être considérée comme achevée.

Quant aux propositions contraires, fondées sur les idées dynamiques, elles peuvent se concilier ensemble, mais pour cela il faut les compléter.

L'idée de liberté est née du besoin de la raison de rattacher la série des effets et des causes à une cause première qui ne soit plus l'effet d'une autre cause. Une pareille cause ne saurait être perçue, puisque l'expérience tout entière est soumise à la loi d'une causalité indéfinie. Il s'agit de concilier ensemble la liberté transcendantale, de laquelle dépend la liberté morale, avec la loi de la causalité physique universelle. Pour cela il n'y a qu'un moyen, selon Kant : c'est de montrer qu'un même fait, envisagé sous deux faces diffé-

rentes, peut être tout à la fois l'effet d'une cause nécessaire et d'un acte de liberté.

C'est ici surtout que Kant s'applaudit de la distinction qu'il a établie entre les phénomènes et les choses en soi. Car, dit-il, si les phénomènes représentent les choses telles qu'elles sont en soi, la liberté est perdue. Si au contraire ils ne sont que des apparences, liées entre elles selon les lois de l'expérience, il faudra leur supposer des causes qui ne soient pas phénoménales elles-mêmes, mais intelligibles.

En admettant des causes phénoménales et des causes intelligibles, il devient possible de considérer le même fait comme nécessaire quant à celles-là, et comme produit librement quant à celles-ci.

L'homme considéré comme phénomène, est sujet à la nécessité, qui est la loi de toute la nature, et comme tel, toutes ses actions sont nécessaires; mais comme être intelligible, il produit des actions qui sont indépendantes des causes physiques, et qui ont pour principe le sentiment du devoir, la loi morale, qui n'a aucun sens si tout est soumis à la nécessité. Les mêmes actions sont libres et nécessaires, selon qu'on les considère, comme faisant partie de l'ordre phénoménal, ou comme ayant été déterminées par la raison, comme faculté intelligible.

Ainsi peuvent se concilier la thèse et l'antithèse de la troisième antinomie. Tout est nécessaire dans le monde phénoménal; mais le monde phénoménal peut se rattacher à une cause intelligible placée en dehors de ce monde. Et quant à l'homme, ses actions peuvent être à la fois considérées comme nécessaires et comme des actes de liberté.

Cette partie de la *critique* est remarquable en ce que l'auteur déjà n'y regarde plus la raison comme une simple faculté logique, mais comme dépositaire et organe de la loi morale, et comme déterminant les actions humaines d'après une règle positive, qui est en elle *a priori*. Mais on peut, à cause



de cela même, objecter à Kant que la liberté morale ne court aucun danger dans le système qui accorderait aux phénomènes une réalité objective, et qu'elle peut se maintenir sans le secours de l'idéalisme transcendantal.

Sans doute si les phénomènes étaient seuls réels, et que par conséquent tout fût soumis à la loi de la nécessité, les actions morales seraient tout aussi nécessairement prédéterminées que les faits physiques. Mais tout en voyant dans les phénomènes la représentation réelle des choses, rien ne nous empêche d'admettre, à côté de l'ordre matériel, un ordre spirituel et moral, et tout en reconnaissant que le premier est régi par la nécessité, on peut proclamer la liberté comme la loi du second, et c'est précisément ce que Kant fera lui-même dans la *critique de la raison pratique*. La liberté morale est un fait indépendant, qui peut être admis sur la foi de la conscience, quelle que soit du reste notre manière de voir sur l'origine des choses en général, et sur la réalité des phénomènes.

Enfin on ne voit pas comment un même acte peut être considéré à la fois comme libre et comme nécessaire, ou comment il peut changer de nature selon notre manière de concevoir. Il est trop vrai que l'homme agit sous l'empire des circonstances, et que toute la conduite d'un individu peut s'expliquer par son caractère, par son éducation, par ses destinées : il n'en est pas moins responsable de ses actions, en raison de la part qu'il y a prise, en s'y déterminant sans nécessité et contrairement à la voix de sa conscience. Cette influence que les circonstances exercent sur les actions humaines, ne prouve pas que d'une part elles soient l'effet de la nécessité qui régit le monde phénoménal, et de l'autre des actes de liberté, mais seulement que cette liberté est limitée et qu'elle ne s'exerce pas sans lutte et sans entraves.

Kant concilie de la même manière les deux systèmes

quant à la quatrième antinomie. Dans le monde phénoménal ou sensible tout est contingent et n'a qu'une existence relative ; mais cette contingence universelle n'empêche pas d'admettre que toute la série des phénomènes dépend d'un être nécessaire intelligible. L'entendement ne s'oppose point à cette reconnaissance d'un être nécessaire et absolu, tout en soutenant qu'il n'y a rien que de contingent et de relatif dans le monde phénoménal.

3. La *critique de la théologie rationnelle* est intitulée de l'*idéal de la raison pure*, parce que Kant considère l'idée de Dieu comme née de la personnification de l'idéal de l'être le plus réel et le plus complet possible, comme le substratum d'une détermination complète, prototype idéal de toutes choses. En le réalisant, nous concevons l'objet de cet idéal comme l'être primitif, suprême, l'être des êtres, comme celui de qui tous les autres tirent leur possibilité et leur existence.

Cet idéal de la raison, qui ne devait servir que de règle suprême pour la détermination complète des choses, nous le réalisons d'abord, nous en faisons ensuite une substance, et enfin une personne, un être individuel, identique, ayant conscience de lui-même.

C'est là l'effet d'une illusion transcendantale. Un objet ne peut être donné que dans l'ensemble de l'expérience ; il suppose, comme la condition de sa possibilité phénoménale, la nature tout entière. De là il arrive que, pour expliquer un objet quelconque, nous le rapportons à l'idée de l'ensemble de toute réalité. Puis, prenant les phénomènes pour les choses en soi, nous appliquons aux choses en général un principe qui n'a de valeur que relativement aux objets de l'expérience, et pour expliquer l'univers lui-même, nous plaçons au-dessus et en dehors de lui cet idéal réalisé de toute réalité et de toute possibilité ; enfin de l'idée même de cet être tout réel et tout parfait nous concluons à son existence.



C'est que la raison, dans sa recherche des conditions, a besoin de s'arrêter quelque part, de se reposer dans l'absolu. En cherchant à expliquer les choses, elle ne trouve de point d'appui solide, de fondement inébranlable, que dans l'idée d'un être nécessaire, absolu, et d'une réalité infinie.

Kant fait ensuite la critique des preuves ordinaires de l'existence de Dieu, en commençant par la preuve *ontologique*.

Toute naturelle que soit la conclusion d'une existence donnée à une existence nécessaire et absolue, et tout irrésistiblement que la raison y soit poussée, cette argumentation est contraire néanmoins à toutes les lois de l'entendement. La nécessité logique n'emporte pas la nécessité réelle. De ce que l'existence est un attribut nécessaire de l'idée d'un être tout réel, il ne s'ensuit pas que cet être existe. La preuve dite ontologique ne prouve donc rien.

La preuve *cosmologique* n'est qu'une autre forme de l'argument ontologique, auquel elle emprunte toute sa force, et elle pêche par les mêmes défauts. Elle aussi se fonde sur une illusion de dialectique. Chose singulière! je ne puis concevoir aucun être comme existant nécessairement, et cependant, en remontant aux conditions de ce qui existe, je ne puis m'arrêter qu'à un être nécessaire. Ce n'est là, selon Kant, qu'un principe subjectif de la raison, par lequel la nature a voulu l'empêcher, dans la recherche des conditions de l'existence, de considérer aucun objet sensible comme absolu.

L'idée de l'être nécessaire n'est qu'un moyen de ramener les phénomènes à la plus grande unité possible. L'idéal de la raison pure n'est encore qu'un principe régulateur, une ruse, pour ainsi dire, dont s'est servie la nature, dans l'intérêt de la théorie et de la connaissance. Ce n'est que d'une manière subreptice que ce principe purement régulateur est converti en un principe constitutif et réel, et que l'idéal est pris pour une substance.

Ce qui prouve, selon Kant, le fait de la subreption, de cette sorte de surprise faite à la raison, c'est qu'après avoir ainsi constitué l'être nécessaire, je ne puis plus me faire aucune notion de sa nécessité.

Sans examiner ici la question de savoir si en général on peut admettre dans la raison des lois subreptices, et si ce qui est rationnellement inévitable ne doit pas être admis par cela seul, nous remarquerons seulement que de ce que l'être nécessaire est incompréhensible comme tel, on ne peut pas conclure que cette idée manque de réalité, et qu'il y a eu surprise.

Quant à l'argument *physico-théologique*, Kant y oppose en général qu'il est impossible de trouver un passage de l'expérience à l'idée; qu'il n'y a aucun moyen de rattacher la chaîne des causes naturelles à une existence purement intelligible. Ensuite, toute respectable que soit cette preuve, elle est insuffisante; réduite à elle-même, elle conduirait tout au plus à l'idée d'un architecte du monde, et non à celle d'un créateur. Pour arriver jusque-là, elle a besoin du concours de l'argument cosmologique, et celui-ci tire toute sa force de l'argument ontologique, qui serait le seul moyen possible d'établir l'existence de Dieu, si elle pouvait être établie spéculativement.

Mais toute théologie spéculative est vaine, selon Kant: il n'y a de théologie philosophique possible que la théologie morale, qui sera fondée dans la *Critique de la raison pratique*. En définitive, l'Être suprême n'est, sous le rapport théorique, qu'un idéal de perfection, de réalité absolue et nécessaire, qui couronne le système des connaissances humaines, et dont l'existence objective ne peut être théoriquement ni démontrée, ni réfutée.

4. En général les idées ne constituent pas la connaissance; elles la réduisent seulement en système. Cette unité systématique à laquelle tend la raison théorique n'est du reste



jamais réellement atteinte : elle est purement idéale, et repose sur les trois principes logiques de l'*homogénéité*, de la *spécification indéfinie* et de la *continuité des formes*.

La raison, à l'aide des *idées*, opère sur les produits de l'entendement, comme celui-ci, à l'aide des catégories, opère sur les données de la sensibilité; mais tandis que les catégories entrent dans la connaissance même des phénomènes et la rendent possible, les *idées* ne fournissent que les règles de l'unité systématique de la connaissance. Ainsi les phénomènes internes, les faits de la conscience ne peuvent être ramenés à l'unité que par la supposition que l'âme est une substance simple et identique. En cosmologie, la recherche des conditions sera indéfinie, sans que l'on nie pour cela que les phénomènes aient des principes intelligibles, indépendants du sujet et supérieurs à toute expérience. Enfin, sans déduire l'ordre universel d'un être suprême et nécessaire, la raison se sert de cette *idée* pour réduire à l'unité l'universalité des choses. Il suit de là que les idées ne peuvent servir que de maximes ou de règles pour parfaire la science. Leur réalité ne doit jamais être admise que comme possible. Du moment qu'on leur attribue une réalité absolue, la science est arrêtée dans son progrès. Si, au lieu de tendre sans cesse vers l'unité, en se livrant à des recherches toujours nouvelles, on réalise les *idées* et les place en tête de la science comme réelles et positives, tout travail ultérieur devient inutile : tout est dit, tout est fini.

Ainsi, selon Kant, il importerait au progrès de la raison et de la science de ne pas réaliser les *idées*, parce que l'étude s'arrêterait du moment qu'elles seraient reconnues pour réelles. Mais on ne voit pas pourquoi les psychologues discontinueraient de faire l'analyse des phénomènes internes, alors même que la substantialité de l'âme serait reconnue d'une manière positive; — ou pourquoi, Dieu étant théoriquement admis au sommet de la science, comme être sou-

verain et absolu, on ne continuerait pas à étudier les causes naturelles des phénomènes.

Du reste, ajoute Kant, rien n'empêche d'admettre un fondement intelligible du monde phénoménal, puisque l'expérience n'est pas le produit seul de l'entendement; mais dire ensuite si cet être est nécessaire, personnel, etc., on ne le peut, parce que toutes ces catégories ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience. Nous ne pouvons le concevoir que par analogie, et seulement comme le *substratum* de l'unité systématique de toutes choses.

On peut admettre cette critique de la théologie, sans en conclure avec Kant que toute démonstration de l'existence de Dieu par la voie du raisonnement est impossible. Mais pour cela il faut prendre la raison dans une plus large acception et accorder au raisonnement légitime plus d'autorité. L'homme est naturellement et nécessairement religieux, et il ne le devient pas par la spéculation. Ce fait psychologique, entièrement négligé par Kant dans la Critique, et qui est intimement lié à la loi morale, fournit la meilleure preuve d'un ordre de choses différent de l'ordre physique et matériel. Le grand tort de Kant c'est de ne voir en général dans la raison qu'une puissance logique et théorique, et dans les *idées* qu'un moyen de régler et de systématiser la connaissance. Après avoir montré que les catégories sont *à priori* dans l'esprit, de quel droit en borne-t-il l'application aux phénomènes? et après avoir soumis la nature à leur empire, de quel droit prétend-il limiter leur valeur à la seule nature? Enfin, après avoir déduit les *idées* de la nature même de la raison, pourquoi en laisse-t-il problématique la réalité, lorsqu'il est évident que les faits de la conscience ne peuvent s'expliquer que si l'on admet la substantialité de l'âme, et que l'univers ne peut se concevoir que sous la condition d'un être nécessaire et absolu? Quant aux antinomies cosmologiques, Kant a reconnu lui-même qu'elles peuvent en



partie se concilier, et que là où la dialectique arrive réellement à des résultats contraires, l'intérêt de la raison doit être décisif. Cet intérêt est fondé dans la nature primitive de la raison, et tout ce qui est naturel et primitif est par là même vrai et au-dessus de toute discussion.

## CHAPITRE XIII.

ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — SECONDE PARTIE :  
MÉTHODOLOGIE TRANSCENDANTE.

Déterminer les conditions formelles d'un système complet de la raison pure, tel est l'objet de la seconde partie de la Critique ou de la *Méthodologie transcendante*, qui est pour la raison ce que la logique est pour l'entendement. Elle est divisée en quatre chapitres : de la *discipline*, du *canon*, de l'*architectonique* et de l'*histoire de la raison pure*.

## I. De la discipline de la raison pure

La raison, qui doit régler l'action des autres facultés, a elle-même besoin d'une discipline quant à son usage transcendantal. Cette discipline se trouve déjà, quant au fond de la connaissance rationnelle, dans la première partie de la Critique. Ici il ne s'agit plus que de la compléter quant à la méthode de cette même connaissance rationnelle pure.

1. De la discipline de la raison pure quant à son usage dogmatique. La méthode mathématique peut-elle être appliquée avec succès à la philosophie? En d'autres termes, la philosophie peut-elle être rigoureusement dogmatique?

Pour répondre à cette question, Kant revient sur la différence qui, selon lui, distingue la philosophie des mathématiques. La connaissance philosophique est connaissance rationnelle par notions, la connaissance mathématique est une science rationnelle par la construction des notions.

*Construire* une notion, c'est présenter à priori l'intuition correspondante. Pour la construction d'une notion est donc exigée une intuition non empirique, qui, en tant qu'intuition, est un objet individuel, et qui néanmoins, en tant que construction, s'applique à toutes les intuitions possibles qui sont subordonnées à la même notion. Ainsi je construis un triangle à priori, et bien que la figure que je trace soit individuelle et intuitive, elle sert néanmoins à exprimer la notion du triangle dans toute sa généralité.

C'est par la forme et non par la différence de leurs objets que se distinguent ces deux espèces de connaissances rationnelles. Le mathématicien ne se borne pas, comme le philosophe, à définir et à analyser la notion du triangle; il va au delà, et recherche, par la construction géométrique, des propriétés qui ne sont pas données dans la définition.

Kant explique ainsi cette différence entre les mathématiques pures et la philosophie rationnelle.

Toute notre connaissance se rapporte en définitive à des intuitions possibles, puisque c'est par elles seules qu'un objet est donné. Or, ou un concept à priori renferme déjà une intuition pure, et alors il peut être construit; ou il ne renferme que la synthèse d'intuitions possibles qui ne sont pas données à priori, et dans ce cas on peut bien par lui juger synthétiquement et à priori, mais seulement *discursivement*, et non intuitivement. Or il n'y a d'intuitions à priori que le temps et l'espace, et les concepts de ces intuitions, comme quantités, se laissent exprimer intuitivement à priori, ou *construire*, tandis que la matière des phénomènes ne peut être perçue et représentée qu'à *posteriori*.

Pour juger synthétiquement, il faut sortir du concept et recourir à l'intuition; car si je ne faisais qu'énoncer ce qui est renfermé dans le concept, les jugements ne seraient qu'analytiques. Je puis rapporter le concept à son intuition correspondante, soit pure, soit empirique, afin de le consi-



dérer *in concreto*, et de reconnaître ainsi; soit *à priori*, soit *à posteriori*, ce qui appartient à son objet. Dans le premier cas, la connaissance est rationnelle et mathématique; dans le second elle est simplement expérimentale et ne saurait renfermer des propositions nécessaires. Mais les notions transcendantales de réalité, de substance, de force, etc., ne désignent ni des intuitions pures, ni des intuitions *empiriques*; elles ne peuvent fournir que des règles de la synthèse expérimentale, et rien au delà. Une proposition transcendante est donc une connaissance rationnelle synthétique par concepts, et par conséquent discursive.

Voilà pourquoi le mathématicien marche dans une voie large et solide, tandis que le sol tremble constamment sous les pas du philosophe dogmatique (*instabilis tellus, innabilis unda*).

L'évidence des mathématiques repose sur des *définitions*, des *axiomes* et des *démonstrations*. Kant prouve qu'en philosophie spéculative on ne peut employer aucun de ces trois moyens dans le même sens qu'en mathématiques.

*Définir* c'est présenter avec clarté et précision un concept tel qu'il se produit primitivement. Un concept d'expérience ne peut donc être défini, mais seulement expliqué. Un pareil concept n'a jamais de limites fixes et invariables, la connaissance de son objet pouvant être plus ou moins étendue.

On ne peut pas définir non plus exactement une notion donnée *à priori*, telles que celles de *substance*, de *cause*, de *droit*, etc. Ces notions n'ont une signification précise et certaine qu'appliquées aux objets; prises en elles-mêmes, elles sont toujours plus ou moins confuses. On peut les *exposer*, et non les définir.

Ainsi ni des concepts empiriques, ni des concepts donnés *à priori* ne peuvent être définis. Restent les seules notions qui sont le produit d'une synthèse arbitraire et construite *à priori*: c'est-à-dire il n'y a que des définitions mathéma-

tiques. On ne peut donc commencer en philosophie par des définitions: elles ne peuvent être là que le résultat. En mathématiques, au contraire, il est indispensable de commencer par des définitions, parce qu'elles seules nous fournissent les notions dont il s'agit.

Les *axiomes* sont des principes synthétiques *à priori* d'une certitude immédiate. Il y en a en mathématiques, parce qu'au moyen de la construction des concepts on peut unir les attributs au sujet immédiatement et *à priori*. Mais un principe synthétique composé seulement de notions ne peut jamais être d'une certitude immédiate. Il n'y a que des axiomes intuitifs, il n'y en a pas de discursifs sans déduction. Nulle proposition synthétique de la raison pure n'est évidente par elle-même; en philosophie tout a besoin d'une déduction, d'une légitimation, d'un certificat d'origine et de naturalité, pour ainsi dire.

L'expérience nous apprend ce qui est, mais non que ce qui est ne peut être autrement. Des preuves expérimentales ne sont donc jamais *apodictiques* ou rigoureusement démonstratives. En mathématiques seulement il y a des *démonstrations* proprement dites, parce qu'elles se déduisent non des notions, mais de leur construction. En philosophie il n'y a que des argumentations discursives ou *acroamati-ques*, possibles seulement au moyen de la parole.

Kant distingue deux sortes de propositions *apodictiques*, des *dogmes* et des *mathèmes* (*mathemata*). Par le premier de ces noms il désigne une proposition directement synthétique par concepts; par le second une pareille proposition par construction des concepts. Or toute la raison pure, dans son usage spéculatif, ne renferme pas un seul dogme; car les *idées*, on l'a vu, ne fournissent aucune proposition synthétique d'une valeur objective; et avec les notions de l'entendement, la raison forme bien des principes sûrs, mais seulement d'une manière indirecte et en rapportant ces notions à l'expérience.



Puisque donc il n'y a pas de dogmes dans la philosophie spéculative, elle ne saurait employer la méthode *dogmatique*. Toutefois elle doit être systématique; car la raison elle-même, prise subjectivement, est un système; mais dans son usage pur, elle n'est que le système des principes de l'unité, dont l'expérience seule fournit la matière.

2. *La discipline de la raison pure dans son usage polémique.* Toute antidogmatique que soit la *Critique*, elle fournit néanmoins à la raison des armes contre les prétentions de ses autres adversaires, contre les négations dogmatiques de l'athéisme, du fatalisme, du matérialisme. D'ailleurs l'intérêt spéculatif, et plus encore l'intérêt moral sont opposés à ce dogmatisme négatif.

La raison n'est pas véritablement en guerre avec elle-même. Pourvu que vos adversaires invoquent et reconnaissent son autorité, les armes ne vous manqueront point, même si vous admettez la *Critique*. Au défaut du savoir qui leur manque plus qu'à vous, il vous restera d'ailleurs le langage de la foi, d'une foi ferme et justifiée par la raison la plus éclairée. Dans cette lutte il n'y a point de victoire qui puisse inspirer des craintes sérieuses, soit pour la vérité, soit pour la paix publique et la société, pourvu que la discussion puisse se faire en toute liberté.

Trop longtemps on a apporté dans les débats de la métaphysique des ménagements hypocrites, se croyant obligé, en dépit de ses secrètes convictions, d'appuyer, par des sophismes, des croyances utiles à la société, favorables à la morale. La mauvaise foi, la dissimulation, le mensonge ne peuvent servir la sainte cause de la vérité. Avec plus de sincérité et de liberté, les grandes questions qui intéressent si vivement la raison et l'humanité, seraient résolues depuis longtemps ou près de l'être.

La *critique* sera le tribunal où devront se terminer tous les différends de la spéculation. Impartiale sans indifférence,

elle vérifie les droits de la raison, d'après les titres de sa primitive institution. Sans la *critique*, la raison est pour ainsi dire réduite à l'état de nature, et ne peut faire valoir ses allégations que par la guerre. La *critique*, puisant ses décisions dans les lois fondamentales et primitives de l'esprit, établit un ordre légal, et, par de justes sentences, impose à tous les partis une paix librement acceptée.

Néanmoins on ne peut pas non plus admettre un usage purement sceptique de la raison, une sorte de neutralité absolue. Le scepticisme n'a été utile que comme préparant les voies à la *Critique*. Il ne peut désarmer la raison en guerre avec elle-même. Il n'est qu'une halte dans le mouvement progressif de l'esprit humain, et non un séjour fixe et définitif. La raison ne peut se reposer que dans la certitude soit de la connaissance des objets même, soit des limites entre lesquelles notre savoir est enfermé.

Kant, en exposant ici le scepticisme de Hume, dit que les erreurs de ce philosophe ont leur source dans un défaut qui lui est commun avec tous les dogmatiques, et qui est de n'avoir pas considéré systématiquement toutes les espèces de synthèse *a priori*. S'il l'avait fait, il aurait trouvé, par exemple, que le principe de *permanence* anticipe tout aussi bien sur l'expérience que celui de *causalité*. Mais comme il ne fait que borner l'entendement, sans en marquer les limites, et qu'au lieu de faire connaître les causes de notre ignorance, il nous inspire seulement une méfiance vague et générale de nos moyens; comme il ne fait que censurer quelques-uns des principes de l'entendement, sans soumettre à la critique l'entendement tout entier, il lui est arrivé ce qui arrive toujours au scepticisme, savoir d'être révoqué en doute lui-même. D'ailleurs Hume n'ayant pas fait de différence entre les vrais droits de l'entendement et les prétentions de la dialectique rationnelle, contre lesquelles ses attaques sont



principalement dirigées, la raison ne s'est pas sentie troublée dans sa confiance en elle-même.

Le scepticisme n'est redoutable que pour le dogmatisme, qui dédaigne la critique; car il suffit qu'une seule des assertions de celui-ci soit atteinte, pour que tout le reste devienne suspect et menace ruine. Le scepticisme est le précurseur de la critique: il ne satisfait pas la raison, mais il la dispose à rechercher les moyens de se maintenir dans ses légitimes possessions.

3. *La discipline de la raison pure quant aux hypothèses.* Des phénomènes donnés ne peuvent s'expliquer que par des lois phénoménales, et non par des hypothèses transcendantales; car ce qu'on ne saurait comprendre d'après des principes connus, peut encore moins être expliqué par ce qu'on ne connaît pas du tout.

Les hypothèses transcendantales, fondées sur les *idées*, sont donc inadmissibles, d'abord comme n'expliquant rien, et ensuite comme funestes à la science expérimentale.

Elles sont d'ailleurs insuffisantes pour déterminer *à priori* les conséquences données.

La raison pure doit tout connaître *à priori* et nécessairement, ou elle ne peut rien connaître. Il faut qu'elle s'abstienne, ou que ses jugements soient d'une certitude démonstrative. Elle n'a point d'*opinions*. Des probabilités, des conjectures ne sont admissibles que pour les objets de l'expérience. En philosophie on ne doit jamais dire: *je suppose, j'estime*, mais seulement *je sais* ou *j'ignore*.

Mais quoique inadmissibles dans les questions spéculatives, les hypothèses peuvent être invoquées dans la polémique contre les adversaires des *idées*. Elles sont de bonne guerre contre des ennemis qui supposent, sans raison, que les lois de l'expérience s'étendent aux choses possibles en soi, et pour repousser la présomption d'un dogmatisme qui, pour être négatif, n'en est pas moins arrogant et condamnable.

4. *La discipline de la raison pure quant à ses preuves.* La première règle à observer quant aux preuves transcendantales, c'est de rechercher sur quels principes on entend les établir, de s'assurer de leur force et de leur solidité. Si ce sont des principes de l'entendement, comme par exemple celui de la causalité, c'est en vain qu'on essaiera d'arriver par eux jusqu'aux *idées*; car ces principes ne s'appliquent qu'aux objets de l'expérience. On ne sera pas plus avancé en se servant des principes de la raison pure pour prouver la réalité des *idées*; car ces principes étant tous de dialectique, ne peuvent servir que de règles pour réduire à la plus haute unité possible la synthèse de l'expérience, et n'ont aucune valeur constitutive ou objective.

Le second caractère de l'argumentation métaphysique, c'est qu'il n'y a pour chaque proposition qu'une seule preuve possible. Toute proposition de la raison pure se fonde sur un seul concept, et hors de ce concept il n'y a rien par quoi l'objet dont il s'agit puisse être déterminé. La preuve ne peut donc renfermer autre chose que la détermination d'un objet en général d'après ce concept unique. C'est ainsi, par exemple, que, dans l'analytique transcendantale, on a fondé la proposition *tout ce qui arrive a une cause*, sur la seule condition de la possibilité objective du concept de ce qui arrive en général, concept selon lequel la détermination d'un fait dans le temps, et par conséquent ce fait lui-même comme partie de l'expérience, serait impossible, si on ne le concevait pas comme soumis à une règle dynamique. Or c'est aussi là la seule preuve possible du principe de causalité. Il en est de même de toutes les autres propositions transcendantales, et c'est ce qui facilite la critique des assertions rationnelles. Plus le philosophe dogmatique accumulera les arguments, plus il prouvera sa faiblesse.

La troisième règle de l'argumentation rationnelle, c'est



qu'elle ne doit jamais être *apagogique* ou indirecte, mais directe, parce que l'argumentation directe seule nous donne, avec la conviction d'une vérité, l'intelligence de ses sources. Si l'on a eu recours à l'argumentation indirecte, c'est sans doute parce que les vrais principes de la proposition à prouver étaient trop profondément cachés, ou trop multipliés, et qu'alors on a essayé de la saisir par ses conséquences.

Il y a deux manières de conclure des conséquences au principe : l'une, que les logiciens appellent le *modus ponens*, et l'autre qui est le *modus tollens*. La première, qui consiste à conclure à la vérité d'une proposition par celle de ses conséquences, n'a de valeur qu'autant que l'énumération de ces dernières est complète. Mais comme il est impossible que cette énumération soit jamais complète, les preuves de ce genre ne sont pas rigoureuses.

La seconde manière d'argumenter indirectement, qui consiste à conclure de la fausseté des conséquences à celle du principe, est aussi facile que probante, puisque, pour qu'on puisse déclarer fausse une proposition, il suffit qu'une seule de ses conséquences le soit. Mais cette argumentation n'est admissible que dans les sciences où il est impossible de confondre avec la connaissance objective ce qu'il y a de subjectif dans nos représentations. Par suite de cette confusion, il arrive que l'adverse d'une proposition est seulement en contradiction avec les conditions de la pensée, et non avec l'objet lui-même. On prend pour une absurdité absolue ce qui n'est absurde que relativement à nous. Dans les mathématiques, de pareilles méprises sont impossibles; en physique elles peuvent être évitées par la comparaison des observations entre elles. Mais les opérations de la raison pure se font toutes dans le milieu de l'illusion de dialectique, par laquelle ce qui est seulement fondé dans le sujet se présente à la raison, dans les prémisses, comme objectif. Ici donc les arguments indirects ne peuvent être admis. Les dogmatiques

de tous les partis s'en sont servis avec un égal succès, sans aucun profit pour la vérité.

## II. Du canon ou de l'organon de la raison pure.

La philosophie de la raison pure est toute négative, et sert moins d'*organe* ou de méthode pour étendre la connaissance, que de discipline et de frein pour faire éviter l'erreur. Kant appelle *canon* ou *organe* l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de la faculté de connaître en général. La logique générale est la règle ou le canon de l'entendement et de la raison, quant aux formes seulement. L'*analytique transcendantale* est la règle de l'entendement pur, seul capable de connaissances synthétiques *a priori*. Il n'y a point de méthode positive, mais seulement une discipline, quant à l'usage spéculatif de la raison : il n'y a de canon proprement dit que pour la raison pratique pure.

1. *De la dernière fin de l'usage pur de la raison.* Un besoin naturel pousse la raison au delà des limites de toute expérience, et nous avons vu que le succès est loin de répondre à ses efforts au point de vue théorique. Les questions qu'elle cherche à résoudre sont, en définitive, celles de la liberté morale, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. L'intérêt théorique de ces questions est peu de chose, puisque la reconnaissance positive de ces trois vérités n'ajouterait rien à la science de la nature. L'intérêt qui s'y attache est tout pratique, et Kant appelle *pratique* tout ce qui est possible par la liberté.

Si toutes les conditions de l'exercice du libre arbitre étaient tirées de l'expérience, la raison n'aurait d'autre office, à cet égard, que de ramener ces conditions à l'unité. Ainsi, par exemple, dans la théorie de la prudence, l'unique affaire de la raison est de réunir toutes les fins de nos actions en une seule, la félicité. Au contraire, des lois pratiques, dont



la raison déterminerait la fin *à priori*, et qui seraient d'une obligation absolue, seraient le produit de la raison pure. Or, telles sont précisément les lois morales, qui constituent la raison pratique pure, et qui seules sont susceptibles d'un *canon*.

Les trois problèmes dont la solution est l'unique objet de la philosophie rationnelle pure, ont une fin plus éloignée, savoir ce qu'il faut faire si la volonté est libre et s'il est un Dieu et une vie future.

La liberté pratique peut être prouvée par la seule expérience : c'est la faculté de n'être déterminé que par la raison, indépendamment des sollicitations des sens. Il est de fait que la volonté n'est pas nécessairement déterminée par la sensibilité, et que nous avons la faculté de résister aux désirs par la considération de ce qui peut nous nuire ou nous être utile dans un avenir plus ou moins éloigné, et cette considération de l'utile et de ce qui est désirable, quant à notre destinée tout entière, repose sur la raison. Celle-ci nous prescrit sous ce rapport des lois catégoriquement impératives et qui se distinguent des lois de la nature, en ce qu'elles expriment ce qui doit se faire et non ce qui arrive nécessairement.

Pour ce qui est de la question de savoir si la raison, tout en donnant ses lois, n'est pas elle-même déterminée par d'autres influences, c'est une question spéculative qui ne nous regarde pas ici et qui est réservée. La liberté transcendante, l'indépendance absolue de la raison demeure un problème; mais la liberté pratique, la faculté de se déterminer par la raison est attestée par l'expérience. Il ne reste donc plus dans l'intérêt pratique de la raison que deux problèmes à résoudre : Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il une vie future?

2. De l'idéal du souverain bien, comme principe déterminant de la fin suprême de la raison pure. Tout l'intérêt de

la raison, tant spéculative que pratique, se réunit sur les trois questions suivantes :

1° Que puis-je savoir?

2° Que dois-je faire?

3° Que m'est-il permis d'espérer?

La première de ces questions est toute spéculative, et nous avons vu que la spéculation n'offre pas une réponse satisfaisante aux problèmes de la raison.

La seconde question est toute pratique; elle n'est point transcendante et n'est pas par conséquent un objet immédiat de la critique de la raison pure.

La troisième question qui demande : *Si je fais ce que je dois, que puis-je espérer?* est à la fois pratique et théorique, de telle sorte que l'élément pratique pourra nous fournir la réponse à la question spéculative. Toute espérance tend au bonheur, et elle est quant à la loi morale, ce que le savoir est quant à la connaissance théorique des choses. La félicité est la satisfaction de tous nos besoins. La loi pratique qui a son mobile dans la recherche du bonheur, Kant l'appelle *pragmatique* ou règle de prudence, et la loi qui n'a d'autre motif que le désir de se rendre digne du bonheur, en supposant qu'il existe une pareille loi, il l'appelle *loi morale*. La première dépend de l'expérience; la seconde ne considère que la liberté et la dignité de l'être raisonnable, et repose sur les idées de la raison pure. Or, on ne peut s'empêcher d'admettre, avec les plus grands penseurs et avec la conscience universelle, qu'il y a réellement des lois morales pures, déterminant *à priori* l'exercice de la liberté, et que ces lois commandent d'une manière absolue et catégorique. La raison pure, considérée sous le point de vue moral, renferme donc des principes d'une expérience possible et une puissance de causalité, quant aux actions qu'elle commande; par conséquent les principes de la raison pure ont, dans son usage pratique, une réalité objective. Le monde, en tant



qu'il serait conforme à ces lois, serait un monde moral. Le monde moral n'est conçu que comme monde intelligible, en ce que l'on y fait abstraction de toutes les conditions physiques et de tous les obstacles que peut rencontrer la moralité. Mais l'idée d'un monde moral n'en a pas moins une réalité objective, en ce qu'elle peut et doit exercer une influence réelle sur le monde sensible. Ainsi la réponse à cette question : *Que dois-je faire?* sera celle-ci : *Fais ce qui peut te rendre digne de la félicité.* Pour répondre à cette autre question : *Si je me conduis de manière à me rendre digne de la félicité, puis-je espérer d'y arriver?* il faut voir si ces mêmes principes de la raison pure qui prescrivent la loi à priori, y attachent nécessairement cet espoir.

Or, j'affirme qu'autant sont nécessaires les principes de morale, selon la raison pratique, autant il est nécessaire d'admettre, selon la raison théorique, que chacun a droit d'espérer la félicité dans la même mesure qu'il s'en sera rendu digne. Cette espérance ne peut être reconnue pour légitime par la raison, qu'autant que l'on reconnaît une intelligence souveraine de qui sont émanées les lois morales et de qui dépend la nature.

Cette idée d'une intelligence divine, qui joint à la volonté morale la plus parfaite la plus haute félicité possible, et qui est la source de tout bonheur proportionné à la moralité, Kant l'appelle l'*idéal du souverain bien*. Là seulement la raison trouve le fondement d'un monde intelligible et moral, dont nous faisons partie, et qui s'étend au delà de cette vie. Comme dans le monde physique tout est soumis à la nécessité, et qu'il n'y a pas harmonie du bien-être avec la moralité, la raison se voit obligée d'admettre une autre vie, une vie future, où puisse s'établir cette harmonie.

Ainsi donc de deux choses l'une : ou les lois morales sont une chimère, ou il est un Dieu et une vie future.

Des lois morales, considérées comme principes d'action,

sont des *maximes*. Toute notre vie doit se régler sur ces maximes, ce qui suppose que la loi morale est issue d'une cause souveraine, qui a tout disposé pour qu'en définitive l'obéissance absolue à cette loi conduise tout être raisonnable à sa véritable destination.

La félicité seule n'est pas aux yeux de la raison le bien souverain. Elle ne l'est qu'autant qu'elle est unie à la moralité, qui en rend digne. La moralité seule, sans l'espoir de la félicité, n'est pas non plus le souverain bien. Mais l'espérance du bonheur ne doit pas déterminer la moralité, bien que la moralité soit la condition du bonheur.

C'est ainsi que la théologie morale conduit nécessairement à l'idée d'une volonté suprême unique, auteur à la fois des lois physiques et des lois morales. L'unité de vues et d'intentions suppose celle de volonté et d'intelligence. L'unité systématique des fins dans le monde, lequel comme nature est monde sensible, et qui comme un système de la liberté est monde intelligible ou moral (le *regnum gratiæ* de Leibnitz), suppose nécessairement l'unité *téléologique* de toutes choses, l'unité finale des deux mondes.

L'univers est ainsi considéré comme issu d'une *idée* unique, et par là toute la science physique tend à se convertir en un système de fins et à redevenir une physicothéologie. Mais cette nouvelle physicothéologie, partant d'un ordre moral, comme d'une unité fondée dans l'essence de la liberté, établit les causes finales de la nature sur des principes unis à priori et nécessairement à la possibilité interne des choses. Par là même on arrive à une autre *théologie transcendante*, qui fait de l'idéal de la plus haute perfection ontologique le principe de l'unité systématique, principe qui lie toutes choses d'après des lois physiques universelles et nécessaires, toutes ayant pris leur origine dans la nécessité absolue d'un être primitif unique.

Il est impossible de ne pas se proposer partout un but, une



fin. Or, les fins les plus élevées sont celles de la moralité, et celles-ci la raison pure peut seule nous les faire connaître. Mais, inspirés par ces fins, guidés par elles, nous ne pourrions faire aucun usage raisonnable de la connaissance de la nature, si la nature n'y avait apporté cette unité de fin et de moyens sans laquelle la raison elle-même serait impossible. Cette unité est nécessaire et fondée sur une volonté suprême également nécessaire. De cette manière notre science rationnelle n'est pas la cause, mais un effet de la recherche de l'unité pratique des fins et des moyens que nous impose la raison.

C'est aussi ce que prouve l'histoire de l'esprit humain. En effet, l'idée de Dieu s'est perfectionnée et épurée avec les idées morales et non en raison de la connaissance de la nature. C'est la raison pratique qui a fait de l'existence de Dieu, non un dogme démontré, mais une supposition absolument nécessaire.

Mais à cause de cela même, il ne nous est pas permis de faire de cette idée un point de départ, pour en déduire un ordre moral autre que celui qui nous est donné dans la raison, puisque c'est uniquement au moyen de cet ordre moral que nous nous sommes élevés à cette idée de Dieu.

3. *De l'opinion, du savoir et de la foi.* Il y a conviction alors que ce que j'estime vrai le paraît tel à toute raison. Il y a persuasion seulement lorsque l'assentiment est uniquement fondé sur les dispositions du sujet. La persuasion repose sur une apparence subjective.

L'assentiment que l'on donne à une proposition a, quant à la conviction, trois degrés : *estimer* (opinari, meinen), *croire*, *savoir*. La conviction, lorsqu'elle est partagée par tous, devient *certitude*. Il n'y a pas de simples opinions en mathématiques; là il faut savoir ou s'abstenir de juger. Il en est de même en morale. Il n'est pas permis d'agir sur une simple présomption, d'après une probabilité de justice. Dans la spé-

culatation, la foi seule est admissible, une foi fondée sur les convictions morales. Cette foi est nécessaire, et par cela même ferme, inébranlable. Il y a telle croyance qui se soutient à un prix peu considérable, et qui ne persiste pas lorsque, pour la soutenir, il faut faire de grands sacrifices. La foi nécessaire est imperturbable. Telle est la foi en Dieu et à la vie future, lorsqu'elle s'appuie sur des convictions morales. On ne peut y renoncer sans renier celle-ci, et ces convictions nous ne pouvons les abandonner sans renier notre nature même. L'homme de bien se livre avec joie à cette croyance, et il reste même à l'homme corrompu assez de foi encore dans sa conscience, pour qu'il craigne du moins qu'il n'y ait un Dieu et une rémunération à venir. Dans ses derniers résultats la philosophie confirme ainsi, à sa gloire, ce que le sens commun a toujours proclamé.

### III. *L'architectonique de la raison pure.*

L'architectonique est l'art des systèmes; un système est un ensemble de diverses connaissances réunies sous une même *idée*. C'est un tout organique, articulé, qui s'accroît par intussusception et non par juxtaposition. Il est rare que l'exécution du plan architectonique réponde exactement à l'idée qui y préside.

La philosophie n'est une connaissance *rationnelle* que pour celui qui l'a puisée aux sources mêmes, dans la raison, et l'a déduite des principes; elle est *historique* (*ex factis*) pour celui qui la reçoit toute faite et par la mémoire seulement. On ne peut *apprendre* la philosophie; on peut seulement s'exercer à philosopher.

Prise objectivement, la philosophie n'est que la simple *idée* d'une science possible, mais qui n'est donnée nulle part *in concreto*. Il faut avant tout connaître le chemin qui y conduit. Jusque-là on ne peut étudier que les systèmes proposés;



on peut exercer par là le talent de la raison à rechercher et à développer ses principes, en se réservant toujours le droit de remonter à leur source, afin d'en constater la légitimité. Prise *idéalement*, la philosophie est la science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanæ*), et le philosophe est le législateur de cette raison. Dans ce sens il y aurait de la vanité à se dire philosophe.

Toute philosophie est ou connaissance *rationnelle pure*, ou connaissance *rationnelle empirique*. La première est philosophie *pure*, la seconde philosophie *expérimentale*. La philosophie de la raison pure est d'abord *critique* ou examen de la faculté de la raison quant à toute connaissance *à priori*, et ensuite le système de cette connaissance, ou *métaphysique*, nom sous lequel on peut en outre comprendre la critique elle-même.

La métaphysique se divise en *métaphysique de la nature* et *métaphysique des mœurs*. La première renferme tous les principes rationnels purs de la connaissance théorique des choses, les mathématiques exceptées; la seconde, les principes qui déterminent et nécessitent nos actions: c'est la morale pure.

La métaphysique est aussi ancienne que la raison spéculative, et la raison est naturellement portée à la spéculation. Mais elle a été rarement traitée dans toute sa pureté. En la définissant la science des principes, on y a trop souvent compris les principes généraux de toute origine, sans examiner s'ils étaient *à priori* ou non.

La *métaphysique de la nature* ou la *métaphysique* proprement dite se divise en *philosophie transcendantale* et en *physiologie de la raison pure*. La première est le système des concepts de l'entendement et des principes de la raison, considérés d'une manière générale et abstraction faite de leurs objets; la seconde s'occupe de la nature ou de l'en-

semble des objets donnés. Or, en physiologie l'usage de la raison est ou *immanent* ou *transcendant*. Dans le premier cas elle ne sort pas des limites de l'expérience; dans le second, elle cherche à établir des choses de l'expérience une synthèse qui va au delà. La *physiologie transcendantale* sera *physiologie de l'univers*, lorsque cette synthèse, tout en sortant des limites du concret, n'embrasse que la nature; elle sera *théologie transcendantale*, lorsqu'elle rattache la nature à un être divin, placé en dehors et au-dessus d'elle.

La *physiologie immanente*, au contraire, a pour objet la nature réelle, mais seulement dans ses conditions *à priori*. Elle se subdivise en *physique rationnelle*, qui est la science de la nature matérielle, et en *psychologie rationnelle*, qui est la science de la nature pensante.

La métaphysique proprement dite a donc quatre parties principales: 1° L'*Ontologie* ou la philosophie transcendantale; 2° la *Physiologie rationnelle* qui comprend la physique et la psychologie; 3° la *Cosmologie*, et 4° la *Théologie rationnelle*.

Cette division, fondée sur l'idée primitive de la philosophie de la raison pure, est architectonique, et par conséquent invariable et législative pour ainsi dire.

Pour ce qui est de la *psychologie expérimentale*, qui faisait autrefois partie de la métaphysique, et dont on a espéré de nos jours, dit Kant, un si grand secours pour la philosophie, elle fera partie de la *philosophie appliquée*, dont la philosophie pure fournit les principes *à priori*.

La métaphysique, bien qu'elle ne soit plus, après la *critique*, le fondement de la religion, en demeurera néanmoins le boulevard, si ce n'est comme science positive, du moins comme discipline de la raison. Elle est la consommation, le complément nécessaire de toute culture rationnelle. Elle exerce dans l'empire des sciences la censure suprême, assure parmi elles l'ordre et l'harmonie, et doit les empê-



cher de s'écarter jamais de leur but commun, la félicité universelle.

#### IV. Histoire de la raison pure.

Sous ce titre, Kant cherche à généraliser les révolutions de l'esprit philosophique. Abstraction faite des temps, dit-il, on peut considérer les divers systèmes de philosophie sous trois points de vue :

1° Quant à l'objet des connaissances rationnelles, les philosophes se divisent en *sensualistes* et *intellectualistes*. *Épicure* est le principal représentant des premiers, *Platon* celui des seconds. Ceux-là ne reconnaissent pour réel que ce qui est donné par les sens; ceux-ci prétendent que les sens nous trompent et que l'entendement seul peut connaître la vérité. Les premiers n'admettent des concepts intellectuels que pour des objets sensibles. Les seconds supposent qu'il n'y a d'autres objets réels que les choses intelligibles, et accusent les sens de troubler l'intuition intellectuelle.

2° Quant à l'origine des connaissances rationnelles pures, pour la question de savoir si elles ont leur source dans la raison, ou si elles sont dérivées de l'expérience, les philosophes se partagent en *empiriques* et *noologistes*. Les premiers ont pour chef *Aristote*, les seconds *Platon*. *Locke* suivit *Aristote*, *Leibnitz* marcha sur les traces de *Platon*. *Épicure* se montra plus conséquent que *Locke* et *Aristote*, en ce qu'il ne sortit jamais des limites de l'expérience.

3° Quant à la méthode on distingue la méthode *naturaliste* et la méthode *scientifique*. Le naturaliste s'en rapporte au bon sens, au sens commun, et méprise la spéculation. C'est une sorte de *misologie*, réduite en principes. Sa devise est : *Quod sapio satis est mihi*.

Ceux qui suivent la méthode scientifique, sont ou *sceptiques* ou *dogmatiques*, mais les uns et les autres prétendent au système. *Wolf* peut être considéré comme le principal

représentant de ceux-ci, *Hume* comme le chef de ceux-là. La critique est une troisième voie à suivre : c'est un sentier récemment découvert, qu'il importe au progrès de la philosophie de convertir en route royale.

#### Résumé de la méthodologie transcendante.

1. Dans la méthodologie Kant établit d'abord que la méthode géométrique est inadmissible en philosophie; qu'on ne peut y faire usage ni de définitions proprement dites, ni d'axiomes, ni de démonstrations dogmatiques. En philosophie les définitions ne peuvent être données que comme résultat, et comme nulle proposition n'y est évidente par elle-même, il ne peut y avoir d'axiomes spéculatifs. De même, il n'y a en philosophie que des argumentations, mais point de démonstrations au sens propre.

Quant à l'usage polémique de la raison pure, la critique ne désarme pas la philosophie dans la guerre qu'elle fait à l'athéisme, au matérialisme, au fatalisme; elle laisse, à cet égard, toute son autorité à la raison, et y ajoute la foi fondée sur la loi morale. La vérité et l'humanité n'ont rien à craindre d'une libre discussion. Le scepticisme n'est redoutable qu'au dogmatisme qui méprise la critique ou l'ignore.

Les hypothèses transcendantales sont inadmissibles dans le système des phénomènes, qu'elles ne peuvent expliquer. La raison pure n'a point d'opinions et ne fait pas de conjectures. Lorsqu'elle ne connaît pas *a priori*, elle s'abstient, elle sait ou elle ignore. Les hypothèses ne sont permises que contre les adversaires des idées, lesquels supposent à tort que les lois de l'expérience embrassent tout ce qui est. Du reste, on ne peut prouver la réalité des idées ni par les principes de l'entendement, qui ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience, ni par ceux de la raison pure, qui sont sans valeur constitutive. Il n'y a pour chaque proposition qu'une



seule preuve possible, parce que chacune repose sur un seul concept, dont la déduction est la preuve. Enfin, l'argumentation rationnelle doit toujours être directe, parce que les preuves directes seules sont rigoureuses, et que, pour les produire, il faut remonter jusqu'à la source même de la vérité.

2. Dans le second chapitre l'auteur montre comment l'existence incontestable de la loi morale peut servir à fonder la foi en Dieu, en un ordre de choses moral et dans l'immortalité de l'âme. Ce chapitre est une préparation à la *Critique de la raison pratique*, dont il offre d'avance le principal résultat, quant à la philosophie théorique. La connaissance théorique, selon Kant, loin de fonder la morale, dépend au contraire de celle-ci. Ce qui le prouve surtout, c'est que l'idée de Dieu s'est épurée à mesure que les idées morales se sont développées et perfectionnées.

3. Dans le troisième chapitre Kant expose le plan d'un système complet et organique de la science philosophique. La philosophie, prise objectivement, quant au but où elle tend, n'est qu'un projet, un problème, une idée, qu'on ne peut espérer de réaliser jamais complètement. Le commencement de toute philosophie est la *critique* de la raison pure, ou la recherche de ce que nous pouvons connaître *a priori*.

4. Dans le dernier chapitre de la méthodologie, Kant classe les divers systèmes de philosophie sous trois chefs, d'abord quant à l'objet de la connaissance rationnelle, ensuite quant à l'origine de cette connaissance, enfin quant à la méthode. Du premier point de vue il divise les philosophes en *sensualistes* et *intellectualistes*; du second, il les divise en *empiriques* et *noologistes* ou *rationalistes*; quant à la méthode, en *naturalistes* et *scientifiques*. Ces derniers sont ou *sceptiques* ou *dogmatiques*; la *critique* est venue s'interposer entre eux.

Il y a quelque confusion dans cette classification. Les

sensualistes et les empiriques d'une part, les intellectualistes et les rationalistes de l'autre, ne sont pas assez nettement distingués. Il serait plus exact de dire que, quant à l'origine des connaissances, les philosophes se partagent en empiriques ou sensualistes, et en rationalistes ou noologistes, et que, quant à la nature des objets des connaissances, ils sont ou réalistes ou idéalistes, les uns leur accordant une existence réelle et indépendante du sujet, les autres seulement une existence idéale et subjective. On peut ajouter que la *critique* ne s'interpose pas seulement entre le scepticisme et le dogmatisme, en cherchant à concilier les exigences du premier avec les prétentions du second, mais encore entre l'empirisme et le rationalisme, ainsi qu'entre le réalisme et l'idéalisme, en montrant que ce qu'on appelle expérience est le produit de l'action de l'esprit sur les impressions sensibles, et que, outre les idées, dont la cause matérielle est évidemment hors de nous, il en est d'autres dont la raison est tout à la fois la source et l'artisan.

#### CHAPITRE XIV.

DÉFENSE, DÉVELOPPEMENT ET APPLICATION DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — ÉCRITS DIVERS.

Kant revint sur certains points de la *Critique* dans divers petits écrits dont nous avons fait mention dans l'introduction, et dont nous allons présenter la substance.

Dans un de ses derniers ouvrages<sup>1</sup>, Mendelssohn avait parlé de la nécessité de s'orienter dans la spéculation, au moyen d'une sorte de boussole intellectuelle, qu'il appelle le sens commun, la saine raison, le bon sens. « Ma spéculation, disait-il, n'a d'autre office que de rectifier, s'il y a

<sup>1</sup> *An die Freunde Lessings*, dans les OEuvres complètes de Mendelssohn, en 1 vol., p. 511; édit. de Vienne, 1858.



lieu, les décisions du bon sens, et de les convertir, autant que cela est possible, en connaissance rationnelle. Tant que la saine raison et la spéculation sont d'accord, je les suis partout où il leur plaît de me conduire : aussitôt qu'il éclate entre elles quelque dissentiment, je tâche de m'orienter, en revenant sur mes pas et en me replaçant au point de départ. La superstition, l'esprit de contradiction et de sophisme, par leurs prestiges et leurs subtilités, nous ayant en quelque sorte désorientés, en troublant la vue du sens commun, nous avons besoin d'employer de certains moyens artificiels, pour venir à son aide. »

Ces paroles de Mendelssohn dénotaient une certaine défiance de la raison spéculative, et peu s'en fallut que, dans la polémique qui s'éleva entre ce philosophe et Jacobi, elles ne tournassent contre la raison elle-même. C'est contre ce dernier qu'est dirigé principalement l'écrit intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Kant y prouve que c'est bien réellement la raison, la raison seule, la pure raison humaine, et non pas un prétendu sens occulte de la vérité, je ne sais quelle intuition sous le nom de foi, que Mendelssohn jugeait nécessaire pour se conduire dans la spéculation. En rétablissant le sens véritable de la maxime de ce philosophe, Kant profite de cette occasion pour déterminer quel peut être l'usage de la saine raison quant à la connaissance des choses immatérielles.

De même, dit-il, que pour m'orienter géographiquement, j'ai besoin d'un objet hors de moi et du sentiment de la droite et de la gauche, de même je ne puis me diriger dans mes méditations qu'à l'aide d'un sentiment. S'orienter dans la pensée, c'est, en s'élevant au-dessus de l'expérience et des objets sensibles, se déterminer dans ses jugements, d'après quelque maxime subjective. Les objets venant à me manquer, je ne puis plus me diriger sur des raisons tirées des objets, et le moyen interne qui me reste n'est autre chose que le

*sentiment* des besoins et des intérêts de la raison elle-même. Il y a des questions sur lesquelles je puis m'abstenir de prononcer : ce sera de l'ignorance sans erreur. Il en est d'autres que je me sens pressé de résoudre, mais pour la solution desquelles me manquent les données nécessaires. La raison veut néanmoins se satisfaire, et pour cela il lui faut une maxime, une règle de jugement tirée d'elle-même.

Dans ce cas il faut d'abord déterminer logiquement l'idée dont il s'agit d'examiner la réalité, et ensuite le rapport de son objet supposé avec les objets du monde connu. Après cela, pour en établir l'existence, la raison fera valoir le droit qui résulte pour elle de ses besoins, et, selon ses intérêts, elle adoptera de confiance ce qui se refuse à une connaissance objective. C'est ainsi que la raison s'orienté dans la nuit du monde métaphysique, à l'aide du sentiment subjectif de la nécessité rationnelle.

On peut imaginer bien des existences surnaturelles, dont la réalité ne nous intéresse nullement. Il en est tout autrement de l'idée d'un être primitif et absolu, intelligence suprême et souverain bien. Pour expliquer les choses finies et relatives, la raison ne peut s'empêcher de supposer un être infini et absolu. Le besoin qu'éprouve la raison d'admettre l'existence de Dieu est théorique et pratique. Mais il y a cette différence entre l'intérêt purement théorique et l'intérêt pratique, que le premier est seulement conditionnel, tandis que le second est absolu. Nous ne nous sentons pressés d'admettre théoriquement l'existence de Dieu, qu'autant que nous prétendons expliquer l'ordre et la contingence du monde; mais nous sommes obligés de statuer cette même existence pour motiver des jugements qu'il ne dépend pas de nous de ne point porter<sup>1</sup>. La raison est forcée d'admettre une intelligence souveraine, non pour rendre par là plus

<sup>1</sup> *Weil wir urtheilen müssen.*



obligatoire la loi morale, ou pour lui donner une plus haute sanction, mais pour fonder sur une base réelle l'idée de la félicité dont cette loi nous invite à nous rendre dignes, pour empêcher que cette félicité, ainsi que la moralité qui en est la condition, ne soit considérée comme une simple *idée*, comme une chimère.

C'est donc sur les intérêts de la raison que, sans s'en rendre bien compte, Mendelssohn s'orientait dans la spéculation. C'est le sentiment de ces intérêts qu'il appelait la saine raison. Mais pour éviter une expression équivoque, pour empêcher que l'on ne confonde la saine raison avec la raison purement théorique, Kant propose de donner à cette source de jugements le nom de *foi rationnelle* (*Vernunft-Glauben*). Toute espèce de foi doit être raisonnable, puisque en définitive la raison est l'arbitre et la pierre de touche de toute vérité; mais la foi rationnelle est celle qui est fondée dans la raison pure, dans la nature du sujet pensant, tandis que le savoir a son fondement dans les objets.

L'existence de Dieu ne peut se démontrer. C'est une hypothèse invoquée par la raison pour expliquer des effets donnés. Au contraire, la foi en Dieu, fondée sur le besoin de la raison pratique, est une condition nécessaire de la loi morale.

La foi rationnelle, fondée sur les besoins et les intérêts de la raison pratique, est donc la boussole qui devra guider le penseur dans la région des choses intelligibles; c'est elle aussi qui devra servir de fondement à toute autre foi, à la révélation elle-même. Sans une idée correspondante, née du développement naturel de la raison, nulle révélation, nulle inspiration, nulle autorité extérieure ne pourrait nous imposer la conviction de l'existence de Dieu. Toute foi positive suppose la foi rationnelle<sup>1</sup>. Refuser à la raison l'initiative

<sup>1</sup> C'est dans ce sens que Bossuet a pu dire : « Dieu lui-même a besoin d'avoir raison, puisqu'il ne peut rien faire contre la raison. »

et le droit de contrôle en matière de religion, c'est ouvrir la porte à toutes les superstitions, à l'athéisme lui-même.

De l'espèce de *misologie* affectée à cette époque par Jacobi, Kant prend occasion de traiter de la liberté de penser, et fait voir que ce mépris de la raison menace de ruiner cette précieuse liberté. Elle n'est pas seulement détruite, dit-il, par la servitude de la parole et de la presse, ou entravée par l'intolérance religieuse; elle est encore mise en danger par ces prétendus philosophes qui ne tiennent aucun compte des lois de la saine raison.

Le génie se plaît d'abord à de hardies et aventureuses excursions dans les régions métaphysiques, et, dédaignant tout frein et toute règle, il s'abandonne à de prétendues inspirations qui, examinées de près, ne sont que des extravagances. Ensuite, comme le besoin d'une règle se fait tôt ou tard sentir, ces hardis esprits finissent par tomber sous le joug des traditions et de l'autorité des faits. C'est ainsi que la licence, en philosophie comme en politique, conduit par l'anarchie à la servitude.

Ensuite la raison se révolte contre ce joug; elle réclame ses droits et sa liberté, et, abusant de la liberté reconquise, elle proclame l'autorité exclusive du raisonnement, qui n'admet plus que ce qui peut se prouver objectivement. L'incrédulité, remplaçant la foi rationnelle, va jusqu'à infirmer la voix de la conscience, et conduit à l'athéisme moral. Alors naissent ces désordres qui souvent forcent le pouvoir civil d'intervenir et de renfermer dans des bornes étroites la liberté de penser et d'écrire.

Kant termine cet intéressant écrit par une observation sur ce qu'on appelle *lumières* (*Aufklärung*), et sur l'autorité en matières philosophiques. On peut être très-savant, dit-il, sans être éclairé. Le principe des lumières c'est de penser par soi-même, et de n'admettre que ce qui est fondé sur la raison. « On peut apprendre le latin dans Cicéron, dit-il



ailleurs<sup>1</sup>, et il serait ridicule de ne pas respecter son autorité en fait de latinité. Mais il n'y a point d'auteur classique en philosophie. A Platon, à Leibnitz il est permis d'opposer la raison, que chacun retrouve en lui-même. »

Eberhard avait prétendu que la philosophie de Leibnitz rendait la *critique* superflue. Kant, en lui répondant, s'exprime ainsi qu'il suit sur le rapport de son système avec la doctrine des *idées innées*<sup>2</sup> : « La *critique* rejette absolument les *représentations innées* : elle considère toutes les idées comme *acquises*. Mais il y a aussi, comme disent les légistes, une acquisition primitive, c'est-à-dire l'acquisition d'une chose qui auparavant n'existait pas, et qui est le produit du fait même de l'acquisition. Telles sont d'abord, quant à la connaissance, la forme des choses dans le temps et dans l'espace, et ensuite l'unité synthétique de la diversité phénoménale dans les notions. La faculté de connaître ne les tire pas des objets, mais elle les produit par elle-même à l'occasion des objets. Toutefois, pour que ces représentations puissent être ainsi primitivement acquises, il faut admettre qu'il s'en trouve une raison dans le sujet, et cette raison du moins, ce principe est *inné*. »

Du reste, ajoute Kant, que la *critique* se maintienne par sa propre solidité contre les attaques dont elle est l'objet. Elle se maintiendra tant qu'elle n'aura pas donné naissance à quelque système plus ferme de la philosophie pure. Il invite ses adversaires, *coalisés* plutôt qu'*unis*, à s'accorder avant tout entre eux sur les principes qu'ils entendent mettre à la place de la *critique*. Ils essaieraient, dit-il, tout aussi vainement, de s'entendre ensemble là-dessus, qu'un architecte tenterait de bâtir un pont le long du fleuve, au lieu de le jeter en travers<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> OEuvres complètes, t. I, p. 441.

<sup>2</sup> OEuvres complètes, t. I, p. 444.

<sup>3</sup> Ouvrage cité, p. 477.

C'est encore contre Jacobi principalement qu'est dirigé le petit écrit intitulé : *Du ton suffisant qu'on s'est arrogé récemment en philosophie*<sup>1</sup>.

Rien de plus laborieux que le travail philosophique, si la vérité ne peut être trouvée que par la critique et la dialectique. Quelle supériorité n'aurait pas sur ce pénible travail une méthode dont le principe serait une sorte d'*intuition intellectuelle*<sup>2</sup> ! Si une pareille méthode était légitime, avec quel mépris on aurait raison de traiter la méthode discursive !

Ceux qui ont les moyens de vivre *noblement*, c'est-à-dire sans travailler, se sont de tous temps crus supérieurs à ceux qui vivent du travail de leurs mains. De même s'est élevée récemment une prétendue philosophie, selon laquelle tout travail intellectuel est inutile ; qui, pour se mettre en pleine possession de la vérité, ne se donne d'autre peine que d'écouter l'oracle du sentiment, et qui traite la philosophie laborieuse avec ce même mépris de gentilhomme.

Voyons cependant sur quoi repose cette prétention. La philosophie dont il s'agit, invoque un sentiment secret, une sorte d'inspiration instinctive comme le principe de la vérité. Jusqu'ici l'on ne connaissait que trois degrés de la certitude subjective, le savoir, la foi, l'opinion ou la conjecture. Maintenant on proclame une nouvelle manière de savoir, qui n'a rien de logique, mais que l'on donne pour un pressentiment (*prævisio sensitiva*) de ce qui n'est point sensible, pour une sorte de divination des choses intelligibles et transcendantes. C'est là un enthousiasme mystique, qui est la mort de toute philosophie.

La nouvelle école mystico-platonique nous dit : « La philosophie humaine ne peut voir que l'aurore ; quant au soleil, il ne peut être que *pressenti*. » Mais comment pres-

<sup>1</sup> Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, 1796 ; voy. OEuvres complètes, t. I, p. 621.

<sup>2</sup> Eine intellektuelle Anschauung, p. 621.



sentir un soleil sans en avoir vu un auparavant? Il est impossible, sans doute, de regarder le soleil sans en être ébloui, et nous ne pouvons pas voir ce qui se refuse aux sens; mais ainsi qu'on peut regarder impunément le soleil réfléchi, on peut voir dans la raison, qui est la lumière de l'âme, un reflet du monde supérieur, tandis que ces néoplatoniciens ne nous montreront qu'un soleil de théâtre<sup>1</sup>. Ils prodiguent les métaphores, disant, par exemple, que par le sentiment on peut approcher d'assez près de la déesse de la vérité, pour entendre le frôlement de sa robe; qu'il est impossible de lever le voile qui couvre l'image d'Isis, mais qu'on peut le rendre transparent, pour ainsi dire, et entrevoir la divinité. « On ne dit pas, ajoute Kant, quel est le degré de cette transparence : le voile doit être encore assez épais pour qu'on puisse faire du fantôme qu'il couvre tout ce qu'on veut, car le voir est impossible. »

La philosophie du sentiment prétendait que la spéculation affaiblissait la force morale, et demandait que le degré de vérité des systèmes fût jugé selon le degré de moralité qu'ils étaient capables de produire. A cela Kant répond que la loi morale ne peut être reconnue dans toute sa majesté et toute sa force que par la philosophie critique, et non par un simple appel au sentiment, ou par une sorte d'intuition intellectuelle immédiate.

Nous verrons plus tard qu'il existe cependant plus d'un point de contact entre la philosophie critique et la philosophie de Jacobi. Kant paraît l'avoir reconnu lui-même. « Mais à quoi bon, dit-il en terminant, nourrir la division entre deux partis qui sont au fond animés des mêmes intentions pratiques? Ils n'auraient qu'à s'entendre pour conclure ensemble une alliance durable. La déesse voilée, devant laquelle nous fléchissons les genoux avec un égal respect, c'est la

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 636.

loi morale en nous, dans son inviolable majesté. Nous entendons sa voix et reconnaissons son autorité; seulement en l'écoutant, nous sommes dans le doute si elle procède de la propre raison de l'homme, ou si c'est la voix d'un autre être, dont nous ne connaissons pas l'essence, mais qui parle à l'homme au fond de son cœur. Quelle que soit du reste l'origine de cette loi, elle est dans tous les cas également obligatoire. Mais il importe de la déterminer philosophiquement, afin d'empêcher qu'elle n'ait le sort des oracles et qu'elle ne reçoive les interprétations les plus diverses.

Un des petits écrits de Kant les plus piquants est celui qui a pour titre : *Annonce de la prochaine conclusion d'une paix perpétuelle en philosophie*<sup>1</sup>. L'auteur cherche à montrer que de tous les systèmes la philosophie critique est la plus propre à produire dans l'empire de la pensée l'ordre et la paix, sans y étouffer l'activité, la discussion et l'émulation.

L'esprit d'indépendance intellectuelle que la nature a donné à l'homme, est un de ses bienfaits; c'est là ce qui fait l'état de santé de la raison; c'est un principe de vie, sans lequel l'esprit tomberait dans une sorte de marasme et de décomposition. Le dogmatisme est un lit de repos; le scepticisme systématique produit l'indifférence, et le *modérantisme*, qui se contente d'opinions et de vraisemblance, n'a rien de commun avec la vraie philosophie : c'est un toit sans maison, un simple et faible abri, et non une véritable demeure. La philosophie critique, au contraire, est un état toujours armé et toujours actif, et promet de faire enfin régner la paix entre les philosophes, d'un côté par l'impuissance démontrée des arguments théoriques, et de l'autre par la force des arguments pratiques; — une paix qui aura de plus l'avantage d'entretenir la vigilance et l'activité de l'esprit, et de l'empêcher de s'abandonner à une fausse et énervante sécurité.

<sup>1</sup> 1796. Dans le tome I de l'édition des Œuvres complètes, p. 647.



De toutes les sciences la philosophie est la plus nécessaire. Elle est la recherche de la sagesse, et la sagesse est la conformité de la volonté avec la dernière fin de la raison; cette fin c'est le souverain bien; et comme cette fin, en tant qu'elle est réalisable, est un devoir, et que, réciproquement, en tant qu'elle est un devoir, elle doit être réalisable, il s'ensuit que la sagesse de l'homme n'est autre chose que le principe interne qui porte la volonté à obéir à la loi morale, dont l'objet ne peut pas être sensible ou empirique.

Les objets non sensibles de la connaissance sont : *Dieu*, comme être souverain, auteur et gardien de la loi morale (*als das allverpflichtende Wesen*); la *liberté*, comme le pouvoir de l'homme de remplir ses devoirs, en dépit de toute la puissance de la nature; enfin l'*immortalité de l'âme*, comme un état futur où la destinée de chacun sera proportionnée à son mérite moral.

## CHAPITRE XV.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — ÉLÉMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA SCIENCE DE LA NATURE.

On a vu dans l'*Architectonique* de la raison pure que la philosophie rationnelle se divise, selon Kant, en *critique* et *métaphysique* doctrinale, et que cette dernière se subdivise en *métaphysique de la nature* et *métaphysique des mœurs*. Il appelle aussi la métaphysique de la nature *physique pure*, et il en a exposé les principes dans un écrit intitulé : *Éléments métaphysiques de la science de la nature*<sup>1</sup>.

L'objet général de la physique est la *matière*, dont la détermination fondamentale est le *mouvement*. La métaphysique de la nature est donc une théorie pure du mouvement, divisée

<sup>1</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1787. Oeuvres, t. V, p. 304-436.

en quatre parties, la *Phoronomie*, la *Dynamique*, la *Mécanique* et la *Phénoménologie*, correspondant aux quatre chefs du tableau des catégories, la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*.

La méthode suivie par Kant dans ce traité est rigoureusement synthétique, procédant par définitions, axiomes et théorèmes suivis de leur démonstration.

1. La *phoronomie* considère le mouvement comme une simple *quantité*, abstraction faite de toute *qualité* de la matière, excepté la mobilité. La matière y est définie *ce qui se meut dans l'espace*; elle est le sujet ou le *substratum* du mouvement. L'espace mobile lui-même s'appelle l'*espace matériel* ou *relatif*; celui dans lequel tout mouvement est censé avoir lieu, est l'*espace pur* ou *absolu*. Ce dernier, qui n'est rien en soi, n'est que la condition, l'explication nécessaire de l'espace matériel, qu'il est censé renfermer. — *Le mouvement d'une chose est le changement de ses rapports extérieurs à un espace donné*. Le lieu de chaque corps est un point, le centre. Un corps peut se mouvoir sans changer de lieu, et il n'y a changement de lieu que lorsque le centre lui-même est déplacé.

Les mouvements peuvent être de *rotation* ou de *translation*. Ces derniers peuvent s'étendre indéfiniment ou bien s'effectuer dans un espace limité. Ceux qui ont lieu dans un espace limité sont ou *circulaires* ou d'*oscillation*.

Le repos est *présence persistante* (*præsentia perdurabilis*) dans un même lieu; la persistance est la durée. Être dans un état permanent et y persister, ce n'est pas identique. On ne peut donc pas définir le repos l'absence du mouvement, mais la présence durable dans un même lieu.

Construire la notion d'un mouvement composé, c'est représenter *a priori* et intuitivement un mouvement, en tant qu'il résulte de deux ou de plusieurs mouvements réunis dans un corps mobile.



Sur ces définitions se fonde cet axiome de la *phoronomie* : *Tout mouvement, comme objet de l'expérience, peut être considéré indifféremment comme mouvement d'un corps dans un espace en repos, ou comme repos d'un corps dans un espace en mouvement, ou enfin comme mouvement du corps et de l'espace à la fois, poussés dans une direction opposée avec une égale vitesse.*

L'unique théorème de la *phoronomie* est ainsi conçu : *La composition de deux mouvements d'un seul et même point peut être conçue de telle sorte seulement que l'un des deux est représenté comme étant dans l'espace absolu, et qu'à la place de l'autre, on se représente, comme identique avec lui, un mouvement de l'espace relatif se faisant avec la même vitesse dans une direction opposée.*

Ce théorème ne concerne que les conditions du mouvement *rectiligne* ; car, comme dans les mouvements *curvilignes* la direction change continuellement, ce changement continu doit être expliqué par une autre cause que l'espace.

2. Dans la *dynamique* la matière est définie *ce qui est mobile en tant qu'il remplit un espace*, et remplir un espace c'est résister à un mouvement. A la définition *phoronomique* de la matière, la définition *dynamique* ajoute une qualité, la puissance de résister, l'*impénétrabilité*.

Le premier théorème de la *dynamique*, selon Kant, est ainsi conçu : *La matière remplit un espace, non par sa seule existence, mais par une force active qui est en elle.* L'effort de pénétrer dans un espace suppose un mouvement. Or un mouvement ne peut être repoussé ou détruit que par un mouvement appliqué au même point en sens contraire. L'*impénétrabilité* suppose donc dans la matière une cause de mouvement, une force active.

Or il n'y a de possibles que deux forces actives, comme causes internes de mouvement, savoir la force d'attraction et la force de répulsion.

Second théorème : *La matière remplit les espaces par des forces répulsives, inhérentes à toutes ses parties, ou par une force expansive qui lui est propre et qui a un degré déterminé.* En effet, si une seule partie de la matière manquait de force répulsive, une partie de son espace ne serait pas remplie, mais seulement enfermée, ce qui est contraire à la supposition. Cette force de répulsion commune à toutes les parties constitue la force d'expansion ou l'*élasticité* des corps, laquelle est ainsi une propriété primitive de la matière.

Troisième théorème : *Une matière peut être comprimée indéfiniment par une autre, parce qu'il y a différents degrés de force expansive, mais elle n'en peut jamais être pénétrée, quel que soit le degré de force de celle-ci, parce que nulle force n'est infinie.*

Kant n'admet qu'une *impénétrabilité* relative, et il appelle l'*impénétrabilité* absolue une qualité occulte, qui repose sur la supposition que la matière, comme telle, ne peut pas être comprimée du tout. Si l'on demande pourquoi les corps ne peuvent se pénétrer, on répond par la question et l'on dit que c'est parce qu'ils sont *impénétrables*. La force répulsive, au contraire, bien qu'elle ne puisse pas être expliquée davantage, suppose du moins une force agissante.

Une substance matérielle est dans l'espace ce qui est mobile en soi, c'est-à-dire séparément de ce qui existe d'ailleurs dans l'espace. La séparation des parties d'une substance en est la division physique.

Une substance est ce qui ne peut plus être conçu comme attribut réel d'une autre existence. La matière est le sujet de tout ce qui dans l'espace constitue l'existence des choses. Hors de la matière il n'y a plus d'autre sujet que l'espace ; mais, bien qu'il soit la condition de l'existence des objets sensibles, l'espace n'est lui-même rien de réel.

Selon le quatrième théorème de la *dynamique*, la matière



est divisible à l'infini, et ses parties sont matière à leur tour. La preuve est facile : chaque partie de la matière ayant sa part de force répulsive, chacune est mobile et par conséquent séparable. La divisibilité physique est donc infinie comme la divisibilité mathématique.

D'après le cinquième théorème, pour expliquer la matière, il faut admettre une force d'attraction comme seconde force fondamentale. Car, si la matière était bornée à la seule force répulsive ou expansive, elle se disperserait dans l'espace. Pour en expliquer la consistance, il faut donc lui reconnaître une force opposée à l'expansion, une force de compression, d'attraction.

A son tour la force d'attraction ne peut à elle seule expliquer la matière (théor. 6). Car si cette force était seule, toutes les parties de la matière finiraient par se concentrer dans un point mathématique : l'espace serait vide. La force de répulsion est donc tout aussi nécessaire que la force d'attraction.

L'attraction primitive d'une matière est une action immédiate sur une autre matière à travers l'espace vide ou à distance (théor. 7). Ce qui le prouve c'est que cette force est elle-même le principe de la matière, en tant que celle-ci remplit un espace, et par conséquent celui de la possibilité même du contact physique. Elle est donc antérieure à tout contact, et indépendante de celui-ci, qui ne devient possible que par elle. La force d'attraction est tout aussi nécessaire que celle de la répulsion, dont elle ne peut être dérivée, puisqu'elle en est le contraire. Que si l'on trouvait inexplicable que la matière agisse là où elle n'est pas, nous dirions que tout ce qui agit dans l'espace agit là où il n'est pas, puisque sans cela il n'y aurait point d'action au dehors. En supposant, par exemple, que la terre et la lune, dans leur action réciproque, vinssent à se toucher, le point de contact serait un lieu où ne seraient ni la lune ni la terre,

puisqu'elles seraient éloignées l'une de l'autre de la somme de leurs demi-diamètres.

Une force par laquelle des matières ne peuvent agir immédiatement les unes sur les autres que dans le plan commun de leur contact, Kant l'appelle *force de surface* ; il appelle *force pénétrante* celle par laquelle une matière peut encore agir immédiatement sur les parties de l'autre au delà du plan de contact. Ainsi la répulsion agit purement de surface, tandis que la force d'attraction est pénétrante, et par conséquent toujours proportionnelle à la quantité de la matière.

La force d'attraction primitive, de laquelle dépend la possibilité de la matière, s'étend dans l'espace universel à l'infini et immédiatement de chacune de ses parties à toute autre partie (théor. 8).

Supposons en effet que la sphère d'action de cette force soit limitée, cette limitation aurait sa cause, soit dans la matière renfermée dans cette sphère, soit dans la grandeur de l'espace qu'elle remplit. Le premier cas est impossible, puisque l'attraction est une force pénétrante, agissant à distance et malgré tout ce qui s'interpose. Le second cas n'a pas lieu non plus ; car comme toute attraction a un certain degré de force, l'éloignement peut bien diminuer cette force, mais non la détruire entièrement.

L'attraction primitive est en raison directe de la quantité de la matière, et s'étend à l'infini. L'effet de l'attraction universelle est la *gravitation*, et la tendance à se mouvoir dans la direction de la plus grande gravitation est la *pesanteur*. L'effet de la force répulsive active dans toutes les parties d'une matière en est l'*élasticité primitive*.

L'élasticité et la pesanteur sont donc les seuls caractères généraux de la matière que l'on puisse connaître *à priori*, et ils sont *à priori* parce que ce sont leurs principes qui rendent seuls la matière possible.

On se rappelle que les trois catégories de la *qualité*, à la-



quelle se rapporte la *dynamique*, sont la *réalité* ou l'*affirmation*, la *négarion* et la *limitation*. Fidèle à son système, Kant fait correspondre à la première la force de répulsion ou d'expansion, qui répand la matière et lui fait remplir l'espace; à la seconde, la force d'attraction, qui, si elle agissait seule, concentrerait toute la matière en un seul point et laisserait l'espace vide; à la troisième, enfin, la limitation de la première force par la seconde, limitation grâce à laquelle la matière remplit l'espace dans un degré d'intensité déterminé. Mais on ne voit pas pourquoi la force de répulsion correspond à la catégorie de l'affirmation plutôt que la force d'attraction, puisque seule la première ne pourrait pas plus que la seconde réaliser la matière, et que la dispersion à l'infini ne remplirait pas plus réellement l'espace que la concentration absolue. C'est la limitation de la répulsion par l'attraction, c'est l'action combinée des deux forces balancées l'une par l'autre, qui constitue véritablement la matière ou les corps.

Le principe général de la *dynamique*, c'est que la réalité des objets sensibles, indépendamment de toute détermination de l'espace, doit être considérée comme force active. Par là, dit Kant, se trouve bannie de la physique l'idée de la *solidité* ou de l'impénétrabilité absolue, comme qualité primitive de la matière : elle est remplacée par la force répulsive et la force d'attraction primitive, qui seules peuvent expliquer la matière. Il suit de là que, sans admettre des intervalles vides dans la matière, on peut considérer l'espace comme rempli entièrement, quoique à des degrés différents. Car selon le degré primitivement différent des forces répulsives, le rapport de ces forces à la force d'attraction primitive peut varier à l'infini, puisque l'attraction dépend de la quantité de matière présente dans un espace donné, tandis que la force expansive en peut être spécifiquement très-différente. La raison de cette différence c'est que par l'attraction toutes les parties de la matière agissent immédiatement

sur toutes les parties, tandis que la force expansive n'agit que sur le plan de contact.

Quant à la différence spécifique de la matière, voici ce que, selon Kant, on en peut savoir *à priori*.

Un *corps*, physiquement parlant, est une matière d'une figure déterminée; l'espace qu'il remplit en forme le volume. Le degré auquel l'espace est rempli fait ce qu'on appelle la *densité* des corps.

L'attraction, en tant qu'elle n'est considérée comme active que dans le contact, prend le nom de *cohésion*; c'est une force dérivée.

L'*élasticité* est la faculté d'une matière de retourner à sa première forme, après que son volume a été ou comprimé ou agrandi, par une action extérieure. Dans le premier cas l'élasticité est *expansive*; elle est *attractive* dans le second. L'élasticité attractive est une propriété dérivée; l'élasticité expansive peut être ou dérivée ou primitive.

L'action que les corps exercent les uns sur les autres en se communiquant leur mouvement, s'appelle *mécanique*. L'action par laquelle les matières, même en repos, changent par leurs propres forces le mode de liaison de leurs parties, est *chimique*. Cette action chimique s'appelle *solution*, en tant qu'elle a pour effet la séparation des parties d'un corps. Celle, au contraire, qui a pour effet la séparation de deux matières dissoutes l'une par l'autre, est la *décomposition* ou le *départ* (*die Scheidung*). Enfin la dissolution de l'une par l'autre de deux matières spécifiquement différentes, et dans laquelle il ne se trouve plus aucune partie de l'une qui ne soit combinée avec une partie de l'autre dans la même proportion que les matières entières, est la *solution absolue* ou la *pénétration chimique*.

On peut fort bien concevoir la possibilité d'une telle solution, sans décider si elle existe réellement dans la nature. Une solution chimique absolue n'est pas plus incompréhensible



sible que la divisibilité infinie d'un corps en général. Si l'on refusait de l'admettre, il faudrait supposer que la solution s'arrête à de petites molécules qui, dans le milieu de la dissolution, nageraient en quelque sorte à de certaines distances les unes des autres, sans qu'on puisse dire le moins du monde pourquoi ces molécules ne sont pas décomposées.

Tout ce qui nous dispense, ajoute Kant, de recourir à des espaces vides, est à l'avantage de la science de la nature. Le vide absolu et le solide absolu sont en physique ce que l'aveugle hasard et le destin sont en métaphysique, savoir une barrière opposée à la raison, un moyen de se repaître de vaines fictions, un appel aux qualités occultes.

La question la plus difficile de la philosophie de la nature, c'est de savoir comment expliquer la différence spécifique indéfinie des matières. Il n'y a, à cet égard, que deux systèmes possibles. Le premier, tout de mécanique, consiste à construire le monde au moyen du plein et du vide; le second, qui repose sur le principe dynamique, fait naître toutes les différences de la matière des combinaisons diverses des forces primitives de l'attraction et de l'expansion.

Le premier système, qui a pour matériaux le vide et les atomes, est ce qu'on appelle la *philosophie corpusculaire*. Elle repose sur l'hypothèse de l'impénétrabilité absolue de la matière primitive, et, en admettant que cette matière est absolument homogène, elle ne laisse subsister d'autre différence originelle que celle de la figure des atomes. Elle accorde une cohésion invincible et absolue à la matière qui constitue les corpuscules, qu'elle considère comme des machines, dont les mouvements sont déterminés par leur figure primitive. Une seule chose manque à ce système : d'où viendra l'impulsion à ces machines ?

A cette philosophie Kant oppose le système *dynamique*, comme plus favorable à la physique expérimentale. Pour l'établir, dit-il, il n'est pas nécessaire de forger de nouvelles

hypothèses : il suffit de réfuter le principe fondamental de la philosophie atomistique, qui repose sur la prétendue impossibilité de concevoir une différence spécifique dans la densité des matières, si l'on n'admet pas des espaces vides. Or la philosophie dynamique prouve que, pour expliquer cette différence, il n'est pas nécessaire de supposer de pareils intervalles; qu'il suffit pour cela de l'action de la force répulsive, dont le degré varie dans les matières diverses, combinée avec celle de la force d'attraction, qui est toujours en raison de la quantité de la matière. On ne nie pas pour cela la possibilité des espaces vides. L'espace étant la condition du jeu des forces de la matière, toute matière le suppose. Mais rien ne nous autorise à regarder comme réel un espace absolument vide. L'expérience ne nous fait connaître que des espaces comparativement moins remplis ou plus vides, en raison de la plus ou moins grande densité des corps.

« Par cette exposition, qu'aucune critique ne peut atteindre, dit M. Michelet, de Berlin Kant a jeté les fondements d'une véritable philosophie de la nature. Quelque imparfaite que soit encore la forme de ce système, qui explique la matière par ses propres forces, on voit clairement, néanmoins, que ces forces ne sont pas considérées comme implantées en quelque sorte à la matière, mais comme lui étant propres, et comme la constituant essentiellement par leur activité *immanente*. La philosophie de la nature de Schelling repose entièrement sur les principes posés par Kant<sup>1</sup>. »

3. La matière, en tant que mobile, est l'objet de la *phoronomie*; la matière mobile, en tant qu'elle remplit l'espace, au moyen de ses forces primitives, est l'objet de la *dynamique*; la matière considérée comme force motrice, en tant que mobile, est l'objet de la *mécanique*. Le mouvement est impossible sans des forces actives primitives; par consé-

<sup>1</sup> Voy. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, t. I, p. 129.



quent toutes les lois mécaniques supposent des lois dynamiques.

En mécanique, la quantité de la matière est la quantité de ce qui est mobile dans un espace limité, et un corps est une masse d'une figure déterminée. Tandis que dans la *phoronomie* la grandeur du mouvement consiste dans le degré de vitesse, ici cette même grandeur est évaluée à la fois par la vitesse et la quantité de la matière ou la masse.

Après ces observations préliminaires, Kant établit le théorème suivant : *La quantité de la matière ne peut être évaluée comparativement à toute autre que par la quantité du mouvement d'une vitesse donnée.*

Conformément aux trois catégories de la relation, la mécanique se réduit à trois lois formulées ainsi qu'il suit :

1° *Dans tous les changements de la nature matérielle, la quantité de la matière, prise dans son ensemble, demeure la même, sans augmenter ni diminuer.* Cette loi, la loi de la *substantialité* ou de la permanence, correspond à la catégorie de *substance*.

2° *Tout changement de la matière a une cause hors d'elle, c'est-à-dire tout corps, qu'il soit en repos ou en mouvement, demeure dans le même état de repos ou de direction et de vitesse, à moins que quelque cause étrangère ne l'en fasse sortir.* Cette loi, la loi d'*inertie*, correspond à la catégorie de *causalité*.

La cause ne saurait être dans le corps, la matière n'ayant point de qualités internes, de ces principes internes de changement ou d'action qui constituent la vie. La matière comme telle est inanimée. Le système contraire, l'*hylozoïsme*, serait, ainsi que l'hypothèse des atomes, la mort de toute philosophie de la nature.

3° *Enfin dans toute communication du mouvement l'action et la réaction sont toujours égales.* Cette loi, que Kant appelle la loi de l'*antagonisme*, correspond à la catégorie

d'*action réciproque*. De là cette conséquence importante que tout corps, quelle qu'en soit la masse, doit pouvoir être mis en mouvement par tout autre corps, quelque petite qu'en soit la masse ou la vitesse.

Avec cette loi mécanique de l'égalité de l'action et de la réaction, il ne faut pas confondre la loi dynamique de l'égalité de l'action et de la réaction des matières, selon laquelle une matière communique primitivement son mouvement à une autre, et en même temps, grâce à sa résistance, le reproduit en elle-même.

Sur la loi d'inertie se fonde encore la loi de *continuité mécanique* (*lex continui mechanica*), selon laquelle l'état d'un corps en repos ou en mouvement n'est pas changé instantanément par l'impulsion qu'il reçoit, mais bien dans un certain temps, et par une série infinie d'états intermédiaires. Ainsi un corps en mouvement qui vient se heurter contre un autre, n'est pas arrêté tout d'un coup, mais par une *retardation* continue, et un corps en repos n'est mis en mouvement que par une accélération continue. La même règle s'applique au changement de vitesse ou de direction.

4. La *phénoménologie*, enfin, considère la matière en tant que, comme mobile, elle est l'objet de l'expérience. Elle se compose de trois théorèmes, qui correspondent aux trois catégories de la *modalité*, la *possibilité*, la *réalité* ou l'*existence réelle*, et la *nécessité*.

1° Le *mouvement rectiligne* d'une matière quant à un espace empirique ou relatif, est, à la différence du mouvement opposé de l'espace, un attribut seulement *possible* de la matière. Au contraire, ce même mouvement, considéré comme absolu, c'est-à-dire sans relation à une autre matière, est *impossible*. Car pour qu'un pareil mouvement puisse devenir un objet de l'expérience, il est indifférent que ce soit le corps qui se meuve dans l'espace, ou que l'espace lui-même soit considéré comme étant en mouvement. Lorsque la lune se



dégage d'un nuage qui l'avait dérobée à nos yeux, il peut paraître incertain si c'est la lune ou le nuage qui se meut, ou s'ils se meuvent tous deux en sens contraire. Les trois cas sont également possibles. Quant à la seconde partie du théorème, il est évident qu'un mouvement rectiligne absolu ne peut être l'objet de l'expérience. Un mouvement est un changement de relation, et suppose par conséquent un objet qui y soit relatif.

Ce premier théorème détermine la *modalité* du mouvement quant à la *phoronomie*.

2° Le mouvement *circulaire* d'une matière, à la différence du mouvement opposé de l'espace, en est un attribut *réel*; au contraire, le mouvement opposé d'un espace relatif, pris pour un mouvement du corps, n'est qu'une illusion.

Le mouvement circulaire est réellement celui du corps, parce qu'il atteste la présence d'une force interne, qui donne à la matière la faculté de déterminer son mouvement indépendamment de la direction rectiligne. Le mouvement circulaire est un changement continu du mouvement rectiligne, qui est lui-même un changement continu de relation quant à l'espace extérieur. Or puisque, selon la loi d'inertie, tout mouvement nouveau doit avoir une cause extérieure, et que néanmoins le corps, dans chaque point du cercle, tend à reprendre la ligne droite, ou la tangente du cercle, il s'ensuit qu'il y a dans le corps une force motrice qui réagit contre la cause extérieure. Or cette force manque à l'espace. On ne peut donc pas dire qu'il est possible que ce soit l'espace aussi bien que le corps qui se meut circulairement. Il n'y a que l'un des deux qui puisse être en mouvement : donc c'est le corps.

Ce théorème détermine la *modalité* du mouvement quant à la *dynamique*.

3° Dans tout mouvement d'un corps, par lequel celui-ci devient cause motrice pour un autre corps, un mouvement

égal de ce dernier, en sens contraire, a le caractère de la *nécessité*.

En effet le mouvement de tous deux est réel; et comme la réalité de ce mouvement a son principe dans l'action réciproque des deux corps, et non dans une cause qui leur soit étrangère, il s'ensuit que du mouvement de l'un on peut conclure à la nécessité d'un mouvement égal de l'autre. Ce dernier théorème détermine la *modalité* du mouvement quant à la *mécanique*.

Dans une note ajoutée à la phénoménologie<sup>1</sup>, Kant expose encore une fois sa théorie de l'espace absolu. L'espace absolu est la condition de toute la *phénoménologie*. Il n'est point l'objet de l'expérience, et il est néanmoins la condition de toute expérience. L'espace, pour pouvoir devenir un objet de la perception, doit être matériel ou rempli, et par conséquent mobile. Or, pour le concevoir comme étant en mouvement, il suffit de se le représenter comme renfermé dans un espace plus grand, et celui-ci comme renfermé à son tour dans un autre espace, et ainsi à l'infini : de telle sorte qu'on n'arrive jamais à un espace immobile ou pur relativement auquel on puisse attribuer à une matière quelconque, d'une manière absolue, soit le mouvement, soit le repos.

Il résulte de là d'abord que tout mouvement ou tout repos ne peut être que relatif, en d'autres termes que la matière ne peut être conçue en repos ou en mouvement que par rapport à une autre matière, que par conséquent un mouvement absolu est impossible. Il en résulte en second lieu qu'il faut en définitive supposer un espace dans lequel l'espace relatif puisse être conçu comme étant en mouvement, et qui ne dépende lui-même d'aucun autre espace, c'est-à-dire un espace absolu, auquel puissent être rapportés tous les mouvements relatifs. L'espace absolu est donc nécessaire, non

<sup>1</sup> Voy. l. c., p. 427-433.



comme notion d'un objet réel, mais comme une *idée*, destinée à servir de règle et de condition à tous les mouvements. Le mouvement et le repos, comme phénomènes, ne peuvent être un objet de l'expérience qu'autant qu'ils sont rapportés à l'espace absolu.

Un mouvement absolu serait celui qui appartiendrait à un corps sans aucun rapport à une autre matière. Un pareil mouvement serait uniquement le mouvement rectiligne de l'univers ou du système de toute matière. Voilà pourquoi toute argumentation qui établit une loi du mouvement en démontrant que le contraire de cette loi aurait pour conséquence un mouvement rectiligne du monde, c'est-à-dire un mouvement absolu, est une démonstration rigoureuse, par la seule raison qu'un mouvement absolu est impossible. Or telle est la loi de l'*antagonisme*, puisque la moindre dérogation à cette loi déplacerait le centre commun de gravité, et avec lui l'univers.

Ce qu'on appelle l'*espace vide* ne devrait pas être nommé ainsi; car ce n'est qu'une abstraction, une *idée*. Il ne fait point partie de l'existence des choses, et l'on ne peut pas dire qu'il existe. Sous le rapport dynamique, l'espace vide est celui où il n'y a point de force répulsive. Il est ou dans le monde (*vacuum mundanum*), ou, si l'on considère celui-ci comme fini, en dehors du monde (*vacuum extramundanum*). Le premier peut être conçu soit comme *disséminé*, comme ne formant qu'une partie du volume de la matière, soit comme *entassé* (*vacuum coacervatum*) où séparant les corps. On se sert de la notion du vide disséminé pour expliquer la différence de la densité des corps, et de celle du vide entassé pour en déduire la possibilité d'un mouvement libre de toute résistance extérieure. On a déjà vu qu'il n'est pas nécessaire d'admettre le vide dans le monde, sans que pour cela il soit impossible. Mais s'il n'est pas logiquement impossible, il y a de fortes raisons pour le nier physiquement. Ces mêmes

raisons rendent problématique le vide hors du monde. Dans tous les cas l'hypothèse du vide n'est pas plus probable que l'hypothèse contraire. La métaphysique est impuissante à résoudre cette question, et la nature se cache trop à nos yeux, quant à ses lois primitives, pour qu'il soit possible de résoudre ce problème physiquement et d'une manière positive.

C'est ainsi, dit Kant en terminant, que la philosophie de la nature aboutit au vide, à l'incompréhensible, ce qui du reste est le sort réservé à tous les efforts que fait la raison pour s'élever jusqu'aux premiers principes des choses. Car il est de sa nature de ne comprendre quoi que ce soit qu'autant que la condition en est donnée, et par conséquent de ne pouvoir ni s'arrêter à ce qui est conditionné, ni concevoir l'absolu. S'il en est ainsi, il ne lui reste d'autre parti à prendre que celui de faire un retour sur elle-même, afin de rechercher et de déterminer, au lieu des dernières limites des choses, les bornes de ses propres facultés.

Nous ne discuterons pas le mérite de cette philosophie de la nature, si différente en plusieurs points des doctrines reçues. Elle repose, ainsi qu'on l'a vu, quant à sa forme, sur l'échafaudage des catégories. Mais il ne suffirait pas pour la renverser d'avoir prouvé l'inconsistance de cet échafaudage, et celui-ci pourrait être enlevé sans danger pour les principes fondamentaux, si ce n'est pour le système comme tel. Le système participe nécessairement de ce qu'il y a d'incomplet et de factice dans le tableau des catégories, mais il repose en partie sur ses propres fondements. Hegel, dans sa *phénoménologie*, fait une vive critique de ce formalisme, qui prétend déterminer et immobiliser les lois de la nature d'après un système de logique préconçu, et qui, sous le nom de *construction*, a été poussé jusqu'à l'extrême dans la philosophie de Schelling. Mais l'école de Hegel elle-même approuve les principes essentiels de la physique générale de



Kant, et en tant qu'elle professe l'idéalisme absolu, elle va plus loin, puisqu'elle admet l'identité réelle des lois de l'esprit et des lois de la nature. Kant est plus modeste : il ignore si la nature, telle que nous la concevons, en vertu des lois de l'entendement, représente véritablement les choses telles qu'elles sont en soi et aux yeux des intelligences pures ; il reconnaît en terminant que la raison, en cherchant à s'élever jusqu'à l'origine et aux dernières conditions des choses, aboutit à l'incompréhensible, puisqu'il résulte en définitive de ses recherches que l'espace absolu, l'espace vide, c'est-à-dire le néant, est la dernière condition du mouvement et de l'univers lui-même <sup>1</sup>.

## CHAPITRE XVI.

## SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — LA THÉODICÉE.

Kant a traité spécialement de la religion dans deux ouvrages, l'un intitulé : *De la religion considérée dans les limites de la raison*, l'autre ayant pour titre : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de théodicée* <sup>2</sup>. Selon la philosophie critique, la religion dépend de la morale et ne doit venir qu'à la suite de la philosophie pratique. En conséquence nous ne nous occuperons du premier de ces ouvrages qu'après avoir exposé les principes de la morale, nous bornant ici à donner un extrait du second. On peut le considérer comme le complément de cette partie de la *Critique* qui traite de la théologie philosophique.

On entend par *théodicée* l'apologie de la sagesse divine contre les objections tirées de ce qui nous paraît contraire au but qu'elle a dû se proposer dans l'organisation de l'uni-

<sup>1</sup> Voir à la fin du volume la note XIII.

<sup>2</sup> *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791. Œuvres, t. VII, 1<sup>re</sup> partie, p. 387-403.

vers. On prétend par là prendre en main la cause de Dieu, tandis qu'on n'essaie qu'un plaidoyer en faveur de la raison humaine, qui méconnaît ses limites ; cause juste toutefois, puisque nous avons droit d'examen sur toute doctrine qui réclame nos respects, et que ces respects seront d'autant plus sincères que la raison les aura reconnus pour plus légitimes.

Pour qu'une pareille apologie soit satisfaisante, il faut réussir à démontrer soit que ce qui dans le monde paraît contraire à la sagesse ne l'est pas, soit que ce qui paraît tel ne doit pas être considéré comme un fait primitif, mais comme une conséquence inévitable de la nature même des choses ; soit enfin que ce que la raison trouve à reprendre ne doit pas être attribué à Dieu, mais à d'autres êtres doués de liberté et de puissance, tels que l'homme et les esprits bons ou mauvais.

L'auteur d'une théodicée reconnaît la compétence du tribunal de la raison, et s'engage à défendre sa cause contre toutes les objections. Nul appel à la sagesse divine, comme étant au-dessus de toute discussion, ne saurait être admis. Il faut démontrer que ces objections ne prouvent rien contre elle. Seulement la théodicée ne s'engage pas à établir cette sagesse par l'expérience ; ce qui du reste serait impossible, puisque, pour prouver qu'un monde donné est le meilleur possible, il faudrait être en possession de l'omniscience.

Les objections que doit combattre la théodicée portent sur trois points : 1<sup>o</sup> sur le *mal moral*, comme contraire à la sainteté de Dieu ; — 2<sup>o</sup> sur le *mal physique*, comme contraire à sa bonté ; — 3<sup>o</sup> sur la disproportion qu'on remarque entre les crimes et les peines en ce monde, comme contraire à la justice de Dieu.

Pour ce qui est du mal moral, on a, pour l'expliquer et pour le concilier avec la sainteté de Dieu, présenté trois moyens de justification.



On a dit d'abord que ce qui paraît mal à nos yeux et selon la loi morale, peut servir aux vues de la Providence dans le gouvernement du monde; que les voies de Dieu ne sont pas les nôtres (*sunt superis jura sua*), et qu'il ne faut pas faire d'une loi de notre raison pratique, loi temporaire et relative, la mesure absolue de nos jugements.

Cette apologie, dit Kant, ne mérite pas de réfutation : on peut l'abandonner à l'indignation de toute âme honnête.

Le second moyen de justification consiste à mettre le mal moral sur le compte de la nature humaine, comme faible et bornée, quoique libre et intelligente. Mais par ce moyen c'est moins Dieu qu'on justifie que le mal lui-même, qui, parce qu'il serait le produit de la faiblesse, cesserait d'être criminel, et c'est le crime qu'il s'agit de concilier avec la sagesse divine.

On dit enfin que le mal moral est un effet de la liberté de l'homme, que Dieu le permet sans le vouloir ou sans l'approuver. Mais alors même que ce moyen de justification ne compromettrait pas la toute-puissance du créateur, il aurait encore le même défaut que le précédent, puisqu'il fait dériver le mal moral de la nature des hommes, comme êtres finis, abusant de leur liberté par faiblesse et par imprévoyance.

Trois moyens sont également présentés contre le second grief, fondé sur le mal physique ou la douleur.

On dit en premier lieu que le bien l'emporte sur le mal, et pour le prouver on se fonde sur l'amour de la vie que conservent les plus malheureux. Pour réfuter cet argument, sans avoir recours aux trop nombreux exemples de suicide, il suffit d'en appeler au jugement de tous ceux qui ont vécu longtemps : vous n'en trouverez pas un qui voulût, à aucune condition, recommencer à vivre.

Au second moyen, qui consiste à dire que la douleur est inséparable de la sensibilité et qu'elle est le prix du plaisir, on peut répondre par une nouvelle objection : si ce n'est

qu'à ce prix que la vie pouvait nous être départie, pourquoi Dieu nous a-t-il appelés à l'existence?

La troisième solution de la difficulté n'est pas plus satisfaisante. La vie actuelle, dit-on, est une vie d'épreuve et d'apprentissage. Les maux passagers auxquels nous sommes exposés, seront un jour magnifiquement compensés, pourvu que nous nous rendions dignes de l'immense félicité qui nous est réservée dans une vie meilleure. Mais c'est trancher le nœud et non pas le résoudre; car on ne conçoit pas pourquoi il faut cette douloureuse épreuve, à laquelle, d'ailleurs, le plus grand nombre succombe, pour nous préparer à une félicité à laquelle la bonté divine semble donner un droit à toute créature sensible.

De toutes les difficultés de la théologie, celle qui nous affecte le plus est celle qui semble accuser la justice divine.

Pour la résoudre, on dit d'abord que l'allégation de l'impunité du vice et du crime, dans ce monde, est sans fondement, puisque toute transgression est aussitôt punie par le remords. Mais il y a des criminels qui parviennent à fausser et à étourdir leur conscience, et les légers remords, s'il leur en reste, sont à leurs yeux plus que compensés par les avantages qu'ils trouvent à se mettre au-dessus de la loi.

On dit ensuite qu'il est de la nature même de la vertu de lutter victorieusement avec l'adversité, que les malheurs doivent servir au triomphe de l'homme de bien. A cela on peut répondre qu'il arrive souvent que le juste meurt malheureux par sa vertu même, et qu'il n'a pas souffert pour que sa vertu devint plus pure, mais parce qu'il a été vertueux. Que si l'on ajoute, pour dernière consolation, que tout n'est pas fini à la mort, ce n'est point là une justification de la Providence, mais une décision souveraine de la raison pratique, qui oppose aux faits la foi en elle-même et en sa loi.

Reste une dernière solution de cette difficulté. Il faut con-



sidérer, dit-on, les destinées humaines sur la terre comme déterminées par le cours naturel des choses, par les circonstances où chacun se trouve placé, et par le degré de prudence et d'habileté déployées par chacun; dans une autre vie seulement, soumise à d'autres lois, il y aura une parfaite harmonie entre le bonheur et la moralité. Mais ce cours naturel des choses n'est-il pas l'ouvrage de ce même Dieu qui est l'auteur de la loi morale, et pourquoi cet ordre naturel ne continuerait-il pas à régner dans le monde à venir?

Il résulte de cet examen, continue Kant, que la théodicée n'a point jusqu'ici atteint son but, quoique le contraire de ses propositions ne soit pas prouvé non plus. Pour terminer à jamais ce procès, il faut reconnaître l'impuissance de la raison spéculative à résoudre le problème qui est l'objet de la théodicée. Il n'y a, à cet égard, de possible qu'une solution négative.

Toute théodicée doit être une interprétation de la nature, considérée comme la manifestation des intentions de la divinité. Or, toute interprétation de la volonté d'un législateur est ou *doctrinale* ou *authentique*. Elle est *authentique* lorsqu'elle repose sur les textes clairs et précis de la loi; elle est *doctrinale*, lorsqu'elle cherche à expliquer les termes dont s'est servi le législateur, à l'aide de ses intentions connues d'ailleurs.

L'univers, considéré comme la manifestation de la volonté de Dieu, est pour nous un livre trop souvent scellé; il l'est entièrement, lorsqu'il s'agit d'y lire ses desseins absolus. Il est impossible d'interpréter les vues morales de la Providence par les apparences du monde phénoménal. Le tenter c'est essayer une interprétation doctrinale, et la théodicée spéculative n'est pas autre chose. Il en est cependant une autre: c'est celle qui, pour répondre à toutes les objections contre la sagesse divine, se fonde sur une décision authentique et dictatoriale de Dieu lui-même, ou ce qui, dans l'es-

pèce, revient au même, sur une décision de la raison, par laquelle l'idée de Dieu, comme être moral et sage, nous est donnée nécessairement et *à priori*. Car, de cette manière, Dieu, par l'organe de la raison pratique, devient lui-même l'interprète de sa volonté souveraine, et cette interprétation nous pouvons l'appeler une *théodicée authentique*. Une interprétation de ce genre, Kant la trouve dans le livre de Job.

Job nous est présenté comme un homme en possession de tous les biens désirables. Santé, liberté, richesse, bonheur domestique, considération, rien ne lui manque, et pour comble de félicité, une conscience sans remords couronne tant de prospérité. Tous ces biens, le dernier excepté, un destin funeste les lui ravit coup sur coup. Il éclate en plaintes, il maudit le jour qui l'a vu naître. Ses amis viennent le visiter sous prétexte de le consoler, et s'engagent avec lui dans une discussion, dans laquelle chacun expose sa théodicée. Les amis de Job se prononcent pour le système selon lequel tous les maux dans ce monde ne sont qu'autant de châtiments mérités. Job proteste de son innocence et s'excuse, quant aux fautes légères qu'il peut avoir commises, sur la faiblesse de la nature humaine. Il se déclare pour le système de la *volonté divine absolue*, et se résigne à ses décrets impénétrables. « *Ipse enim solus est, et anima ejus quodcumque voluit, hoc fecit; ce qu'il veut, il le fait*<sup>1</sup>. » Ce que disent les deux parties est peu remarquable: leur caractère l'est d'autant plus. Job exprime franchement ce qu'il sent et ce qu'il pense; ses amis, au contraire, paraissent moins songer à dire la vérité que préoccupés du désir de plaire à celui dont ils plaident la cause devant leur malheureux ami. Ils ne sont point sincères, et leur hypocrisie forme un contraste frappant avec la franchise de Job, laquelle va presque

<sup>1</sup> Livre de Job, XXIII, 13.



jusqu'à la témérité. « Allégueriez-vous, dit-il, des raisons injustes en faveur du Dieu fort, et en plaidant sa cause, feriez-vous acception de sa personne? Craignez qu'il ne vous punisse, si vous vous jouez de lui comme d'un mortel... L'hypocrite n'est point admis devant sa face<sup>1</sup>. »

Le dénouement vient confirmer la vérité de ces paroles. Dieu daigne lui-même dévoiler à Job une partie des mystères de la création, en même temps qu'il lui fait sentir l'impuissance de la sagesse de l'homme à sonder les profondeurs de l'intelligence souveraine. Il témoigne aux amis de Job sa vive indignation de leur manque de droiture à son égard. Il veut que Job prie pour eux, et leur pardonne en considération de sa sincérité.

Si l'on considère les théories exposées de part et d'autre, dit Kant, celle de Job et celle de ses amis, cette dernière a l'apparence à la fois de plus de profondeur spéculative et de plus d'humilité religieuse, tandis que le système de Job serait indubitablement condamné par toute réunion de théologiens dogmatiques, synode, tribunal d'inquisition ou consistoire. Et cependant c'est cette manière de voir qui seule a trouvé grâce devant Dieu, non sans doute à cause de sa supériorité, mais en considération de la droiture avec laquelle elle a été exprimée par un homme de bien. La sincérité, alors même qu'elle doute et s'égare, est plus agréable à la divinité que l'hypocrisie qui la glorifie des lèvres seulement. La foi de Job se fondait sur son intégrité; au milieu de ses doutes et de son martyre, il conserve sa loyauté et sa foi dans la vertu.

Kant fait ici, en terminant, des observations pleines d'intérêt, non sur cette hypocrisie grossière qui, par des démonstrations de piété affectées et feintes, cherche à se procurer des avantages matériels et terrestres, mais sur cette hypocrisie plus subtile par laquelle on tâche de se persuader

<sup>1</sup> Job, XIII, 7-16.

à soi-même que l'on croit à des propositions dont on ne s'est pas rendu compte et pour lesquelles on éprouve peut-être une secrète répugnance.

Celui, dit Kant, qui se persuade qu'il croit, sans s'être assuré auparavant s'il croit véritablement, se rend coupable du mensonge le plus absurde, puisqu'il tend à tromper celui qui *sonde les cœurs*, et le plus criminel, puisqu'il trouble la source de toutes les résolutions vertueuses, la vérité des sentiments..... D'où vient, se demande notre philosophe, qu'un caractère franc et sincère, ennemi de toute feinte et de toute fausseté, nous élève l'âme et nous inspire tant de respect, bien que la droiture et la simplicité n'aient rien de grand et ne semblent pas exiger de laborieux efforts? Ne serait-ce pas précisément parce que la sincérité est la qualité la moins naturelle au cœur humain<sup>1</sup>. »

Kant n'est pas éloigné de penser que l'esprit de fausseté et d'imposture est un des vices originels de la nature de l'homme. Lui, cependant, il l'avait en horreur : il était non-seulement incapable de mensonge, mais la moindre dissimulation répugnait à son âme élevée et candide, et c'est là ce qui donne plus de prix encore à sa philosophie. S'il y a eu de prétendus philosophes qui, pour plaire à l'esprit de leur temps ou de leur société, ont professé une incrédulité qui n'était point dans leur cœur, il est arrivé plus souvent que des esprits distingués n'ont point dit toute leur pensée, ou même ont cru devoir adhérer ostensiblement à des opinions qui n'étaient pas les leurs, et qu'ils condamnaient en secret. Or, c'est là ce que Kant a hautement blâmé en toutes les occasions. On peut avoir le droit de se taire, de retenir les vérités qui dans les circonstances peuvent paraître plus nuisibles qu'utiles; mais il ne peut jamais être un devoir, il n'est jamais permis, il n'est jamais utile de mentir à sa

<sup>1</sup> L. c., p. 403-408.



conscience, de trahir la vérité telle qu'on la conçoit, pour appuyer les doctrines même les plus respectables et les plus salutaires en apparence. Si l'autorité des grands penseurs est quelque chose, si la véracité la plus scrupuleuse ajoute plus de poids à cette autorité, le suffrage de Kant doit être d'une haute importance. Or, malgré tout ce qu'il y a de négatif dans sa critique, au milieu de toutes les ruines qu'il a semées autour de lui, demeurent intactes toutes les croyances chères au cœur humain et nécessaires à la société. S'il leur ôte l'appui d'une philosophie plus subtile que solide, c'est pour les replacer sur un fondement inébranlable, sur la conscience de l'honnête homme, sur la loi morale, dont la certitude immédiate et absolue est, selon lui, la garantie la plus sûre de l'existence d'un Dieu juste et bon, et de la vérité d'une vie future.

## SECONDE SECTION.

## LA PHILOSOPHIE PRATIQUE.

## INTRODUCTION.

Dans ses derniers résultats, la philosophie théorique de Kant semble toute sceptique quant aux questions réelles et essentielles. Un petit nombre de propositions concernant les lois du mouvement, et qui encore n'acquièrent une véritable valeur que par l'expérience, les *idées* de l'absolu réduites à servir uniquement d'hypothèses rationnelles et de principes de méthode à la science expérimentale : voilà au fond tout ce que la *critique* a laissé subsister de l'ancienne métaphysique, cette reine des sciences, déchue maintenant de son rang souverain, et réduite à une simple magistrature, trop souvent impuissante, de surveillance et de censure. Tandis qu'autrefois elle décidait souverainement des plus hautes questions, et fournissait les principes de tout savoir, elle n'est plus aux yeux de la *critique* que la science des limites de la raison. La psychologie, la cosmologie, la théologie rationnelle d'autre fois, sont ruinées par leur base, et tout ce que la critique a laissé subsister de positif, ne concerne que la nature de la connaissance et l'activité du sujet pensant.

Cependant, vue de plus près, cette même critique qui semble uniquement occupée à démolir l'antique édifice de la métaphysique, pose en même temps les fondements d'une métaphysique nouvelle, d'une nouvelle science de l'esprit, plus positive que l'ancienne, d'une philosophie de la nature plus hardie, d'une théologie plus ferme et plus assurée.

En effet, tout en ne s'occupant en apparence que des principes de la connaissance, en montrant ce qu'il y a de



spontané et de primitif dans ces principes, la *critique* établit par là même la souveraineté de l'esprit sur la matière, et fait des lois de l'intelligence les lois des phénomènes de la nature. Elle affirme ainsi de la puissance de l'esprit autant qu'aucune philosophie moderne, et ces affirmations elle les établit d'une manière plus profonde et plus irréfragable. Les formes générales de l'expérience sont celles de la sensibilité et de l'entendement humain. Les objets, loin d'impressionner à leur gré les sens, et de déterminer l'intelligence, ne sont perçus que selon les formes et les lois de notre nature intelligente; de telle sorte qu'il faudra ou rejeter toute l'expérience comme une illusion, comme un rêve de l'imagination, comme un produit purement subjectif, comme n'exprimant qu'un simple rapport des choses à l'homme; ou bien il faudra reconnaître la raison, telle qu'elle s'exerce selon les lois de la sensibilité et de l'entendement, selon ses propres lois, pour la conscience virtuelle des lois de l'univers.

On ne peut prendre le premier parti sans faire violence au sens intime, et sans se perdre dans un chaos d'incertitude et d'absurdité, et l'on ne peut se décider pour le second, sans admettre la souveraineté de la raison et une harmonie pré-établie entre elle et la raison même des choses.

Tout n'est pas ruine et négation dans la *critique de la raison pure* : la raison, tout en renonçant à de vaines prétentions, s'est du moins sauvée elle-même; ce qu'elle a perdu en étendue, elle l'a gagné en force et en dignité. Loin de recevoir des lois de la nature, c'est elle qui lui impose les siennes, et la nature, telle qu'elle se montre dans l'expérience, n'est au fond que l'entendement réalisé.

Si jusqu'ici les *idées* de la raison, *idées* qu'elle produit nécessairement, demeurent problématiques, elles ont du moins pour elles cette nécessité subjective, et une philosophie qui, comme celle de Kant, accorde à la raison une autorité souveraine, quoique limitée, est bien près de recon-

naître la réalité des conceptions qui naissent en elle inévitablement de son exercice légitime.

D'ailleurs la philosophie de Kant n'a point renversé les *idées* de Dieu et de la substantialité impérissable de l'âme de leurs anciens fondements, pour les laisser par terre : elle va les replacer sur une base nouvelle et plus solide, sur la conscience morale. Dans la philosophie pratique, l'homme sera reconnu pour libre, parce qu'il est soumis à la loi morale, pour immortel, parce qu'il est un être moral et libre, et l'existence de Dieu sera posée comme la raison d'être nécessaire de la loi morale. Le fait incontestable de l'obligation morale, que nulle philosophie n'a sérieusement mise en doute, que tous les penseurs respectent et reconnaissent pratiquement, et qui résiste à toutes les aberrations de la pensée spéculative, la loi morale qui est en nous, et qui s'impose avec le caractère de la nécessité et avec l'évidence de la clarté du jour, sera le roc inébranlable sur lequel Kant fera reposer sa foi en Dieu et son espérance d'une vie future. C'est par là que la philosophie pratique, outre l'intérêt qui lui est propre, acquiert une plus haute importance. La certitude en rejaillira sur la philosophie théorique, et les grandes vérités que celle-ci a dû laisser à l'état de problèmes, recevront d'elle une pleine et entière confirmation.

Kant a consacré quatre ouvrages à la philosophie pratique. Le premier, intitulé *Fondements de la métaphysique des mœurs*, peut être considéré comme une introduction destinée à faire comprendre la nécessité d'une philosophie morale. Le second, sous le titre de *Critique de la raison pratique*, recherche l'origine des idées morales, et expose les principes *a priori* de cette philosophie. Le troisième, la *Métaphysique des mœurs*, en présente le système. Le quatrième enfin est celui qui est intitulé : *De la religion dans les limites de la simple raison*.

Nous allons faire l'analyse de ces quatre ouvrages.



## CHAPITRE PREMIER.

FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS<sup>1</sup>.

Il y a une métaphysique des mœurs, comme il y a une métaphysique de la nature; son objet est la morale pure, la morale rationnelle, toute fondée sur des principes *à priori*.

Tout le monde convient qu'une loi morale, pour être absolument obligatoire, doit être d'une nécessité absolue; que, par exemple, ce commandement *tu ne mentiras point*, ne s'adresse pas seulement aux hommes, mais à tous les êtres doués de raison. Il en est de même des autres préceptes moraux. Il s'ensuit que ces lois ne sont point tirées de l'expérience, mais se fondent sur la raison pure, bien que l'expérience des choses humaines soit nécessaire pour nous en donner la conscience, et pour nous les faire pratiquer avec discernement<sup>2</sup>.

La métaphysique des mœurs n'est pas seulement utile dans l'intérêt de la science; elle l'est encore dans celui de la moralité, qui sera d'autant plus assurée que la conscience de son principe sera plus nette et plus vive.

Cette métaphysique des mœurs est à la morale ce que la philosophie transcendantale est à la philosophie tout entière. Tandis que la philosophie transcendantale expose quels sont les actes, les conditions et les règles de la *pensée pure*, la métaphysique des mœurs a pour objet d'examiner l'*idée* et les conditions d'une *volonté pure*, d'une volonté qui se détermine uniquement d'après des principes *à priori*. En attendant que, dans un ouvrage plus étendu, il se livre à une critique plus approfondie de la raison pratique, et qu'il exécute sur

<sup>1</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dans le tome VIII des Œuvres complètes.

<sup>2</sup> Voir la préface de l'ouvrage ci-dessus, p. 4-6.

un plus vaste plan cette métaphysique des mœurs, Kant se contentera, quant à présent, d'en poser les fondements. L'objet spécial de ce premier ouvrage sera la recherche d'un principe suprême de la moralité, recherche qui peut fort bien se faire séparément, et qui offre à elle seule un puissant intérêt<sup>1</sup>.

Le traité que nous analysons est divisé en trois parties, qui portent les titres suivants : 1° Passage de la connaissance morale vulgaire à la morale philosophique; — 2° passage de la philosophie morale ordinaire à la métaphysique des mœurs; — 3° passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique pure.

I. *Passage de la morale vulgaire à la morale philosophique*<sup>2</sup>.

Il n'y a dans le monde rien qui soit généralement regardé comme bon absolument, si ce n'est une volonté portée au bien; tous les dons de la nature ou de la fortune ne sont désirables et ne paraissent dignes d'envie qu'autant qu'ils sont couronnés par cette qualité suprême.

Une volonté qui se détermine au bien par le seul amour du bien, Kant la compare à un joyau précieux par lui-même, et dont l'enchâssure peut relever l'éclat et faciliter l'usage sans ajouter à son prix.

Tel est le sentiment universel; mais il y a dans cette appréciation de la volonté quelque chose de si étrange, qu'il est permis de soupçonner là quelque illusion ou quelque méprise. Il faut en examiner la vérité et voir si elle est fondée dans la raison.

On doit supposer que dans un être organique, il n'y a point de disposition sans but, et que les moyens employés pour arriver à ce but, sont les meilleurs possibles. Or, si

<sup>1</sup> Là-même, p. 6-9.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 11-27.



dans un être doué de raison et de volonté, la conservation et le bien-être étaient la véritable fin de la nature, celle-ci aurait bien mal pris ses mesures en se reposant de ce soin sur les lumières de la raison ; et elle aurait beaucoup mieux fait de s'en rapporter à l'instinct, en ne laissant à l'intelligence d'autre office que de comprendre et d'admirer la sagesse et la bonté de la Providence. Mais puisqu'il n'en est point ainsi, puisque, comme l'histoire l'atteste, la félicité des hommes n'est pas en raison directe du développement de l'esprit, on en peut conclure que le bien-être n'est pas l'unique but de leur existence, qu'ils sont appelés à une plus haute destinée, et que c'est pour les y conduire, pour les en rendre dignes, que leur a été départie la raison, comme intelligence et comme faculté pratique.

En effet, la raison étant insuffisante pour diriger sûrement la volonté quant à la satisfaction de tous nos besoins, et cette raison prétendant néanmoins commander souverainement à la volonté, on en doit conclure qu'elle est destinée à lui imprimer une direction bonne en soi, et que cette direction de la volonté est elle-même le but, et non un moyen. Une volonté obéissant à la voix de la raison uniquement pour lui obéir, n'est pas le seul bien, mais le bien suprême et la condition de toute félicité.

Pour déterminer ce que c'est qu'une volonté bonne en soi, et ce que le sens commun lui-même entend par là, il nous suffira d'analyser la notion du devoir, dans laquelle celle d'une volonté bonne se trouve renfermée, mais rapportée à une situation donnée.

Tout ce qui est un devoir, et tout ce qui est conforme au devoir, ne se fait pas par devoir. Une action peut être un devoir, mais on y est porté en même temps par l'inclination ou par l'intérêt. C'est un devoir, par exemple, de se conserver, et l'instinct nous y porte ; aussi, pour l'ordinaire, ce qu'on fait pour remplir cette obligation, n'a aucune valeur morale.

Mais un homme qui supporte la vie, alors qu'elle lui pèse et lui paraît un supplice, et qui la supporte parce qu'ainsi le veut la raison, fait une chose vertueuse.

Se montrer bienfaisant parce que le cœur nous y porte, et que nous sommes heureux du bonheur d'autrui, c'est mériter de la reconnaissance, de l'amour, des éloges, mais non des respects, parce que l'estime ne s'accorde qu'au mérite, et que le mérite suppose que l'on n'a agi que pour remplir un devoir. L'homme le plus bienfaisant avec le moins de sensibilité et de sympathie, serait le plus vertueux. De là, la haute moralité de l'oubli des injures et de la générosité exercée envers un ennemi.

La moralité d'une action est donc d'abord en raison inverse des inclinations naturelles et de l'intérêt. En second lieu elle ne se mesure pas d'après le but ou l'effet des actions, mais bien d'après la maxime selon laquelle on s'y détermine, ou d'après le *principe de la volonté*. De là résulte cette proposition : *Le devoir est la nécessité d'une action par respect pour la loi qui est en nous.*

Mais quelle est cette loi dont la seule conscience, sans égard pour l'effet qui peut résulter de son observation, doit déterminer la volonté, pour que celle-ci mérite d'être qualifiée de bonne ? Après avoir privé la volonté de tous les motifs tirés soit de nos besoins et de nos inclinations, soit des conséquences de nos actions, il ne reste plus pour tout principe de détermination que la légalité de ces actions en général, ce qu'on peut formuler ainsi : *Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir en même temps que la maxime qui me guide, devienne loi universelle.* C'est donc la seule légalité, abstraction faite de toute loi particulière, qui est le principe d'une volonté bonne en soi, et il doit en être ainsi, si le devoir n'est point une chimère : c'est aussi d'après ce principe que le sens commun a toujours jugé les actions morales.



Soit, par exemple, posée la question : M'est-il permis, pour me tirer d'embarras, de prendre un engagement, avec l'intention de ne pas tenir parole? Il ne s'agit pas de savoir si cela est utile ou non, mais si cela est licite et moral. Pour répondre à cette question d'une manière sûre et prompte, je n'ai qu'à me demander si je consentirais à ce que la maxime selon laquelle j'agis ainsi, devint maxime universelle. Il suffit de se poser ainsi la question pour comprendre aussitôt qu'on ne peut désirer que le mensonge devienne loi commune, parce que dans ce cas il n'y aurait plus de promesse ou de contrat possible, et que la maxime selon laquelle je me dispenserais par intérêt de toute loyauté, si elle était érigée en loi, se détruirait elle-même.

Il ne faut donc pas une si grande pénétration d'esprit pour savoir ce qui est moral. Sans me préoccuper des conséquences matérielles de mes actions, sans connaître même le cours ordinaire des choses, je n'ai qu'à m'assurer si la maxime de ma conduite peut devenir le principe d'une législation universelle. Sa loi, la raison me commande de la respecter pour elle-même.

J'ignore encore sur quoi ce respect est fondé; c'est à la philosophie à en rechercher les raisons; mais je comprends dès à présent que ce respect de la loi est, même selon le sens commun, le fondement de toute moralité et la condition d'une volonté bonne en soi.

Tel est le principe de la connaissance morale vulgaire, principe qui est présent dans toutes les consciences, et auquel il suffit de rendre attentifs les esprits les moins cultivés pour leur apprendre ce qui est bon et honnête. Il ne faut pas de science pour cela. Chose admirable! tandis que la raison théorique, lorsqu'elle se permet de s'écarter de l'expérience et de juger de ce qui ne tombe pas sous les sens, s'engage dans un chaos d'incertitudes et de contradictions, la raison morale ne juge bien qu'autant qu'elle s'élève au-

dessus de tous les motifs tirés du monde sensible. Le sens commun peut même paraître plus sûr pour apprécier la moralité que l'esprit philosophique, qui, à force de subtilité, risque de s'égarer du droit chemin.

On pourrait conclure de là qu'il vaudrait mieux s'en rapporter, en matière de morale, à la simple conscience, et de ne laisser à la philosophie d'autre soin que de réduire en système les décisions du bon sens. Malheureusement il y a dans l'homme des besoins et des penchants, qui forment ensemble une puissance souvent opposée à la loi morale, et dont la conscience, pour satisfaire à celle-ci, commande le sacrifice. De là une lutte intérieure; de là une dialectique naturelle, qui, par de subtils raisonnements, s'efforce de concilier ensemble la loi et les penchants, de faire déchoir la première de sa rigueur et de sa pureté, d'élever même des doutes contre sa souveraineté; de là enfin la nécessité de la philosophie morale, pour assurer les principes, en remontant jusqu'à leur source, et aussi pour examiner et réduire à leur juste valeur les maximes contraires ou rivales.

Ainsi, avec quelque clarté que la loi morale se manifeste à toutes les consciences, une critique de la raison pratique est indispensable, dans l'intérêt de la moralité autant que dans celui de la science de l'homme et de la philosophie théorique elle-même.

Il y a trois choses à distinguer dans cette première partie du traité que nous analysons; savoir : 1° qu'il y a une morale naturelle, une morale de sens commun, selon laquelle un cœur pur, une volonté toute dirigée vers le bien, a seule un prix en soi, en même temps qu'elle est la condition suprême de toute félicité; 2° que le premier principe de cette morale est le respect de la loi, comme telle, et que cette loi se reconnaît à sa nécessité et à son universalité rationnelles;



3° enfin qu'une philosophie morale est nécessaire dans l'intérêt même de l'autorité de la loi morale.

Quant au premier point, il est difficile de ne pas admettre, avec Kant, qu'il y a une morale naturelle, et qu'il est facile de faire comprendre à des esprits quelque peu cultivés ce qui est bon, ce qui est juste. On peut seulement lui reprocher de ne pas avoir assez insisté sur ce fait, de ne l'avoir pas suffisamment établi.

Pour établir l'existence d'une loi naturelle, de cette loi primitive si magnifiquement proclamée par Cicéron<sup>1</sup>, et reconnue par saint Paul, il ne suffit pas de s'adresser à la conscience des peuples plus ou moins civilisés, placés depuis longtemps sous l'influence des institutions religieuses et sociales; il faut montrer les tribus les plus sauvages même reconnaissant une loi intérieure, une loi qui les oblige à respecter dans leurs semblables des droits naturels, indépendants de toute convention et que la force ne garantit pas; il faut faire voir qu'en toute condition, pourvu que ni l'extrême misère ni l'extrême corruption ne l'ait dégradé, l'homme reconnaît à ses actions d'autres limites que celles de ses forces, que ces limites il se les pose lui-même, et qu'il ne saurait les franchir sans remords. Puis, revenant aux nations dont la conscience plus développée est plus propre à nous montrer ce que nous sommes naturellement, mais aussi plus suspecte d'avoir subi des influences étrangères, après avoir remarqué qu'elles s'accordent à voir le bien suprême dans l'intégrité de la volonté, dans la pureté des intentions, dans la satisfaction intime, il faut prouver que cette conviction est de celles que nulle autorité soit religieuse, soit politique, ne peut imposer à l'homme, que l'éducation peut développer mais non faire naître, et qui ne peuvent s'expliquer que par une disposition primitive de sa nature raisonnable.

<sup>1</sup> *De Republ.*, l. III, ch. XVII.

Le moment n'est pas venu de discuter la vérité de la formule par laquelle Kant exprime dès à présent le principe souverain de la conscience morale, et qu'il prétend trouver dans la manière même dont le sens commun conçoit une volonté bonne en soi. Cette formule étant celle qui devra résulter de la *Critique de la raison pratique*, nous l'examinerons plus tard. Nous dirons seulement ici que, bien que le respect de la loi morale doive seul déterminer la volonté, pour que nos actions aient une valeur absolue, et bien que le sens commun lui-même dise : *Fais ce que dois, advienne qui pourra*, néanmoins la formule proposée par Kant n'en résulte pas nécessairement, et n'exprime pas, par conséquent, le principe de la morale pratique.

On ne peut qu'adopter pleinement ce qu'il dit de l'importance de la philosophie morale; mais la critique des idées morales n'est pas seulement nécessaire pour établir l'origine rationnelle de leur principe, pour nous en donner une conscience plus nette et plus vive, et pour en maintenir l'autorité contre les erreurs de la spéculation et la fausse dialectique de l'égoïsme : elle l'est encore pour examiner la valeur réelle de tous les préceptes qui constituent la morale publique. La philosophie doit à la fois épurer et compléter la morale ordinaire. Du reste, Kant lui assigne une plus haute mission encore : celle de servir de base à la théologie elle-même, et de fonder la foi philosophique.

## II. *Passage de la philosophie morale ordinaire à la métaphysique des mœurs*<sup>1</sup>.

Si, pour déterminer l'idée du devoir, nous n'avons consulté jusqu'ici que le sens commun, il ne s'ensuit pas que nous ayons emprunté cette idée à l'expérience. Car, à ne considérer que la conduite ordinaire des hommes, il est difficile

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 29-77.



de se persuader qu'ils agissent jamais par le seul amour du bien. Aussi, dans tous les temps, y a-t-il eu des philosophes qui, tout en admettant la justesse de ce principe de la moralité, ont nié que les hommes fussent capables de s'y conformer, et qui n'ont vu jusque dans les actions les plus belles en apparence que les inspirations d'un amour-propre plus ou moins délicat, plus ou moins déguisé.

Il est impossible, en effet, de prouver qu'une action quelconque ait été uniquement inspirée par le seul amour du devoir; et alors même que l'examen le plus scrupuleux de notre conscience ne nous fait rien découvrir d'impur dans les motifs de nos déterminations, nous ne pouvons pas en conclure avec une entière certitude que l'amour-propre n'y ait eu secrètement sa part.

Mais pour n'être pas fondé sur l'expérience, le principe de toute moralité n'en est que plus assuré, et alors même qu'il serait prouvé, par exemple, qu'il n'y a jamais eu d'homme parfaitement loyal par pure loyauté, la loyauté n'en serait pas moins un devoir sacré.

C'est précisément parce que la loi morale est *à priori*, et que la raison nous l'impose par cela seul qu'elle est la raison, que l'autorité de cette loi est au-dessus de toute discussion. La raison se forme par elle-même un idéal de perfection morale, qui, loin d'emprunter aucun de ses caractères aux exemples des hommes, sert de règle pour toutes nos appréciations de leurs vices ou de leurs vertus. Il n'y a point d'imitation en fait de moralité, et il n'y a d'autre modèle que l'idée qui est en nous antérieurement à toute expérience; les exemples peuvent seulement servir d'encouragement, en nous montrant qu'il n'est point au-dessus des forces humaines de se conformer à la loi.

Ainsi qu'il y a une logique pure, qui sert de fondement à la logique appliquée, de même il doit y avoir une morale pure, une morale toute rationnelle, base nécessaire de la

morale appliquée, une métaphysique des mœurs, qui fait abstraction de la nature humaine, et qui se compose uniquement de principes applicables à toute nature raisonnable. Une telle métaphysique des mœurs, indépendante de toute anthropologie, de toute théologie et de toute physique, est indispensable, non pas seulement dans l'intérêt de la science, mais encore du point de vue pratique, parce que l'idée pure du devoir est en réalité infiniment plus puissante sur le cœur humain que tous les motifs tirés des sentiments naturels, et que la moralité est beaucoup plus assurée sous son empire que lorsqu'aux principes rationnels se mêlent des motifs qui n'ont pas nécessairement le bien pour objet.

Toutes les notions morales sont donc dans la raison *à priori*, et cette pureté de leur origine les rend seules propres à servir de principes pratiques. Plus on les mêle d'éléments empiriques, plus ils perdent de leur puissance; il importe de les déduire de la raison seule, abstraction faite de la nature particulière de l'homme, et de présenter avant tout la morale comme philosophie pure, comme métaphysique. Or, pour s'élever graduellement, non pas seulement de la connaissance morale vulgaire à la connaissance philosophique, mais d'une philosophie populaire, qui se borne à raisonner et à généraliser l'expérience, jusqu'à la métaphysique des mœurs, il faut suivre la raison pratique depuis les règles générales selon lesquelles elle se détermine jusqu'au moment où vient à naître en elle l'idée du devoir absolu.

Toute chose dans la nature agit d'après des lois nécessaires. Un être doué de raison seul a de la volonté, ou la faculté de se déterminer à l'action par la conscience de ses lois, c'est-à-dire par des principes; et comme, pour conformer ses actions à des lois, il faut de la raison, il s'ensuit que la volonté n'est autre chose que raison pratique. Or, lorsque dans un être la raison détermine inévitablement la volonté, ses actions nécessaires objectivement, le sont encore



subjectivement, et la volonté est alors la faculté de ne choisir que ce que la raison, comme telle, reconnaît pour pratiquement nécessaire ou pour bon. Mais lorsque la raison ne détermine pas à elle seule et nécessairement la volonté, qu'elle est soumise en outre à des influences subjectives, et l'homme est dans ce cas, alors les actions, toutes nécessaires qu'elles sont objectivement, sont subjectivement contingentes, et la détermination de la volonté, conforme à la raison, a le caractère de la *nécessitation* ou de l'obligation (*Næthigung*) : elle est obligatoire, mais non nécessaire.

La conscience d'un principe objectif, d'un principe de la raison pratique, emporte celle d'un *commandement*, et la formule d'un commandement est ce que Kant appelle un *impératif*.

Les *impératifs* expriment le rapport des lois objectives de la raison à une volonté qui, à cause de sa nature subjective, n'en est pas déterminée nécessairement.

Il y a cette différence entre le *bon* et l'*agréable* que le premier est ce qui détermine la volonté d'une manière objective, c'est-à-dire par des motifs uniquement fondés sur la raison, tandis que le second ne détermine la volonté que par des motifs tirés du sujet et fondés sur sa manière particulière d'être et de sentir.

Une volonté parfaitement bonne, toute soumise qu'elle serait aux lois de la raison, ne pourrait pas être considérée comme *obligée* de s'y conformer, puisqu'elle ne pourrait agir autrement. Voilà pourquoi il n'y a point de commandements ou d'*impératifs* pour une volonté sainte. On ne peut pas dire qu'elle *doit* faire ce qui est bien, puisqu'elle le veut nécessairement. Les impératifs ne s'adressent donc qu'à des êtres raisonnables, mais imparfaits.

Tous les impératifs sont ou *hypothétiques* ou *catégoriques*. Ceux-là commandent une action, comme moyen nécessaire pour arriver à un but qu'on veut atteindre. L'impératif caté-

gorique est celui qui représente une action comme objectivement nécessaire en soi et pour soi.

Il y a une fin commune à laquelle tendent tous les êtres raisonnables et sensibles : c'est la *félicité*. Le choix habile des moyens pour y arriver est la *prudence* proprement dite, et ce que cette prudence nous commande est un impératif *hypothétique*. Au contraire, l'impératif de la moralité est *catégorique*, en ce qu'il commande une action ou une certaine conduite pour elle-même. Il ne porte point sur la matière et les conséquences de l'action, mais sur sa forme et son principe, et l'action qu'il commande est bonne par le principe d'où elle découle, et indépendamment de son succès ou de ses effets.

Les diverses espèces d'impératifs qui sollicitent la volonté, se distinguent clairement par le degré d'obligation ou de force avec lequel ils s'imposent. Il y a des impératifs *techniques*, simples règles d'habileté et d'exécution, des impératifs *pragmatiques*, conseils de prudence, et des impératifs *moraux*, lois de moralité, qui sont les commandements par excellence, et qui ont seuls le caractère de l'obligation absolue.

Nulle difficulté pour expliquer les impératifs techniques. *Qui veut la fin veut les moyens* : c'est là une proposition analytique, puisque, dans la détermination du but, est implicitement renfermée celle des moyens. Quant à ces moyens eux-mêmes, on ne peut les connaître que par des propositions synthétiques.

Pour ce qui est des impératifs de prudence, si l'idée de la félicité était bien déterminée, ils seraient tout à fait de même nature que les impératifs techniques. Malheureusement cette idée est si vague que, bien que tous soient d'accord pour désirer le bonheur, personne ne peut dire au juste ce qu'il veut. C'est que tous les éléments de cette notion sont empruntés à l'expérience, et que néanmoins elle doit représenter



un tout absolu, un *maximum* de bien-être actuel et futur. L'homme le plus intelligent et le plus puissant même ne sait bien ce qu'il doit désirer. Recherchera-t-il la richesse? Que de soucis, que d'envie il se prépare! Recherchera-t-il la science? Ce ne sera peut-être qu'ajouter à ses désirs et à ses besoins, et lui faire voir plus de maux dans le monde. Aspirera-t-il à une longue vie? Qui lui garantit que ce ne sera pas une plus longue misère? Il en est ainsi de tous les autres moyens de félicité. Il est donc impossible d'agir d'après des principes sûrs, en poursuivant le bonheur. Il n'y a point de préceptes à cet égard, mais de simples conseils, des règles plus ou moins certaines, parce que la félicité n'est point un idéal de la raison, mais un idéal de l'imagination.

Il est plus difficile d'expliquer l'impératif de la moralité, précisément parce qu'il est catégorique. On ne peut l'expliquer par des exemples. On ne peut pas dire : Voici une volonté qui est uniquement déterminée par la loi; donc l'impératif catégorique existe; car il n'est jamais possible de décider si une action quelconque a été entièrement désintéressée. Il faut donc voir comment il est possible *a priori*.

Voyons auparavant quelle est la formule générale, le premier principe de toute morale, que l'on peut déduire de la seule notion d'*impératif catégorique*.

Pour connaître le contenu d'un commandement hypothétique, il faut que la condition en soit donnée. Au contraire, il suffit du seul concept d'un impératif catégorique pour déterminer quel sera le contenu général de tous les commandements de la morale. En effet, outre la loi, l'impératif catégorique ne renferme que la nécessité pour la maxime qui préside à nos actions, d'être conforme à cette loi, et comme la loi est absolue et indépendante de toute condition, il s'ensuit que tout impératif catégorique contient l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime doit être conforme. La formule générale de tous les impératifs catégoriques sera

donc celle-ci : *N'agis jamais que d'après une maxime de laquelle tu puisses vouloir qu'elle devienne loi universelle; ou encore : Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*<sup>1</sup>.

Si maintenant tous les devoirs peuvent être déduits de cet impératif général, comme de leur principe, sans examiner encore la réalité de l'idée du devoir, nous pourrions au moins déjà définir cette idée.

On divise ordinairement les devoirs en devoirs *parfaits* ou *étroits*, et devoirs *imparfaits* ou moins rigoureux. Cette différence, Kant l'explique ainsi : Il y a des actions dont non-seulement on ne peut pas vouloir que la maxime devienne loi universelle, mais dont il est même impossible de concevoir le principe comme une pareille loi. Il en est d'autres dont le motif pourrait bien être érigé en loi, mais sans qu'il nous soit possible de le désirer. C'est ainsi qu'il serait impossible, sans qu'il y eût contradiction, de concevoir comme loi le suicide par égoïsme, ou la violation de la foi promise, tandis que l'on concevrait fort bien que l'inaction au milieu d'une nature prodigue de ses dons, ou l'indifférence à l'égard de ceux qui souffrent fût érigée en loi universelle; mais certes il n'est personne qui pût le désirer. Il suit de là que supporter la vie alors qu'elle est un fardeau et garder la foi promise, ce sont des devoirs étroits, tandis que prendre de la peine, cultiver ses talents alors même qu'on nage dans l'abondance, et secourir les malheureux, ce sont des devoirs d'obligation moins rigoureuse. On peut ajouter qu'il est plus criminel de violer les premiers, et qu'il y a plus de mérite à remplir les seconds.

Tous les hommes reconnaissent la légitimité de l'impératif

<sup>1</sup> *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. — Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*, p. 47.



catégorique, même en lui désobéissant. En transgressant un précepte de morale, on est loin de vouloir que la maxime à laquelle on cède momentanément, devienne loi universelle; nous désirons au contraire que la maxime opposée demeure la règle; nous nous permettons seulement d'y déroger au profit de nos passions. Il n'y a pas, lorsque nous agissons ainsi, contradiction dans notre esprit, mais il y a résistance de nos penchants à la suprématie de la raison.

Ainsi donc, si l'idée de devoir a de la réalité, le devoir ne peut être exprimé que d'une manière absolue; et le principe général est donné dans le concept même de l'impératif catégorique. Mais il faut encore prouver *a priori* qu'il existe réellement en nous un tel principe, une loi pratique, qui est obligatoire par elle-même et d'une manière absolue.

Pour réussir dans cette recherche, ayant pour objet de constater la réalité de cette loi morale absolue, il importe beaucoup de ne pas vouloir déduire cette réalité de la nature distinctive de l'espèce humaine. Pour que le devoir ait le caractère de la nécessité absolue, il faut qu'il soit obligatoire pour tous les êtres doués de raison, et pour l'homme seulement en tant qu'il est du nombre. Toutes les règles de conduite qui ont leur principe dans les dispositions particulières de la nature humaine, ne sont que des maximes subjectives.

En posant ainsi la question, et l'on ne saurait la poser autrement sans danger, on ne peut se dissimuler, dit Kant, que l'on assigne à la philosophie morale une tâche bien difficile. Elle ne doit placer son point d'appui ni dans le ciel, ni sur la terre, et pourtant il faut qu'elle s'établisse sur une base solide.

La question est de savoir si c'est une loi nécessaire pour tous les êtres raisonnables, de se déterminer à l'action d'après des maximes telles qu'ils puissent vouloir qu'elles deviennent des lois universelles. S'il est une pareille loi, il faut qu'elle

résulte de l'idée même de la volonté d'un être raisonnable en général.

On conçoit la volonté comme la faculté de se déterminer soi-même selon la conscience de certaines lois<sup>1</sup>, et une pareille faculté ne peut exister que dans des êtres doués de raison. Or, ce qui sert ainsi de principe objectif à la volonté se déterminant elle-même, est le but ou la fin, et cette fin, en tant qu'elle est donnée par la seule raison, doit être la même pour tous les êtres raisonnables.

Kant distingue entre le principe subjectif de l'appétition, qu'il appelle le *mobile* ou le *ressort* (*die Triebfeder*), et le principe objectif de la volonté, qu'il appelle *motif* ou raison déterminante (*Beweggrund*): de là la différence entre les *fins subjectives* auxquelles nous poussent les dispositions de notre nature, et les *fins objectives*, qui sont communes à tous les êtres doués de raison.

Les principes pratiques sont *formels*, lorsqu'on y fait abstraction de toutes les fins subjectives; ils sont *matériels*, lorsqu'ils se fondent sur de pareilles fins, ou sur des mobiles qui sont dans la nature du sujet. Les fins qu'un être raisonnable se propose arbitrairement, les fins matérielles, sont toujours *relatives*, c'est-à-dire n'ont de valeur que par leur rapport au sujet, et par conséquent ne peuvent motiver des lois universelles et nécessaires. Mais s'il y avait un être dont l'existence eût en soi une valeur absolue, et qui comme *but en soi* (*als Zweck an sich*) pût fournir le principe de lois déterminées, ce serait dans cet être, et en lui seul, que se trouverait la raison de la possibilité d'un impératif catégorique, ou d'une loi pratique.

Or, dit Kant, l'homme, ainsi que tout être raisonnable, existe comme *fin en soi*, et non pas seulement comme un moyen dont puisse se servir à son gré telle ou telle volonté.

<sup>1</sup> Ein Vermögen der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen, p. 55.



Les objets de nos désirs n'ont qu'une valeur relative, et les inclinations qui nous y portent, ont si peu une valeur absolue, que tout être raisonnable doit souhaiter d'en être affranchi.

Les êtres dont l'existence dépend de la nature et qui sont dépourvus de raison, n'ont qu'une valeur relative, et sont des *choses (res)*, tandis que les êtres raisonnables sont des *personnes*.

Si donc il y a une loi morale absolue, un impératif catégorique pour l'homme, ce ne peut être que celui qui constitue un principe objectif de la volonté, au moyen du concept de ce qui est nécessairement *sa propre fin* ou un *but en soi*. Le fondement de ce principe est : la nature raisonnable existe comme fin d'elle-même. C'est ainsi, en effet, que l'homme se conçoit; et comme tout autre être raisonnable ne peut se concevoir autrement, il s'ensuit que ce principe est tout à la fois subjectif ou humain, et objectif ou universel, et par là même la base de toutes les lois de la volonté. L'impératif moral peut donc encore se formuler ainsi : *Agis de manière à ne jamais employer l'humanité, soit en ta propre personne, soit en celle des autres, comme un simple moyen, mais à la respecter toujours comme fin en soi*<sup>1</sup>.

Ainsi, par exemple, le suicide est un crime, parce qu'il ne m'est point permis de disposer de l'homme en moi, comme d'un moyen de me délivrer des maux dont je souffre. Des promesses trompeuses, faites pour amener un autre à mes fins, sont immorales, parce que, en les faisant, j'use de sa personne comme d'un moyen. Quant au devoir de cultiver son esprit, il résulte du même principe; car on ne doit pas seulement respecter l'humanité en soi, en se conservant, on doit encore, autant que possible, concourir à sa fin, à son développement, à son perfectionnement. Il en est de même

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 57.

de l'obligation de contribuer à la félicité de ses semblables.

Deux choses sont donc nécessaires pour fonder la législation pratique, l'une objective, l'autre subjective, savoir : la règle ou la forme de l'universalité, et la fin. Or, le sujet de toutes les fins, c'est l'être raisonnable lui-même, comme but en soi : de là résulte le troisième principe de la volonté, comme condition de sa conformité avec la raison pratique, principe qui peut s'exprimer ainsi : *La volonté de tout être raisonnable est une volonté universellement législatrice*<sup>1</sup>. La volonté est soumise à la loi, non comme à une loi étrangère, mais comme à une loi qui est la sienne.

Cette nouvelle formule du principe suprême fait voir, avec plus d'évidence encore, qu'un désintéressement absolu est le caractère qui distingue essentiellement l'impératif catégorique de l'impératif hypothétique, ou la volonté déterminée par le seul sentiment du devoir, de la volonté déterminée par tout autre motif<sup>2</sup>.

Jusqu'ici Kant n'a pas démontré la réalité de son premier principe formulé de trois manières; il a seulement montré que ce principe est indispensable pour expliquer l'impératif catégorique, ou la notion du devoir pur et absolu, en supposant la réalité de cette notion, qui est, avec plus ou moins de clarté, dans toutes les consciences. C'est pour ne s'y être pas pris ainsi que, selon lui, les philosophes jusqu'à lui n'avaient pas réussi à trouver un premier principe suffisant. On voyait l'homme soumis à la loi morale, et l'on ne voyait pas qu'au fond il ne relevait que de sa propre législation, législation à la fois universelle et humaine. Or, tant qu'on le considérait comme dépendant d'une loi quelconque, mais étrangère, il fallait y ajouter quelque intérêt propre à motiver, à entraîner son obéissance, et il était impossible d'arriver

<sup>1</sup> *Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeingesetzgebenden Willens*, p. 60.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 59-61.



jusqu'à un premier principe, duquel on pût dériver un impératif catégorique, un commandement absolu.

Toute moralité suppose donc ce que Kant appelle l'*autonomie de la volonté*, par opposition à tout autre principe selon lequel l'homme dépendrait d'une autre loi morale que la sienne, ou qui supposerait l'*hétéronomie*.

L'idée selon laquelle tout être raisonnable se considère comme ayant en lui le principe d'une législation universelle, conduit à un autre concept d'une grande fécondité, celui d'un *règne des fins* (*eines Reichs der Zwecke*).

En effet, tous les êtres raisonnables sont soumis à cette loi qui porte qu'ils ne doivent jamais se traiter seulement comme de simples moyens, mais toujours comme *fins en soi*. De là résulte entre eux une liaison systématique par des lois objectives communes, c'est-à-dire, un règne, un système de fins et de moyens, qui n'est à la vérité qu'un idéal, dont la réalité ne peut jamais qu'approcher. Dans cet empire moral, un être raisonnable est un simple membre, un citoyen, lorsque tout en ayant puissance législative, il est lui-même soumis à ses propres lois; ou bien il est souverain, chef suprême, lorsqu'il n'est soumis à la volonté d'aucun autre, lorsqu'il est absolument indépendant, et que son pouvoir égale sa volonté.

La moralité consiste donc dans le rapport d'une action à la législation universelle, telle qu'elle est présente dans tout être raisonnable, et par laquelle seule est possible un *règne des fins*. Si les maximes subjectives ne s'accordent pas naturellement avec le principe objectif des êtres raisonnables, alors la nécessité de régler ses actions sur ce principe, devient obligation pratique ou devoir. Il s'ensuit qu'il n'y a point de devoirs pour le souverain de l'ordre moral, mais seulement pour ses membres<sup>1</sup>. Le devoir ne repose nullement sur des

<sup>1</sup> Il n'y a point de devoir pour Dieu; il veut nécessairement le bien, parce qu'il est tout intelligence. Il y a même des hommes pour lesquels

sentiments, des instincts, des inclinations naturelles, mais seulement sur le rapport des êtres raisonnables les uns avec les autres, rapport selon lequel la volonté de l'un doit toujours pouvoir être regardée comme règle et loi pour tous les autres.

Dans le *règne des fins*, dans l'ordre moral et rationnel, tout a soit un *prix*, soit une *dignité*. Ce qui a un prix peut être remplacé par quelque équivalent; ce qui est au-dessus de toute évaluation a de la dignité. Ce qui se rapporte aux inclinations humaines et satisfait à des besoins de la nature, a un *prix de marché*; ce qui, sans répondre précisément à un besoin, est conforme à un certain goût, a un *prix d'affection*; mais ce qui est la condition à laquelle seule une chose peut être fin en soi, a une valeur intrinsèque, absolue. Or, la moralité est une pareille condition pour les êtres doués de raison. La moralité, et par là même l'humanité, en tant qu'elle en est capable, a une valeur absolue, de la dignité. La force, l'industrie ont un prix matériel; l'esprit, l'imagination, un prix d'affection; mais la fidélité, la bienveillance raisonnée ont une valeur dont ni l'art ni la nature ne peuvent offrir l'équivalent.

Et qu'est-ce donc qui donne cette dignité à la vertu, et l'élève ainsi au-dessus de tous les autres biens? C'est la part à la législation universelle qu'elle confère à l'être raisonnable, et qui le rend propre à être un membre d'un règne possible des fins: c'est l'*autonomie* de la volonté qui est le principe de la dignité de l'homme et de toute nature raisonnable.

Les trois manières dont Kant a exprimé le principe suprême certains devoirs cessent d'avoir ce caractère, parce qu'il leur serait impossible d'y manquer, non par impuissance matérielle, mais par vertu. C'est ainsi que le vicomte d'Orto répondit à Charles IX, qu'il lui était impossible d'exécuter l'ordre qu'il avait reçu de massacrer les protestants de son gouvernement. « Employez nos vies en choses possibles, » lui écrivit-il.



de la moralité, ne sont qu'autant de formules d'une seule et même loi; les deux dernières ne sont destinées qu'à rendre plus sensible le principe rationnel fondamental : Agis toujours d'après une maxime que l'on puisse en même temps concevoir et désirer comme loi universelle.

Nous voici revenus, dit Kant, au point d'où nous sommes partis, savoir à la notion d'une volonté absolument bonne. Une volonté est d'une bonté absolue alors que la maxime selon laquelle elle se détermine, conçue comme loi universelle, n'est pas en contradiction avec elle-même. Il résulte en définitive de tout ce qui précède que l'autonomie de la volonté peut seule servir de principe suprême à la moralité, et que son contraire, ou l'hétéronomie de la volonté, doit être considérée comme la source de tous les principes faux ou insuffisants.

La règle pratique générale que représente le principe de l'autonomie, résulte de la seule analyse de la notion même de la moralité, telle qu'elle est donnée dans la conscience. Pour ce qui est de savoir si cette règle est un impératif pour la volonté de tout être raisonnable, ou en d'autres termes, si elle est réellement obligatoire, c'est là une proposition synthétique *à priori*, qui ne peut se justifier que par la *Critique de la raison pratique*. Ce qui est certain dès à présent, c'est que, s'il y a une véritable moralité, ce ne peut être que sous la condition de l'autonomie de la raison pratique ou de la volonté, et que la négation de ce principe ne peut fonder la moralité.

Or, il y a hétéronomie toutes les fois que l'on croit trouver hors de la volonté, dans la nature de quelqu'un de ses objets, la règle qui doit la déterminer. Alors il n'y a de possibles que des impératifs conditionnels, la raison de ce que je veux étant placée dans l'objet et non en moi, tandis que l'impératif catégorique, seul vraiment moral, me dit que je dois agir de manière à satisfaire à la loi qui est en moi comme être

raisonnable, abstraction faite des objets et de tout intérêt étranger<sup>1</sup>.

Ici Kant passe en revue tous les principes de morale qu'il est possible d'établir du point de vue de l'hétéronomie.

Ces principes sont ou *empiriques* ou *rationnels*.

Ceux-là ayant pour objet la félicité, sont fondés soit sur le sentiment physique, soit sur le sentiment moral; — ceux-ci tendent à la perfection, et s'appuient soit sur l'idéal d'une perfection dont nous devons chercher à approcher, soit sur l'idée de la perfection divine.

Les principes empiriques ne peuvent fonder les lois morales. De pareils principes, reposant sur la nature particulière de l'espèce humaine et sur sa condition actuelle, manquent de ce caractère d'universalité, de cette nécessité absolue qui est indispensable pour rendre ces lois véritablement obligatoires.

Le principe de la félicité personnelle est le plus mauvais, non pas seulement parce qu'il est faux, et qu'il manque son but, puisque au lieu de rendre l'homme bon, il ne tend qu'à le rendre heureux, mais surtout parce qu'il prétend fonder la moralité sur des motifs qui ôtent à la vertu toute sa dignité, et la réduisent à un simple calcul. Ce principe, au fond, n'établit pas entre le vice et la vertu une différence spécifique et réelle, et ne les distingue que par leurs effets, par leur rapport à la félicité.

Le principe fondé sur le sentiment moral, ce sens prétendu du bien et du mal, quelque peu propres que soient les sentiments à servir de règle invariable, est plus favorable à la moralité, parce que du moins il laisse à la vertu sa dignité, sa valeur propre, et n'en méconnaît pas la beauté.

Parmi les principes rationnels de moralité, la notion ontologique de la perfection, — quelque vide, quelque vague

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 66-75.



qu'elle soit, et bien qu'il soit impossible de distinguer nettement par elle la réalité morale de toute autre réalité, et que, au lieu d'expliquer et de déterminer la moralité, elle la suppose, vaut mieux pourtant que l'idée théologique, qui la déduit d'une volonté divine toute parfaite. Elle vaut mieux parce que nous ne connaissons pas objectivement la divine perfection, et que nous la construisons d'après des notions humaines, et surtout d'après l'idée que nous nous faisons de la moralité, et parce que, si nous ne prétions pas à l'idée de Dieu cette moralité de la volonté humaine, qu'il s'agit de déterminer, les attributs qui resteraient ne constitueraient plus qu'un idéal de force et de puissance, sur lequel il serait impossible de fonder un système de morale.

Dans l'un et l'autre cas l'idée de perfection, loin d'expliquer la moralité, et de pouvoir lui servir de principe, la suppose et n'est possible que par elle.

Toutefois, ajoute Kant, s'il fallait choisir entre le principe du sens moral et celui de la perfection en général, je me déciderais pour le second, parce qu'au moins ce dernier rend la moralité indépendante de la sensibilité, et s'adresse à la raison pour la déterminer.

Tous ces principes ont donc cela de commun d'être fondés sur l'hétéronomie de la volonté, et c'est pour cela qu'ils sont faux et stériles. Tout impératif qui n'a point sa source dans la nature même de la volonté, ne saurait commander directement ni catégoriquement; il n'est jamais que conditionnel, et n'a rien de vraiment moral. Dans l'hypothèse de l'hétéronomie, c'est toujours la nature des objets, et non la raison ou la volonté elle-même, qui donne l'impulsion et constitue la loi.

Jusqu'ici Kant a procédé par analyse. Il s'est borné à démontrer, par le seul développement de la notion vulgaire de moralité, que cette notion résulte de celle de l'autonomie de la volonté : il en conclut qu'à moins d'admettre que la

moralité est une chimère, il faut nécessairement reconnaître ce principe qui seul peut la fonder et l'expliquer. La vérité de ce principe n'est pas encore prouvée. Cette démonstration de la réalité de l'impératif catégorique et de l'autonomie de la volonté, condition nécessaire de la moralité, ne peut se faire que par la *critique de la raison pratique*, dont la troisième et dernière partie du présent traité va exposer le plan et les points principaux.

---

Ainsi que dans la première partie de ce traité, l'auteur a cherché un passage de la morale du sens commun à la philosophie morale, il cherche dans la seconde un passage de la réflexion ordinaire à la métaphysique des mœurs; et celle-ci encore, il la regarde comme tout aussi nécessaire sous le rapport pratique même que dans l'intérêt de la science. Non-seulement la morale ne peut être fondée que sur une base toute rationnelle et métaphysique, mais encore l'idée pure du devoir a plus de puissance sur le cœur de l'homme que tout autre motif. Nous discuterons cette dernière proposition à l'occasion de la *critique de la raison pratique*, où elle est à sa véritable place. Nous nous bornons ici à examiner la première.

Pour n'être pas fondé sur l'expérience, bien qu'il se retrouve dans toutes les consciences, le principe de la moralité n'en est, selon Kant, que plus assuré; et c'est précisément parce qu'elle est *à priori* que l'autorité de la morale est au-dessus de toute discussion. Il y a une morale pure, une métaphysique des mœurs, composée de principes applicables à toute nature raisonnable, et indépendante de toute anthropologie, de toute théologie, de toute physique; toutes les notions morales fondamentales sont dans la raison *à priori*, et cette pureté de leur origine seule les rend propres à servir de principes pratiques.



Il y a encore là deux propositions réunies, qu'il importe de distinguer et de considérer séparément. Selon la première il y a une morale pure, une métaphysique des mœurs, des notions morales *à priori*; et selon la seconde, la morale ne peut être fondée que sur ces principes *à priori*; il n'y a pas de moralité absolue, point de commandement catégorique, l'amour du bien pour lui-même n'est pas un devoir, si l'on ne réussit à reconnaître dans la raison pure cette base *à priori*. La première de ces deux propositions est l'objet de la critique de la raison pratique, la seconde seule doit nous occuper dans ces recherches préliminaires.

Le véritable point de la discussion, c'est donc non pas encore de prouver qu'il y a une métaphysique des mœurs, une morale *à priori*, mais qu'elle est nécessaire pour établir la réalité du devoir absolu, l'obligation de faire le bien pour le bien, matière grave, la plus grave qui se puisse agiter, puisque la vertu elle-même est mise en question, non comme fait et comme conviction, comme objet de la foi et du respect, mais comme obligation, comme devoir absolu.

L'idée du devoir absolu suppose un principe de morale *à priori* et tout rationnel, et si l'on ne parvenait à établir un pareil principe, cette idée sublime à laquelle la conscience universelle rend hommage, ne serait qu'une chimère. Tout principe fondé sur l'expérience ou sur toute autre base que la raison même, ôterait, selon Kant, à l'idée du devoir son caractère absolu. C'est ce qui résulte de la seule analyse de cette idée.

Dans le développement de cette pensée on peut distinguer trois choses, savoir : 1° L'analyse que fait Kant de l'idée du devoir ou de la moralité; 2° le principe qu'il établit, ou la formule générale qui, selon lui, résulte de cette analyse, et que la critique de la raison pratique devra constater; enfin 3° sa critique des principes suprêmes de morale autres que le sien. Il est difficile de n'être pas de son avis sur tous ces

points, à l'exception toutefois de la manière dont il a formulé son principe général, et de ce qu'il dit du sentiment moral.

Il est évident que l'impératif catégorique, si l'on veut bien admettre cette expression, ne peut se fonder que sur la raison morale de l'homme; que si un pareil commandement ne peut s'adresser à un être saint, qui obéit à la raison par sa nature même, il ne s'adresse à l'homme qu'en tant que celui-ci est doué de raison, et qu'il participe en quelque sorte de la nature divine. Le devoir accompli n'a rien de moral s'il n'a été rempli pour l'amour de lui-même, par respect pour la loi qui le commande; le commandement a besoin d'être exprimé d'une manière absolue. C'est pour cela qu'il ne faut pas vouloir le déduire de la nature de l'homme comme être sensible, mais de sa nature raisonnable, de la raison; il doit pouvoir se déduire *à priori*. La moralité a une valeur absolue; elle ne repose donc que sur elle-même. Nul principe tiré d'ailleurs que de la nature raisonnable de l'homme, de sa propre loi, ne saurait fonder la morale. La critique que Kant fait ici des principes fondés ailleurs, que dans la raison morale, est décisive. Ces principes ou fondent autre chose que la moralité, ou la supposent, et ne sont par conséquent que secondaires. Nous exceptons le principe qui est tiré du *sentiment moral*. L'objection qui le concerne repose évidemment sur un mal-entendu; car, pris dans sa véritable acception, ce mot exprime précisément la nature raisonnable de l'homme, en tant qu'elle est morale. Plus tard, Kant reconnaîtra lui-même dans ce sentiment une *prédisposition* à la vertu; il admettra de plus que l'on peut fort bien concevoir un être doué d'intelligence sans moralité. De ces deux concessions résultera nécessairement une modification dans la formule de son principe suprême, qui pour cela ne perdra rien de son universalité et de sa nécessité, et n'en sera pas moins rationnel et *à priori*.



III. *Passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pratique pure*<sup>1</sup>.

Pour expliquer l'autonomie de la volonté, il faut analyser le concept de la liberté.

La volonté étant une sorte de causalité des êtres raisonnables, la *liberté* serait l'indépendance de cette même causalité de toute influence étrangère, tandis que les êtres non doués de raison, déterminés qu'ils sont à l'action par des causes qui ne sont pas en eux, sont soumis à la nécessité physique.

Toute causalité suppose des lois; une causalité libre est donc également soumise à des lois, qui, pour être différentes des lois de la nature, n'en sont pas moins immuables. Une libre volonté, comme causalité est sujette à une loi, et comme cette loi n'est point hors d'elle, il s'ensuit qu'il y a pour elle *autonomie*, qu'elle est à elle-même sa propre loi. Ceci nous conduit au principe souverain de toute moralité, à la formule de l'impératif catégorique; une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont identiques.

La seule analyse de l'idée de liberté fournit celle de la moralité et de son principe. Ce principe est une proposition synthétique, dont les deux termes ont besoin d'être unis par un troisième que fournit la notion de liberté, où ils se rencontrent tous les deux.

Tout dépend donc de la réalité de la liberté. Cette réalité ne peut pas être démontrée par l'expérience de la nature humaine. La liberté doit être considérée comme une qualité nécessaire et constitutive de la volonté de tous les êtres doués de raison; et comme elle suppose la liberté, il faut pouvoir démontrer que celle-ci est une qualité de tous les êtres raisonnables.

Pour établir cette proposition, Kant soutient que tout être

<sup>1</sup> OEuvres, t. VIII, p. 78-100.

qui ne peut agir autrement que sous l'idée de la *liberté*, est à cause de cela même pratiquement libre, et soumis aux lois qui sont essentiellement liées à la liberté, tout comme si, en théorie, sa volonté avait été reconnue pour libre. Or, ajoute-t-il, je maintiens que tout être raisonnable et ayant une volonté, est dans ce cas; car dans un pareil être il y a une raison pratique, une puissance de causalité qu'il est impossible de concevoir comme se croyant déterminée par des impulsions étrangères, et qui doit nécessairement se considérer comme la source de ses propres principes, comme l'auteur de ses propres déterminations, comme libre en un mot.

Nous avons ainsi ramené la notion de la moralité à l'idée de liberté, et nous avons vu que la liberté doit être attribuée, comme une condition nécessaire, à la volonté de tout être raisonnable. Mais comme cette liberté, loin d'être démontrée théoriquement, n'est admise que par supposition, on pourrait dire que la loi morale, fondée sur l'autonomie de la volonté, n'est elle-même qu'une hypothèse, dont la réalité et la nécessité ne sauraient être démontrées. Nous n'aurions réussi de cette manière qu'à déterminer plus exactement le principe de la moralité, sans avoir fait un pas de plus pour en prouver la nécessité pratique. On pourrait donc nous demander encore sur quoi se fondent la valeur universelle de notre principe, et l'intérêt que nous attachons à y conformer nos actions aux dépens de tous les autres intérêts?

Il y a donc ici, il faut bien l'avouer, une sorte de cercle vicieux, d'où il semble difficile de sortir. Dans l'ordre des causes, nous nous supposons libres, afin de pouvoir nous regarder comme soumis à des lois morales dans l'ordre des fins, et puis nous nous regardons comme sujets à ces lois, parce que nous nous attribuons la liberté: la liberté et la soumission de la volonté à ses propres lois sont également autonomie; ce sont donc des idées identiques, et par conséquent elles ne peuvent ni s'expliquer ni se fonder réciproquement.



Pour sortir de là, un seul moyen nous reste : c'est de voir si nous ne nous trouvons pas placés dans une tout autre position, ou si nous ne nous considérons pas sous un tout autre point de vue, lorsque nous nous concevons comme des causes agissant avec liberté, que lorsque nous regardons nos actions comme faisant partie de la série infinie des effets du monde phénoménal.

Il suffit de la moindre réflexion pour distinguer les choses telles qu'elles se montrent à nos sens d'avec ce qu'elles peuvent être en soi, le monde sensible d'avec le monde intelligible, et pour voir que le premier dépend des organes du sujet, tandis que le second demeure toujours le même, et qu'il est indépendant de la sensibilité. Quoique l'homme ne puisse se flatter de se connaître tel qu'il est en soi, puisqu'il ne se connaît pas *à priori*, mais seulement au moyen du sens intime et comme phénomène, néanmoins il ne peut s'empêcher d'admettre en lui quelque chose qui sert de fondement et de *substratum* aux phénomènes internes, un moi qui pris en soi et dans son activité pure fait partie du monde intellectuel.

Il y a, en effet, dans l'homme une faculté par laquelle il se distingue de toutes les autres choses, et de lui-même en tant qu'il est sensible : cette faculté est la *raison*. La raison, comme activité pure, ne se distingue pas seulement de la sensibilité, mais encore de l'entendement qui, bien qu'il ait en lui-même le principe de son activité, ne renferme pourtant que des concepts destinés à ordonner, à unir les données sensibles.

L'être raisonnable, en tant qu'intelligence, se considère nécessairement comme faisant partie du monde intelligible, et par conséquent comme sujet à ses propres lois, aux lois de la raison, en même temps que, en tant qu'être sensible, il se reconnaît pour dépendant des lois de la nature.

La liberté étant l'indépendance des causes naturelles,

l'homme, en sa qualité d'être raisonnable, et faisant partie du monde intelligible, ne peut jamais concevoir son activité volontaire que comme libre. Or, à l'idée de liberté est unie indissolublement la notion de l'autonomie, à laquelle se rattache le principe de la moralité, lequel est tout aussi nécessairement la loi des actions des êtres raisonnables que la loi physique est le principe de tous les phénomènes.

Ainsi se trouve écarté le reproche de tourner dans un cercle vicieux lorsqu'on conclut de la liberté à l'autonomie et de celle-ci à la loi morale ; car il est évident maintenant qu'en tant que nous nous concevons comme libres, nous nous plaçons dans le monde intelligible, et reconnaissons par là même l'autonomie de la volonté, avec la moralité, qui en est la conséquence, et que, en nous considérant comme ayant des devoirs, nous nous concevons à la fois comme membres du monde sensible et comme citoyens d'un monde intelligible, comme soumis à la nécessité de l'un, et comme participant à la liberté de l'autre.

Si l'homme était seulement membre du monde intelligible, toutes ses actions seraient conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure ; et s'il faisait uniquement partie du monde sensible, elles seraient toujours le résultat des penchants et des désirs et auraient pour objet le bonheur. Mais puisque le monde intelligible est le fondement du monde phénoménal et de ses lois, et que de plus il a puissance législative sur ma volonté, comme appartenant au monde intellectuel, je dois me regarder, en tant qu'intelligence et quoique faisant partie du monde sensible, comme sujet à la loi du premier, c'est-à-dire à la loi de la raison, et par conséquent je ne puis m'empêcher de voir dans cette loi un impératif catégorique.

Le devoir résulte pour moi de cette double qualité de ma nature. Un être tout intellectuel se conforme nécessairement à sa loi ; un être tout animal se conforme à la sienne et ignore



la loi morale; un être sensible, mais doué de raison, sait qu'il doit obéir à ce qu'il y a de plus noble dans sa nature, à la voix de la raison, aux dépens même de ses penchants et de ses besoins comme être animal.

Le plus simple bon sens confirme la vérité de cette déduction de l'impératif catégorique. Il n'y a pas d'homme assez pervers pour ne pas estimer la vertu, et pour ne pas désirer dans de certains moments de ne s'en être jamais écarté. Tout en obéissant servilement à ses passions, l'homme le plus corrompu se reconnaît encore pour appartenir à un autre ordre de choses que le monde sensible, et dans sa dégradation même il rend hommage à l'autorité souveraine de la loi morale.

Bien que tous les hommes considèrent leur volonté comme libre, néanmoins la notion de cette liberté n'est point tirée de l'expérience et ne saurait l'être; elle y paraît même contraire, l'expérience ayant pour condition la nécessité physique.

La liberté n'est donc qu'une *idée* de la raison, dont la réalité peut être révoquée en doute; mais elle est la seule condition à laquelle il soit possible de faire usage de la raison dans notre conduite, et c'est pour cela que la philosophie la plus subtile fait d'impuissants efforts pour en affaiblir la conviction. Il suit de là que la contradiction théorique entre la liberté et la nécessité n'est qu'apparente, et qu'il est du devoir de la philosophie de chercher à résoudre cette contradiction, tout en désespérant de jamais expliquer la liberté.

La solution de cette difficulté a déjà été indiquée. L'homme, en se considérant comme intelligence, échappe comme telle à la loi de la nécessité, à laquelle il est soumis comme être sensible et phénoménal. La philosophie peut et doit admettre cette distinction, dans un intérêt pratique, sans rien déterminer du reste quant au monde intelligible, et sans puiser dans ce monde les motifs réels des actions humaines. La raison ne peut, sans dépasser ses limites, prétendre expliquer comment la liberté est possible, ou de quelle manière la raison

pure peut être pratique; car nous ne pouvons expliquer que ce que nous pouvons ramener à des lois dont l'objet est donné dans l'expérience. La liberté n'est qu'une *idée*, une supposition nécessaire pour expliquer ce fait de la conscience d'après lequel nous nous attribuons une autre volonté que la simple appétition, c'est-à-dire la faculté de nous déterminer à l'action comme intelligences, conformément aux lois de la raison, et indépendamment des instincts de la nature. Mais là où cesse l'action des lois de la nature, là cesse aussi toute explication; et tout ce que la philosophie morale peut faire à cet égard, c'est de défendre la liberté contre ceux qui la nient comme impossible, en leur opposant que c'est à tort qu'ils appliquent à l'homme comme intelligence, comme être intelligible, ce qui ne lui convient que comme phénomène.

Il est de même impossible d'expliquer l'intérêt que l'homme peut prendre à l'accomplissement de la loi morale, et qui le porte à obéir à la voix de la conscience uniquement par amour du bien. Cet intérêt existe pourtant dans le *sentiment moral*, que quelques philosophes donnent à tort pour la règle de nos appréciations morales, tandis qu'il n'est que l'*effet subjectif* que la loi exerce sur la volonté, qui n'est *objectivement* déterminée que par la raison.

Il est impossible de comprendre et d'expliquer *à priori* comment une simple pensée, qui ne renferme absolument rien de sensible, peut produire un sentiment de *plaisir* ou de *déplaisir*. Ce qui est certain, c'est que la loi n'a pas de l'autorité sur nous parce qu'elle nous intéresse, mais qu'elle nous intéresse parce qu'elle a de l'autorité, parce qu'elle a sa source dans notre propre volonté comme intelligence, dans notre nature la plus intime.

Telles sont donc les dernières limites de toute philosophie morale: elle ne peut expliquer la possibilité de l'impératif catégorique, et la réalité de la loi morale ne peut être prouvée qu'à l'aide de l'*idée* de la liberté, qui est elle-même incom-



préhensible en soi. La connaissance de ces limites de la raison, quant à la philosophie pratique, toute négative qu'elle paraisse, est d'une grande importance, en ce que d'un côté elle nous empêchera de chercher le premier principe de la morale dans le monde sensible et matériel, et de l'autre de nous perdre dans les vagues régions d'un monde inconnu et inaccessible : car, si notre volonté doit toujours être déterminée *formellement* par la loi de la raison, elle ne peut l'être *matériellement* que par la nature réelle des choses.

Que si nous n'avons pu établir le principe de la moralité qu'à l'aide d'une supposition nécessaire, si nous n'avons pu faire comprendre la nécessité absolue de l'impératif catégorique, c'est à la raison humaine elle-même qu'il faut s'en prendre, puisque nécessairement elle doit s'arrêter à quelque chose d'absolu. On ne pourrait trouver la condition de la loi morale, sans lui ôter son caractère de loi suprême. La loi morale est inexplicable, parce qu'elle est absolue, de telle sorte que, si nous ne comprenons pas la nécessité pratique de l'impératif catégorique, nous comprenons au moins pourquoi elle est inexplicable; et c'est tout ce qu'on peut demander à une philosophie qui ne veut point sortir des limites de la connaissance rationnelle.

Dans la première partie de ce traité, Kant a établi que, selon le sens commun lui-même, une action n'est absolument bonne qu'autant qu'elle a été inspirée par le seul amour du bien, par le seul respect de la loi morale. Dans la seconde il a montré que, s'il y a une véritable moralité, elle s'impose à l'homme sous la forme d'un commandement absolu; que de là résulte l'autonomie de la volonté ou de la raison pratique; qu'il n'y a qu'un principe fondé sur la nature même de cette raison qui puisse servir de base à la morale. Dans la troisième, enfin, il vient de montrer comment la critique de

la raison pratique peut seule établir la réalité de ce principe, et il nous prépare à cette critique.

Pour prouver l'autonomie de la volonté, il suffit d'analyser le concept de la liberté que la moralité suppose. Tout dépendra de la réalité de la liberté, et il faudra prouver qu'elle est une qualité de tous les êtres raisonnables, et par conséquent de l'homme. Or on peut dire que tout être qui ne peut se concevoir que comme agissant avec liberté, doit être censé libre par cela même, et que l'homme est dans ce cas. Mais la liberté n'est ainsi admise que comme une hypothèse nécessaire de la raison pratique, et conclure de la moralité à la liberté, pour expliquer ensuite celle-là par celle-ci, n'est-ce pas tourner dans un cercle vicieux?

Pour sortir de là il faut considérer l'homme dans sa double nature, d'une part comme un être du monde intelligible, et de l'autre comme appartenant au monde sensible. Comme doué de raison, il est sujet à ses propres lois et indépendant des lois de la nature, libre par conséquent, et soumis à la nécessité seulement comme être sensible.

C'est donc à bon droit que de la raison nous concluons à la liberté, de la liberté à l'autonomie, et de celle-ci à l'obligation d'une moralité absolue.

Ailleurs Kant s'est dégagé de ce cercle vicieux d'une manière plus nette, en disant que la liberté est le principe *réel*, la raison d'être (*ratio essendi*) de la moralité, et la moralité le principe de connaissance (*ratio cognoscendi*) de la liberté, le moyen par lequel nous nous élevons à la connaissance de ce fait.

Le devoir résulte pour l'homme de la duplicité de sa nature, à la fois raisonnable et sensible, libre tout ensemble et sollicité par les sens, doué de la puissance morale et entraîné dans une direction contraire par les penchants physiques. A l'appui de cette déduction de l'impératif catégorique, Kant fait encore une fois appel à la conscience commune,



à l'hommage que tous rendent à l'autorité de la loi, à la beauté de la vertu.

La liberté n'est qu'une *idée* dont la réalité ne peut être prouvée théoriquement; mais elle est la condition nécessaire de l'usage pratique de la raison. La raison, tout en l'admettant, ne saurait *expliquer* la liberté, car on ne peut expliquer que ce qu'on peut ramener à des lois dont l'objet est donné dans l'expérience. On ne peut pas plus expliquer l'intérêt qui porte l'homme à faire le bien pour le bien; et néanmoins cet intérêt existe et se manifeste dans le *sentiment moral*, qui n'est pas la règle de nos jugements moraux, mais l'effet que produit sur le sujet la conscience de la loi morale.

La philosophie pratique ne saurait remonter au delà de l'*idée* de la liberté, fondement nécessaire de l'impératif catégorique. La raison s'arrête à l'absolu. On ne pourrait déduire la loi morale de quelque chose de plus élevé qu'en lui assignant une condition, c'est-à-dire qu'en lui ôtant son caractère de loi absolue.

Enfin la volonté doit être déterminée *formellement* par la loi seule de la raison, et *matériellement* elle ne peut l'être que par la nature réelle des choses : nous ajouterons par la nature actuelle de l'homme.

La *Critique de la raison pratique* va répandre sur toutes ces questions une plus vive lumière. Nous allons passer à l'étude de cette œuvre fondamentale.

## CHAPITRE II.

ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE<sup>1</sup>. — INTRODUCTION. — THÉORIE ÉLÉMENTAIRE, LIVRE PREMIER : ANALYTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE PURE. — RÉSUMÉ DU PREMIER LIVRE ET OBSERVATIONS.

L'objet de cet ouvrage est de montrer qu'il y a une *raison pratique pure*, que la raison pure est pratique comme telle,

<sup>1</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*. OEuvres, t. VIII.

c'est-à-dire, qu'il y a en nous une loi morale *à priori*, indépendante de toute expérience, et qui dérive de la nature même de la raison.

Cette faculté pratique assure la liberté transcendantale, la liberté absolue, et le concept de cette liberté, en tant que la réalité en est attestée par une loi de la raison pratique pure, sera la clef de voûte de tout le système de la raison théorique.

La liberté est la condition réelle, la raison d'être (*ratio essendi*) de la loi morale, certaine par elle-même, et la loi morale est la condition de la connaissance de la liberté (*ratio cognoscendi*). Quant aux *idées* de Dieu et de l'immortalité de l'âme, elles ne sont pas les conditions de la loi morale, mais bien celles de l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi, c'est-à-dire, de la réalité du souverain bien. La réalité objective de ces idées sera établie par là, mais sans que pour cela leurs objets cessent d'être incompréhensibles pour nous.

Le concept de la liberté, qui est pour les sensualistes une pierre d'achoppement, est pour le moraliste critique la source des plus sublimes vérités.

La critique de la raison pratique suppose la psychologie expérimentale, et sera complétée par la métaphysique des mœurs.

La critique de la raison théorique pure expose les principes *à priori* de la connaissance; celle de la raison pratique pure, les principes *à priori* de la faculté d'appétition ou de la volonté.

Dire qu'il n'y a pas de principes *à priori*, ce serait nier la raison elle-même; car *connaissance à priori* et *connaissance rationnelle*, ce sont des termes identiques, et admettre des propositions nécessaires, universelles, c'est admettre des connaissances rationnelles ou *à priori*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Préface de la *Critique de la raison pratique*.



La plan de la *Critique de la raison pratique* est en général conforme à celui de la *Critique de la raison pure*. Comme celle-ci, elle se divise en *théorie élémentaire et en méthodologie*. La théorie élémentaire a également deux parties : l'*analytique* et la *dialectique*. Seulement la subdivision de l'*analytique* est ici l'inverse de ce qu'elle est dans la première *Critique*; au lieu de commencer par les sens et de finir par les principes, l'auteur descendra ici des principes à la sensibilité, la *causalité libre*, ou la liberté, principe pratique pur, étant le point de départ nécessaire de la philosophie morale.

La THÉORIE ÉLÉMENTAIRE est divisée en deux livres, le premier exposant l'*analytique*, et le second la *dialectique* de la raison pratique pure.

L'*analytique* se compose de trois chapitres, dont le premier traite des *principes de la raison pratique*, le second de l'*objet de la raison pratique*, le troisième des *motifs de la raison pratique*.

#### I. Des principes de la raison pratique.

1. Des principes pratiques sont des propositions qui déterminent la volonté d'une manière générale, et d'où l'on peut déduire des règles de conduite particulières. Ils sont *subjectifs* ou de simples *maximes*, lorsque le sujet ne les considère comme valables que pour lui; ils sont *objectifs*, des *lois pratiques*, lorsqu'ils sont reconnus pour universellement obligatoires.

Il résulte de cette définition qu'il n'y a des lois pratiques qu'autant que la raison pure est pratique comme telle, et qu'elle peut à elle seule déterminer la volonté. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait que des maximes, des règles de conduite subjectives. On conçoit que dans un être à la fois raisonnable et sensible, il s'établisse une sorte d'antagonisme entre les maximes et les principes objectifs. On peut, par

exemple, s'être fait une maxime de venger toute offense, et reconnaître en même temps que le pardon des injures est une loi qui oblige tous les êtres raisonnables. Les lois de la raison pratique seraient tout aussi nécessairement suivies d'action que les lois physiques, si la raison déterminait seule et absolument la volonté.

Les maximes n'ont rien de nécessaire; les lois au contraire sont des *impératifs catégoriques*, qui commandent d'une manière absolue, sans condition, sans égard à l'effet ou même à la force exigée pour le produire.

2. Tous les principes pratiques qui supposent un objet de la faculté d'appétition; comme mobile déterminant la volonté, sont *EMPIRIQUES*; ils ne peuvent être qualifiés de lois pratiques.

Pour désirer un objet, et pour que ce désir puisse déterminer la volonté, il faut le connaître. Or, il est impossible de savoir *a priori* si la possession d'un objet quelconque sera accompagnée de plaisir ou de douleur, ou ni de l'un ni de l'autre. Donc toute détermination de la volonté par le désir suppose l'expérience.

3. Tous les principes pratiques *MATÉRIELS* sont comme tels d'une seule et même espèce, et subordonnés au principe général de l'amour de soi, ou de la félicité personnelle.

Le plaisir, fondé qu'il est sur la nature du sujet, appartient à la sensibilité et non à l'entendement, qui exprime un rapport du sujet à l'objet par des notions, et non par des sentiments. Il s'ensuit que toutes les règles pratiques *matérielles* placent le motif déterminant dans la *faculté appétitive inférieure* (*das niedere Begehrungsvermögen*); et que, s'il n'y avait pas de lois purement *formelles*, suffisantes pour déterminer la volonté, il n'y aurait pas de *faculté d'appétition supérieure*.

Quelque différents que soient les plaisirs, plaisirs des sens, plaisirs de l'esprit, plaisirs du cœur, ils ont tous pour fin la félicité actuelle, et pour siège la sensibilité. La raison pure,



par une loi pratique, détermine la volonté immédiatement, et non au moyen d'un sentiment quelconque de plaisir ou de déplaisir, fût-ce le plaisir même que donne l'obéissance à cette loi; et ce n'est qu'autant qu'elle peut être pratique comme raison pure, qu'elle devient véritablement législative. C'est là ce qui constitue ce que Kant appelle la *faculté d'appétition supérieure* (*das höhere Begehrungsvermögen*).

Tout être raisonnable fini tend nécessairement à la félicité; mais cette loi de notre nature n'est pas une loi pratique objective, en ce que le bonheur ne se détermine que subjectivement et d'après l'expérience. Et alors même que tous les sujets seraient d'accord pour désirer la même félicité et pour employer les mêmes moyens, le principe de l'amour de soi ne serait pas pour cela une loi pratique nécessaire, puisque cette unanimité ne serait qu'accidentelle.

4. *Pour qu'un être raisonnable puisse considérer ces maximes comme des lois pratiques universelles et nécessaires, il doit les concevoir comme des principes déterminant la volonté non matériellement ou quant aux objets, mais seulement quant à la forme.*

En effet, la matière d'un principe pratique c'est l'objet de la volonté. Or si c'est cet objet qui détermine à l'action, la règle de la volonté est soumise à une condition empirique et n'a par conséquent rien de nécessaire. Mais, si dans une loi on fait abstraction de toute matière, il ne reste plus que la seule forme d'une législation universelle. Donc un être raisonnable ne peut pas considérer ses maximes comme des lois universelles et nécessaires, à moins d'admettre que la forme seule en fait des lois pratiques.

Une loi pratique ne saurait être reconnue pour telle qu'autant qu'elle peut devenir législation universelle.

5. En supposant qu'une volonté se détermine uniquement par la seule forme législative des maximes, quelle sera la nature d'une pareille volonté?

Il est évident qu'une volonté ainsi déterminée est entièrement indépendante des phénomènes, ou de la causalité naturelle. Or une telle indépendance est liberté absolue, liberté transcendante. Donc une volonté qui peut se déterminer uniquement d'après des maximes que l'on peut concevoir comme lois universelles, est une volonté libre.

6. En supposant qu'il existe une volonté libre, quelle sera la loi qui est seule propre à la déterminer nécessairement?

La matière de la loi pratique, ou l'objet de la maxime, ne pouvant jamais être donné que dans l'expérience, et la volonté libre devant néanmoins se déterminer, il s'ensuit qu'une volonté libre ne peut être déterminée comme telle que par la forme législative de la maxime.

Ainsi la liberté et la loi pratique absolue se supposent mutuellement. L'impératif catégorique ne peut se concevoir sans liberté, et la liberté suppose l'impératif catégorique. Mais c'est seulement de la loi morale que nous avons la conscience immédiate. Cette conscience, nous l'acquérons aussitôt que nous prescrivons des maximes à la volonté, et par elle nous sommes amenés à l'idée de liberté. Et si l'on demande comment nous avons conscience des lois pratiques pures, nous dirons : de la même manière que nous apprenons à connaître les principes théoriques purs, à savoir par la nécessité avec laquelle la raison nous les impose, et en faisant abstraction de toutes les conditions empiriques.

7. *Agis de manière que la maxime actuelle de ta volonté puisse être toujours et en même temps le principe d'une législation universelle : telle est la loi fondamentale de la raison pratique pure.*

On peut appeler la conscience de ce principe *un fait* de la raison, parce qu'il s'impose de lui-même comme proposition synthétique *à priori*. Ce serait une proposition analytique si elle supposait la liberté comme son principe. Mais nous ne pourrions avoir la conscience immédiate de celle-ci que par



une intuition intellectuelle qu'il est impossible d'admettre ici. C'est le seul fait de la raison pure, qui par là s'annonce comme primitivement et absolument législative, et qui semble nous dire : *sic volo, sic jubeo*.

Il résulte de là que la raison pure est pratique en soi et qu'elle propose à l'homme une loi universelle, que nous appelons la LOI MORALE.

Cette loi est la même pour tous les êtres doués d'intelligence. Les intelligences pures lui obéissent naturellement et sans effort; mais pour les hommes, qui sont susceptibles de maximes contraires, elle prend la forme d'un ordre, d'un impératif catégorique, elle leur impose une obligation, un devoir. La sainteté est une conformité absolue avec cette loi; les hommes ne peuvent qu'y aspirer, comme à l'idéal de la perfection morale. Un progrès continu, une tendance constante vers ce but est la vertu.

8. L'AUTONOMIE de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et de tous les devoirs. Le principe de la moralité est l'indépendance de la volonté de tout motif tiré des objets; la volonté déterminée par la forme législative universelle, dont une maxime doit être susceptible pour être légitime. Cette indépendance de tout ce qui n'est pas la raison est la liberté négative; l'autonomie de la raison pratique pure est la liberté positive. La loi morale n'exprime autre chose que l'autonomie de la raison pratique pure ou de la liberté. Lorsqu'il y a *hétéronomie*, c'est-à-dire lorsque la volonté est déterminée par des motifs étrangers, il n'y a point de moralité.

L'objet de la volonté ne la détermine pas nécessairement; la matière dépend de la forme, qui, loin de la supposer, la limite et la détermine. C'est ainsi que la recherche de ma propre félicité, que je ne puis ne pas poursuivre, ne m'est permise que dans de certaines limites, et je ne puis la considérer comme une loi universelle qu'autant que dans mon propre bonheur je comprends celui d'autrui.

Au principe de moralité est diamétralement opposé celui de l'égoïsme; et cette opposition n'est pas purement logique, elle est réelle, pratique. L'égoïsme détruirait toute moralité, si la voix de la raison n'était à cet égard si forte<sup>1</sup>, si intelligible même pour les âmes les plus grossières. C'est tout au plus si le principe de l'amour-propre a pu se maintenir même dans des systèmes assez hardis pour récuser cette voix divine. Le principe de la félicité peut fournir des maximes; mais il ne peut jamais être érigé en loi, alors même qu'on se proposerait pour but la félicité universelle. Car, comme la connaissance de ce qui est utile dépend de l'expérience, il peut bien y avoir à cet égard des règles générales, mais non des maximes universelles, rigoureusement et invariablement applicables. La prudence donne des conseils, la loi seule ordonne, commande. D'ailleurs les âmes les plus simples reconnaissent sans peine ce qui est moralement bien, tandis qu'il faut une grande expérience du monde pour savoir en toute occasion ce qui est vraiment utile. Chacun peut en tout temps satisfaire aux obligations de la loi morale; mais il est rare qu'on puisse au même degré pourvoir à sa félicité, parce que pour cela il faut, outre la prudence, des forces et du pouvoir. Remarquons encore qu'une imprudence commise nous laisse des regrets, tandis que l'oubli d'un devoir nous donne des remords, et que la violation préméditée de la loi morale nous inspire le mépris de nous-mêmes. Enfin les punitions, qui se conçoivent très-bien dans le système de l'autonomie, n'ont plus de sens si la félicité est le principe suprême de nos actions; et faire des peines et des récompenses dans une vie à venir le mobile exclusif de notre conduite ici-bas, c'est détruire toute liberté morale.

Après cette critique du principe de l'eudémonisme, Kant fait celle du système du *sens moral*, qu'il distingue de la

<sup>1</sup> *Unüberschreibar*, une voix qu'aucune autre ne peut étouffer, p. 147.



conscience de la loi. Le défaut de ce système, dit-il, c'est de supposer cette conscience et de ne pouvoir être déduit que de là. Car pour prendre à la vertu un plaisir désintéressé, ou pour s'affliger du mal, il faut déjà savoir ce qui est moralement bien. On ne reconnaît pas une action pour bonne à la satisfaction qu'elle nous cause, mais on s'en réjouit parce qu'on la reconnaît pour bonne. Il faut déjà être honnête homme pour prendre plaisir à l'être. Le sentiment moral, loin de donner naissance à la conscience de la loi, la suppose et y puise toute sa force.

Kant fait ici<sup>1</sup> l'énumération de tous les principes *matériels* qui ont été tour à tour présentés comme devant déterminer souverainement la volonté, et leur oppose son principe *formel*, comme leur étant supérieur à tous.

Ces principes sont ou *subjectifs* ou *objectifs*. Les premiers sont ou *extérieurs*, tels que celui de l'éducation de Montaigne, celui de l'obéissance à la loi civile de Mandeville; ou *intérieurs*, comme le principe du *sentiment physique* d'Épicure, et celui du *sens moral* de Hutcheson. Ces principes étant tous tirés de l'expérience, ne peuvent pas évidemment servir de règle universelle et nécessaire.

Les principes matériels objectifs sont également ou *intérieurs*, comme celui de la *perfection pratique* de Wolf et des stoïciens, ou *extérieurs*, comme celui de la *volonté divine* des moralistes théologiens. Le premier n'est autre chose qu'une aptitude, la suffisance pour toutes sortes de fins; c'est du talent, de l'adresse, de l'habileté; il suppose un but, un objet, une matière de la volonté: il repose donc sur l'expérience et diffère peu du principe d'Épicure. Cette même critique atteint le principe tiré de la volonté de Dieu, comme de l'être le plus parfait, ce principe étant fondé sur l'idée d'une perfection absolue.

<sup>1</sup> Critique de la raison pratique, p. 156-166.

Tels étant, selon Kant, tous les principes matériels possibles, et aucun d'eux ne pouvant servir de règle souveraine et générale, il en conclut que le principe formel pratique peut seul fournir des commandements absolus et devenir loi universelle.

9. Après cette critique des principes matériels, Kant traite de la déduction des principes de la raison pratique. On a vu que la raison peut déterminer la volonté indépendamment de tout motif tiré de la nature des choses, et que le fait de l'autonomie est donné dans la conscience même de la liberté. Or par cette liberté l'homme, en même temps qu'il fait partie du monde phénoménal, appartient au monde intelligible.

Dans l'*Analytique* de la raison théorique, il a été prouvé que nous ne pouvons rien savoir de positif de ce qui n'est pas du domaine de l'expérience. Quant aux noumènes, tout ce que l'analyse a pu établir, c'est leur nécessité, et quant à la liberté, elle a été seulement reconnue pour possible. L'*Analytique* de la raison pratique au contraire nous fournit, dans la loi morale, un fait que nulle donnée de l'expérience et nul usage de la raison spéculative ne peuvent expliquer, un fait qui non-seulement atteste l'existence d'un monde intelligible, mais encore nous procure la connaissance d'une de ses lois.

La nature en général est l'existence des choses soumises à des lois. La nature sensible des êtres raisonnables est leur existence sous des lois empiriques dont l'empire est pour la raison une *hétéronomie*, une soumission à des lois étrangères; d'un autre côté, ils ont par la loi morale une nature intelligible, c'est-à-dire, une existence sous des lois indépendantes de toute condition empirique, et qui constituent l'*autonomie* de la raison. La loi morale est donc une loi fondamentale de cette nature supérieure des êtres doués d'intelligence. En tant que nous cherchons à nous conformer



à cette loi dans le monde sensible, on peut la considérer comme un *idéal*, que nous devons chercher à réaliser le plus possible, et dont la réalisation absolue serait pour nous la plus haute félicité.

Il y a, comme on voit, une grande différence entre la question principale de la critique de la raison spéculative et celle de la critique de la raison pratique.

La première recherche si l'on peut connaître quelque chose *à priori*, et établit que la spéculation théorique ne peut aller au delà de l'expérience.

Dans la seconde, il s'agit de savoir comment la raison pure peut déterminer la volonté, si elle peut trouver en elle-même le principe d'une loi indépendante de toute expérience. Le fait primitif de la loi morale et la conscience de la liberté une fois reconnus dans la raison pure, la critique n'a plus à remonter au delà pour expliquer cette conscience et ce fait capital.

Après avoir trouvé le premier principe de la raison pratique, il n'y a plus rien à faire pour en démontrer la réalité universelle et objective. Toute déduction ultérieure en est impossible; car nulle analyse ne peut remonter au delà des forces ou des facultés reconnues pour fondamentales et primitives. Elles ne peuvent pas plus être expliquées qu'imaginées ou supposées. Et si, pour les facultés de connaître, on peut suppléer à la déduction par l'expérience, il n'en est pas ainsi quant à la faculté pratique, qui doit s'exercer indépendamment de toute connaissance des objets. La loi morale nous est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous avons conscience *à priori*, et qui est en soi d'une certitude *apodictique*. La déduction ou la légitimation en est aussi inutile qu'impossible. Enfin la liberté, que la première critique avait seulement reconnue pour possible et transcendante, est ici déclarée positive et admise comme agissant sur le monde sensible.

10. Dans la critique de la raison théorique pure il a été

reconnu que le monde intelligible est fermé à notre connaissance. Dans la critique de la raison pratique, en reconnaissant une loi morale indépendante de toutes les conditions du monde sensible, nous avons étendu notre savoir au delà des limites de ce monde. Il faut justifier cette extension de la connaissance au delà des limites posées par la raison théorique pure.

Pour cela, Kant rappelle encore une fois les doutes de Hume sur le principe de causalité et sa propre doctrine sur cette matière; il rappelle comment, dans la *Critique de la raison pure*, il a déduit la réalité objective de ce principe et celle des autres catégories, mais seulement quant aux objets de l'expérience. De quel droit l'appliquera-t-on maintenant à des choses intelligibles? Pour comprendre comment cela est possible, nous n'avons qu'à considérer dans quel intérêt nous nous sentons pressés de l'étendre au delà de l'expérience. Cet intérêt n'est point théorique, puisque la connaissance des causes transcendantes n'ajouterait rien à celle des choses elles-mêmes: c'est donc uniquement dans un intérêt pratique que nous voudrions pouvoir donner cette extension à l'application du principe de causalité.

La réalité objective d'une volonté pure, ou, ce qui revient au même, de la raison pratique pure, est donnée de fait dans la loi morale *à priori*. Or, dans la notion de volonté est renfermée celle de causalité, et par conséquent dans la notion d'une volonté pure celle d'une causalité libre et indépendante des lois physiques; et l'idée d'un être doué de liberté est identique avec celle d'une cause intelligible, qui par conséquent peut s'appliquer aux noumènes. Sans doute, sous le rapport théorique, une pareille cause, quoique possible, n'en est pas moins une notion vide. Aussi ce n'est pas la qualité, la nature de l'être libre que l'on prétend déterminer théoriquement; il doit nous suffire de pouvoir le désigner comme tel, et de faire de cette idée un usage purement pratique.



Il y a plus : la réalité objective d'un concept intellectuel pur une fois reconnue dans le domaine des choses intelligibles, cette réalité se communique à toutes les autres catégories, mais toujours seulement en tant qu'elles ont une liaison nécessaire avec la loi morale, et sans rien ajouter à la connaissance théorique. Aussi verrons-nous par la suite que les catégories ne se rapportent jamais à des êtres intelligibles qu'en tant qu'intelligences, et seulement quant à la volonté.

## II. De la notion d'un objet de la raison pratique pure.

1. Si la volonté est considérée comme déterminée par son objet, il faut avant tout s'assurer de la possibilité physique de celui-ci. Si au contraire on peut regarder l'action comme déterminée par une loi à priori, par une loi de la raison elle-même, la question de savoir si quelque chose peut être l'objet de la raison pratique pure, est entièrement indépendante de sa possibilité physique, et il s'agit alors uniquement de décider s'il nous est permis de vouloir une action, en supposant qu'il dépende de nous de l'effectuer. Dans la première de ces deux hypothèses tout dépend de la *possibilité physique*; dans la seconde, de la *possibilité morale*.

Les seuls objets de la raison pratique sont le *bien* et le *mal*. En vertu d'un principe rationnel, le premier est l'objet nécessaire de l'*appétition*, le second celui de la répugnance morale.

Si la notion du bien n'était pas dérivée d'une loi antérieure, mais devait servir elle-même de fondement à la loi, ce ne pourrait être que la notion d'une chose qui promet du plaisir, et qui détermine le sujet à l'action en excitant ses désirs. Dans ce cas l'expérience seule nous apprendrait ce qui est bien ou mal, et la sensation serait le juge unique de ce qu'il faut rechercher ou fuir. Mais il suffit de la moindre réflexion

pour comprendre que ce qui flatte ou blesse actuellement les sens n'est pas toujours un bien ou un mal réel, et le langage le plus vulgaire même distingue entre l'*agréable* et le *bon*, entre le *désagréable* et le *mauvais*. Ainsi la prudence nous obligerait de déclarer un bien, non ce qui nous paraît tel actuellement, mais ce qui peut devenir un moyen de bonheur durable, et un mal ce qui peut être éventuellement une cause de douleur. Le bien serait l'*utile*, et la morale se réduirait à de simples règles de prudence.

Ce système ne peut donc se soutenir. L'idée du bien moral ne peut se fonder sur l'expérience, ni servir de principe à la loi. Elle-même, au contraire, dérive de celle-ci; la volonté est bonne en tant qu'elle est déterminée par sa propre loi. *Bon* et *mauvais* sont, du point de vue moral, les attributs des actions et non des sensations, et si l'on veut qualifier quelque chose de bon ou de mauvais dans un sens absolu, ce ne peut être que la manière d'agir, la maxime de la volonté, et par suite l'agent lui-même.

Pour qu'une chose puisse être appelée un bien, il faut qu'elle le soit au jugement de tout être raisonnable. Ce n'est donc pas aux sens seuls, c'est surtout à la raison qu'il appartient de déterminer ce qui est bien ou mal. Sans doute notre félicité, en tant que nous faisons partie du monde sensible, est digne de toute notre attention. Mais l'homme n'est pas un être sensible seulement, et sa supériorité sur les animaux ne consiste pas uniquement dans un plus haut degré d'intelligence. Doué de raison, il ne doit pas se borner à régler ses désirs, à discipliner ses passions pour mieux les satisfaire; il doit faire de la loi morale pure, de sa propre loi, la règle souveraine de ses actions, la condition de sa félicité.

2. La critique de la raison pratique pose donc en principe que la *notion du bien et du mal ne doit pas être déterminée avant la loi morale à laquelle en apparence elle sert de fondement, mais après la loi morale et par elle*. C'est là un para-



doxe qu'il faut justifier. Quand même nous ne saurions pas que le principe de la moralité est une loi pure qui détermine la volonté *à priori*, il faudrait, au moins pour le commencement, laisser indécise la question de savoir si la volonté se détermine uniquement sur l'expérience, ou si elle n'est pas de plus capable de se déterminer *à priori*. Supposons maintenant que nous commencions par établir la notion du bien, pour en déduire les lois de la volonté; il en arriverait nécessairement que cette notion d'un objet regardé comme bon, poserait en même temps celui-ci comme la seule raison déterminante de la volonté. Et comme cette notion n'aurait pour règle aucune loi pratique *à priori*, le critérium du bien et du mal ne pourrait être autre que la conformité de l'objet avec le sentiment du plaisir et de la douleur, et la fonction de la raison se bornerait à déterminer le plaisir ou la douleur relativement à tout l'ensemble de notre existence, et à réduire en système les moyens du bonheur. Or, comme l'expérience seule pourrait prononcer là-dessus, la possibilité de lois pratiques *à priori* serait par là-même exclue. Et pourtant on aurait reconnu tout d'abord qu'il faut examiner cette possibilité. Ainsi, en suivant une autre méthode que celle de la critique, dans la recherche du souverain principe de la morale, on s'interdirait d'avance de concevoir même une loi pratique pure. Au contraire, en commençant par rechercher analytiquement s'il y a une loi pareille, nous avons trouvé qu'en effet ce n'est pas la notion du bien, considéré comme objet, qui détermine la volonté, mais que c'est plutôt la loi morale qui rend possible l'idée du bien absolu.

Cette observation concernant la méthode explique toutes les erreurs où sont tombés les philosophes au sujet du premier principe de la morale. Au lieu de rechercher avant tout une loi qui déterminât *à priori* la volonté et son objet, ils commençaient par définir l'objet de la volonté, afin d'en faire la matière et le fondement de la loi morale. Qu'après cela

ils fissent consister cet objet ou le bien souverain dans le bonheur, dans la perfection, ou dans l'obéissance à la volonté de Dieu, il y avait toujours *hétéronomie*, et la loi morale dépendait toujours de conditions *empiriques*. Il n'y a qu'une loi *formelle*, une loi qui ne prescrive à la volonté que la forme d'une législation universelle, comme condition suprême de ses maximes, qui puisse déterminer *à priori* la raison pratique. Ce n'est qu'après avoir reconnu cette loi que la notion du souverain bien peut être déterminée.

3. Comme les notions du bien et du mal, déterminées selon la loi *à priori*, supposent un principe pratique pur, une causalité de la raison pure, elles ne se rapportent pas primitivement, comme les catégories de la raison théorique, à des objets; elles ne sont que les *modes* d'une catégorie unique, de la causalité par liberté. On peut appeler les catégories de la raison théorique les catégories de *la nature*, et les notions générales du bien et du mal les catégories de *la liberté*.

Voici le tableau de ces dernières, classées de la même manière que les catégories de la connaissance :

A. Catégories de *quantité* :

*Maximes subjectives*, opinions pratiques individuelles.

*Principes objectifs*, préceptes.

*Principes à priori tant objectifs que subjectifs de la liberté*, ou lois.

B. Catégories de *qualité* :

*Règles pratiques de ce qu'il faut faire*.

*Règles pratiques de ce qu'il ne faut pas faire*.

*Règles pratiques d'exception*.

C. Catégories de *relation* :

*Relation à la personnalité*.

*Relation à l'état de la personne*.

*Action réciproque*.



## D. Catégories de modalité :

*Le licite et l'illicite.**Le devoir et ce qui est contraire au devoir.**Devoir parfait ou étroit, et devoir imparfait.*

4. Les notions du bien et du mal, déterminées elles-mêmes d'après la loi morale, déterminent à leur tour l'objet de la volonté. Pour savoir si une action physiquement possible rentre dans la règle morale ou non, il faut faire usage du jugement par lequel la règle abstraite est appliquée à une action *in concreto*. Mais il semble absurde au premier abord de vouloir appliquer une loi de la liberté au monde phénoménal, qui est soumis à la nécessité. Le bien moral est, quant à son objet, purement intelligible, et il n'y a, dans le domaine de l'intuition sensible, rien qui y corresponde. Il paraît donc impossible de soumettre l'action qui s'exerce sur le monde sensible, à une règle pratique pure. Cette difficulté serait sérieuse s'il s'agissait de produire dans le monde phénoménal un acte entièrement identique et absolument correspondant à la règle idéale; mais il n'en est pas ainsi. Le jugement pratique, pour s'assurer si une action est conforme à la loi morale pure, considère le cas dont il s'agit comme l'effet d'une loi de la nature, et le juge d'après cette loi, qui devient ainsi comme le type de la loi morale. La règle du jugement pratique sera donc celle-ci : Pour vous assurer de la moralité d'une action, demandez-vous si vous consentiriez à faire partie d'un ordre de choses régi par une loi dont cette action serait la conséquence nécessaire. En d'autres termes, voyez s'il vous conviendrait d'appartenir à un ordre de choses selon lequel l'action dont il s'agit de constater la moralité, serait un acte nécessaire et légal. C'est ainsi, en effet, que d'ordinaire on juge si une action est bonne ou mauvaise. Lorsque la maxime qui préside à une action n'est pas de

nature à être désirée comme loi universelle, elle est moralement impossible.

C'est là ce que Kant appelle la *typique* du jugement pratique pur, laquelle, selon lui, nous préserve à la fois de l'*empirisme* moral, qui fait dépendre les notions du bien et du mal uniquement des suites matérielles de nos actions, et du *mysticisme* moral, qui se perd dans les espaces transcendants, et poursuit un bien chimérique. A l'un et à l'autre est opposé le *rationalisme* moral, qui n'admet de la nature sensible que ce que la raison pure en conçoit par elle-même, c'est-à-dire, la légalité, et ne transporte dans le monde intelligible que ce qui réciproquement se laisse exprimer par des actions dans le monde physique, selon la règle formelle d'une loi de la nature en général.

III. Des motifs de la raison pratique pure<sup>1</sup>.

1. Ce qui fait le caractère moral de nos actions, c'est que la loi détermine immédiatement et exclusivement la volonté. Une action peut être légale ou conforme à la loi, sans être morale. Pour qu'il y ait moralité, il faut donc que l'action ait été inspirée par le seul respect de la loi. Il reste en conséquence à examiner avec soin de quelle manière la loi devient le mobile de l'activité, et quel est dans ce cas l'état de l'appétition, en tant qu'elle est produite par la loi.

L'essentiel en toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté se détermine avec liberté, non-seulement sans le concours d'aucune impulsion étrangère, mais encore malgré tous les penchants et tous les sentiments qui pourraient nous solliciter dans un sens contraire. Jusqu'ici l'effet de la loi morale, comme mobile de la volonté, est purement négatif, et il peut être reconnu *a priori*. Cet effet négatif produit par la loi sur le sentiment, en tant qu'il

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 195-217.



réprime les penchants naturels, est lui-même un sentiment, une douleur; et c'est ici le premier cas, le seul cas peut-être, où il nous soit permis de déterminer *a priori* le rapport d'une connaissance à un sentiment de plaisir ou de déplaisir.

Ensemble tous les penchants forment l'*égoïsme* (*solipsismus*), qui se manifeste comme *amour de soi*, et comme *amour-propre* ou satisfaction de soi. Le premier de ces deux sentiments est légitime, et la raison peut à son égard se borner à le subordonner à la loi morale : il y a un amour de soi raisonnable. Mais l'amour-propre n'a droit à aucun ménagement; la raison doit le réprimer sévèrement, par respect pour cette loi, en présence de laquelle l'homme animal ne peut que se sentir humilié. La conscience d'une entière conformité avec la loi morale étant la première condition du mérite personnel, toute prétention antérieure, ou qui se fonderait sur d'autres titres, est fausse et vaine. Mais comme forme de la liberté, cette loi, tout en humiliant l'amour-propre, devient un objet de respect, et par là même la source d'un sentiment positif né de la raison. Le respect de la loi est un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous puissions entièrement comprendre *a priori* et comme nécessaire.

La loi morale, comme mobile de la volonté, produit donc sur le sentiment un double effet : d'un côté, en réprimant les penchants de la nature sensible, qui se fait valoir la première et comme si elle était l'homme tout entier, cet effet est négatif, *pathologique*, une sorte de douleur, de souffrance; mais d'un autre côté, par la victoire que la loi remporte sur ces mêmes penchants, elle produit un sentiment positif, celui de l'estime, de la dignité personnelle. Comme effet de la conscience morale, d'une cause intelligible, ce sentiment d'un sujet raisonnable, mais affecté de sensations et de penchants, tout en produisant une sorte d'humiliation subjec-

tive, fait naître le respect. Ce respect, on peut l'appeler; quoique improprement, le *sentiment moral*, pourvu qu'il soit bien entendu que ce sentiment n'est pas primitif ou antérieur à la loi; qu'il en est au contraire le produit; s'il devient par la suite un moyen de moralité, il tire toute sa force de la loi qui en est la cause et la source. Le respect de la loi morale n'est point, à proprement parler, un motif : c'est la moralité même. Il n'est un motif que subjectivement et pour des êtres sensibles, et il ne pourrait se rencontrer comme tel dans une intelligence pure.

L'estime ne s'accorde jamais qu'aux personnes, et elle suppose en elles de la moralité. Devant un grand, disait Fontenelle, je m'incline, mais mon esprit ne se courbe pas devant lui. On peut ajouter que notre esprit s'incline forcément devant l'honnête homme, fût-il placé au dernier rang. L'estime est un tribut forcé<sup>1</sup>. Elle est si peu un sentiment de plaisir, qu'on ne s'y livre que presque malgré soi, et non sans exercer auparavant sa critique. La loi morale, dans son imposante majesté, n'obtient d'abord de nous qu'un hommage involontaire, à cause du sentiment de notre imperfection; mais une fois ce faux amour-propre surmonté, lorsqu'on a fait d'heureux efforts pour obéir à la loi, on ne peut se lasser d'en admirer la grandeur et la beauté.

Le respect de la loi morale est donc le seul motif réellement moral. Au concept d'un motif se rattache celui d'un *intérêt*, et, comme le respect procède lui-même de la loi, l'intérêt moral est un intérêt pur de la raison pratique. Sur la notion d'un intérêt se fonde celle d'une *maxime*. Mais une maxime n'est moralement juste que lorsqu'elle repose sur le seul intérêt moral. Ces trois concepts d'un motif, d'un intérêt et d'une maxime, ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres finis; car ils supposent tous une nature bornée, une lutte entre la

<sup>1</sup> Je vous méprise, disait un courtisan à Malesherbes. — Je vous en défie, monsieur, répondit cet homme de bien.



loi de la raison et les penchants naturels, un besoin d'être encouragé au bien et de vaincre des obstacles internes.

La raison théorique ne saurait comprendre cette influence d'une idée tout intellectuelle sur le sentiment : elle peut seulement poser *à priori* que le respect de la loi morale, dans tout être raisonnable fini, est inséparable de la conscience de cette loi.

La conscience d'une libre soumission de la volonté à la loi, jointe au sentiment d'une contrainte nécessaire, imposée aux penchants par la raison seule, est le respect de cette loi. S'y conformer par un acte auquel nul autre motif n'ait la moindre part, est *devoir*, *obligation*.

Il est beau, sans doute, de faire du bien aux hommes par humanité; mais cette bienfaisance n'est vraiment morale qu'autant qu'on l'exerce pour remplir en même temps un devoir.

Avec ce principe peut fort bien se concilier le précepte de l'Écriture : « Tu aimeras Dieu par dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même. » L'amour de Dieu, comme affection, est impossible, Dieu n'étant pas un objet des sens; l'amour des hommes ne se commande point, puisque tout sentiment est involontaire. Dans ce précepte fondamental, il ne peut donc être question que d'un amour pratique. Aimer Dieu, c'est observer ses commandements; aimer le prochain, c'est se plaire à remplir ses obligations envers lui. Mais, interprété même ainsi, ce commandement ne peut être considéré que comme nous ordonnant de faire notre devoir avec empressement, avec dévouement. Ainsi que tous les autres préceptes de l'Évangile, cette loi sommaire nous présente la moralité dans toute sa perfection; elle nous propose cet idéal de sainteté que nulle créature ne peut jamais entièrement réaliser, mais dont, par une progression continue et indéfinie, nous devons chercher à approcher de plus en plus.

L'état moral de l'homme en cette vie, c'est la vertu, une

lutte, une suite de combats, et non une *sainteté* prétendue, qui s'imagine être en pleine possession de la perfection. Ce serait là une présomption pleine de danger et de vanité. Il y a sans doute dans l'histoire des actions belles et sublimes, mais nous ne les admirons qu'en raison du courage et des efforts qu'elles ont coûtés, et l'imitation n'en est méritoire qu'autant qu'elle se fonde elle-même sur le respect de la loi.

« O devoir, s'écrie ici Kant, nom grand et sublime; toi qui dans ton austérité, loin de flatter nos sens, commandes impérieusement une soumission absolue, mais qui ne nous imposes rien qui puisse remplir l'âme de répugnance et de terreur; toi, qui nous soumetts à une loi qui inspire toujours le respect, si ce n'est l'obéissance, à une loi à laquelle toutes les passions rendent hommage, tout en se soulevant contre elle : quelle est ton origine? Où trouver une source digne de ta noblesse et de ta grandeur? »

Cette origine ne peut être autre chose que ce qui élève l'homme au-dessus de sa nature sensible, ce qui le rattache à un ordre de choses intelligible, supérieur au monde phénoménal et à l'existence temporelle : c'est la personnalité de l'homme, c'est son indépendance du mécanisme physique, la liberté, considérée en même temps comme la faculté d'un être qui appartient encore au monde sensible.

Par cette origine s'expliquent plusieurs expressions servant à désigner la valeur des objets considérés du point de vue moral. La loi est *sacrée*, inviolable. L'homme individuel n'est pas *saint*; mais l'humanité dans sa personne doit lui être sacrée. Tout, dans le monde, autant que l'on en peut disposer, peut être employé comme moyen : l'homme seul, l'être raisonnable, est un but en soi, comme sujet de la loi morale. L'homme seul ne doit jamais être employé comme un simple moyen; Dieu lui-même, qui l'a créé personnel, doit être censé respecter cette personnalité.

Cette idée de personnalité qui, en même temps qu'elle



nous rappelle la noblesse de notre être, humilie notre amour-propre par le sentiment de notre faiblesse, est familière même au sens commun. Plus d'une fois un homme ordinaire d'ailleurs ne s'est-il pas refusé à un mensonge innocent en soi et utile à lui-même ou aux siens, uniquement pour échapper au mépris de lui-même? Et l'homme de bien, en proie à un malheur qu'il aurait pu éviter au prix d'une mauvaise action, ne trouve-t-il pas sa consolation dans la conscience d'avoir respecté en lui la dignité humaine? Cette consolation n'est pas le bonheur; car personne ne la recherche ni ne la trouve désirable. Cet homme respire, mais il ne saurait supporter d'être à ses propres yeux indigne de vivre. Cette tranquillité de l'âme dans le malheur est l'effet de l'estime de tout autre chose que la vie, et au prix de quoi la vie elle-même n'est d'aucune valeur.

Ainsi le motif de la raison pratique pure n'est autre que la loi morale elle-même. Il est vrai qu'avec l'obéissance à cette loi on peut concilier tant d'agréments, qu'un Épicurien même, qui aurait des idées justes sur la vraie félicité, pourrait se décider en faveur de la moralité; et ces avantages, le moraliste peut les faire valoir pour balancer les promesses flatteuses du vice, mais non pour en faire le mobile de la vertu. Autrement ce serait corrompre la vie morale jusque dans sa source. En général le devoir et la jouissance n'ont ensemble rien de commun : le devoir relève de sa propre loi et ressortit à son propre tribunal.

2. Ici se termine l'*analytique* de la raison pratique. Le reste de ce premier livre est consacré à justifier la marche suivie jusqu'à ce moment, en tant qu'elle s'écarte de celle qui a été observée dans la partie correspondante de la *critique de la raison pure*. Dans les dernières pages Kant revient à la question de la liberté morale.

L'analyse de la raison pratique, allant à la recherche d'un principe moral souverain, a dû commencer, non par la sen-



sibilité, comme celle de la raison théorique, mais par la possibilité de principes pratiques *à priori*. De là seulement elle a pu arriver à déterminer les objets de la raison pratique, le bien et le mal; et ce n'est qu'après cela qu'il a pu être question du rapport de la raison pratique à la sensibilité, ou du *sentiment moral*.

Il y a ensuite, avec des analogies frappantes, de notables différences entre les deux *critiques*, quant à la connaissance même. Pour la raison théorique, la possibilité d'une connaissance rationnelle pure pouvait se prouver aisément par des exemples. Mais que la raison pure, sans le secours d'aucun motif emprunté d'ailleurs, puisse déterminer la volonté, c'est ce qu'il faut pouvoir attester par l'usage le plus ordinaire de la raison pratique. Il fallait que la pureté de l'origine du principe moral suprême fût reconnue d'abord jusque dans les jugements du sens commun, comme un fait au-dessus de toute discussion, avant que l'on pût en faire usage dans la science. Cette origine rationnelle des principes moraux, on pouvait d'autant mieux la justifier par le seul appel à la conscience de tous, que les motifs purs et les motifs tirés de l'expérience sont de nature essentiellement différente, les derniers ayant toujours pour objet un agrément, un avantage réel, tandis que les premiers ont pour principe unique le respect de la loi et de la personnalité.

Le premier et le plus important devoir de l'*analytique* de la raison pratique est de distinguer, de séparer absolument la science du bonheur de celle de la moralité; chose facile du reste, puisqu'il suffit pour cela de faire appel à la conscience de chacun. Il suffit de mettre la loi morale en présence d'une volonté affectée de quelque désir illégitime; pour voir aussitôt la raison se prononcer avec force contre celui-ci.

Néanmoins, quoique distincts, le principe de la félicité et celui de la moralité ne s'excluent pas absolument. La recherche du bonheur n'est point interdite par la raison, pourvu



qu'elle puisse se concilier avec le devoir. La prospérité peut même être considérée comme un moyen de faire mieux ce qui est bien ; mais ce n'est jamais un devoir immédiat d'y travailler et de lui consacrer les meilleurs de ses efforts.

Du reste le principe suprême de la raison pratique pure et l'idée de liberté ne pouvaient être déduits ni de rien de plus élevé, ni l'un de l'autre, parce qu'ils sont si étroitement unis et se supposent mutuellement d'une manière si nécessaire que l'on pourrait définir la liberté pratique l'indépendance de la volonté de tout autre chose que la loi morale. En théorie tout ce qu'on avait pu savoir au sujet de la liberté, c'est que son impossibilité ne peut être prouvée ; dans la *critique de la raison pratique*, au contraire, nous nous sommes assurés que la loi morale nous force de l'admettre, et par là même nous y autorise. Mais comme il y a encore des philosophes qui s'obstinent à y voir une propriété psychologique, un fait naturel, et non un attribut transcendantal de la causalité des êtres doués de raison, faisant partie du monde sensible, il sera bon d'entrer dans quelques nouveaux développements à cet égard.

3. Toutes choses, en tant qu'elles sont déterminables dans le temps, sont sujettes à une causalité nécessaire. Si donc on considérait les déterminations des choses dans le temps comme celles des choses en soi, la liberté serait impossible. Pour la sauver, pour en concevoir la possibilité dans un être dont l'existence est soumise à la condition du temps, il ne faut attribuer la causalité nécessaire à cet être qu'en tant que phénomène, et ne lui accorder la liberté qu'en tant que chose en soi. Mais comment le même agent peut-il, quant à la même action, tout à la fois agir avec liberté comme être intelligible, et céder à la nécessité comme être phénoménal ? En vain, pour concilier ces deux états, dirait-on que l'agent est libre en ce que tous les ressorts qui le meuvent sont en lui, et qu'il n'obéit à rien qui lui soit étranger. A ce prix une machine

qui a son moteur en elle-même, serait libre dans les mouvements qu'elle exécute. Peu importe à la question de la liberté morale que la causalité naturelle ait sa raison dans le sujet ou en dehors de lui, dans un aveugle instinct ou dans le raisonnement, si la détermination actuelle a pour condition un état antérieur, et si celui-ci, à son tour, a été déterminé par un état qui l'a précédé ; et ainsi à l'infini. Toutes ces déterminations, quoique internes et psychologiques, ne dépendent nullement du sujet et ne sont point un effet de la liberté. Il n'y aurait pas plus de liberté dans un automate intelligent que dans un automate matériel.

Pour concilier ensemble le mécanisme naturel et la liberté dans une même action, il faut se rappeler ce qui a été exposé à ce sujet dans la *critique de la raison pure*<sup>1</sup>. Il en résulte que l'être raisonnable peut dire de toute action illégitime qu'il a commise, que bien qu'il ait été déterminé comme phénomène par ce qui a précédé cette action, il aurait pu ne pas la faire, puisque, avec tout ce qui l'a motivée, elle dépendait primitivement de lui-même, comme causalité raisonnable et libre. Telle est en effet la décision de cette faculté merveilleuse qui est en nous et qui s'appelle la *conscience*. Quel qu'ait été l'entraînement des circonstances, quelque puissante qu'ait été la sollicitation des sens pour nous porter au mal, la conscience ne laisse pas que de nous condamner et de nous punir par le remords, qui serait absurde sans la liberté. Alors même que nous connaîtrions les sentiments et les maximes d'un individu si exactement que nous pourrions prévoir toute sa conduite future, aussi infailliblement que les astronomes prédisent une éclipse de soleil, nous aurions encore le droit de soutenir que cet homme est libre, puisque toute la série de ses raisonnements et de ses résolutions dépend de sa spontanéité comme être intelligible et moral.

<sup>1</sup> Voir plus haut, p. 249 et suivantes.



Reste à concilier la liberté de l'homme avec la souveraine et universelle causalité de Dieu. La solution que Kant propose pour lever cette difficulté, se fonde sur la doctrine de l'idéalité du temps. Si le temps est une chose réelle et non pas seulement la condition subjective des phénomènes, alors il y a partout succession et causalité nécessaire, et si, dans cette hypothèse, on admet un Dieu, tous les mouvements de la volonté et de la pensée remontent en définitive à une impulsion première, partie de la volonté divine. On tombe alors dans le spinosisme, selon lequel le temps et l'espace sont des modes réels de toutes les choses, y compris les hommes, des accidents de la substance unique et divine. Mais si le temps n'est que la condition de la sensibilité des êtres pensants, et non pas un mode des choses prises en soi, dès lors la création de ces êtres est seulement une création de choses en soi, de noumènes. Autant il impliquerait de prétendre que Dieu est le créateur des phénomènes, qui ne sont que la manière dont les choses créées nous apparaissent, autant il y aurait de contradiction à dire qu'il est, comme créateur, la cause des actions qui arrivent dans le temps, bien qu'il soit la cause de l'existence des agents. La création ne concernant que leur existence intelligible et non leur existence sensible et phénoménale, n'est point par conséquent la cause des phénomènes et ne rend pas la liberté impossible.

L'idée de la liberté est d'une grande importance : c'est par elle seule qu'il devient possible de lier le monde sensible au monde intelligible; par elle la réalité d'un monde intelligible nous est donnée d'une manière positive, et grâce à elle, nous-mêmes nous savons que nous en faisons partie. L'idée de liberté nous élève ainsi au-dessus de la nature et nous ouvre la vue dans les régions supérieures. Seulement cette connaissance du monde intelligible, qui a sa source dans la raison pratique, ne peut s'étendre au delà de nos

besoins moraux, et n'est du reste d'aucun usage théorique.

Kant, en finissant ce livre, fait observer l'accord parfait des résultats de la *critique de la raison pratique*, à laquelle la spéculation a si peu de part, avec les recherches souvent si subtiles et si pénibles de la première *critique*; et cette harmonie, si peu cherchée et si peu préparée à dessein, lui paraît une preuve de plus de la justesse de sa méthode et de la solidité de son système.

*Résumé de ce premier livre et observations.*

1. Dans le premier chapitre de ce premier livre, qui traite des *principes* de la raison pratique pure, ces principes sont définis des *lois pratiques objectives*, obligatoires pour tous les êtres raisonnables. Ils supposent que la raison pure, la raison en soi, est pratique comme telle, sans quoi il n'y aurait que de simples maximes de conduite, que chacun se ferait selon ses vues et les circonstances. S'il n'y a pas de pareils principes, il n'y a pas de loi morale absolue : la morale se réduit dans ce cas à de simples règles de prudence et de conduite.

Y a-t-il de pareils principes? S'il en est, ils ne peuvent être *matériels*, c'est-à-dire fondés sur la nature des objets; car ceux-ci ont tous pour principe commun l'amour de soi, et supposent l'expérience. Ils seront donc purement *formels*, faisant abstraction de toute matière, de tout objet de la volonté.

Or une volonté qui ne se détermine que par la forme universellement législative de ses maximes, est une volonté libre. Donc la liberté et la loi pratique absolue se supposent réciproquement. Celle-ci nous fait connaître celle-là.

Cette loi se reconnaît au caractère de nécessité et d'obligation absolue avec lequel la raison nous l'impose. La conscience que nous en avons, est un fait positif de la raison, le seul fait de la raison pure. La raison pure est donc pratique



en soi. La loi qu'elle prescrit à tous les êtres raisonnables prend pour ceux qui sont en même temps sensibles, pour les hommes, le caractère d'un commandement impératif, auquel ils n'obéissent qu'avec peine et effort.

Kant a diversement formulé cette loi. Ici il l'exprime ainsi : *Agissez de telle manière que la maxime actuelle de votre volonté puisse être en même temps le principe d'une législation universelle.* C'est dire en d'autres termes que nous devons agir d'après une maxime qui puisse servir de règle à tout être raisonnable, qui n'ait rien de personnel, de subjectif, et qui puisse être érigée en loi universelle. Pour savoir si une action que je voudrais faire est légitime, il faut se demander si la maxime en vertu de laquelle j'agis, pourrait, sans qu'il y eût trouble et désordre, devenir loi pour tous. D'après ce principe le mensonge, par exemple, serait immoral, non comme indigne de l'homme, comme Kant le soutient ailleurs, mais parce que la maxime selon laquelle je me permettrais un mensonge, ne pourrait devenir loi universelle. On ne s'abstiendrait pas de frapper un ennemi désarmé parce qu'il y aurait lâcheté à le faire, mais parce que la maxime honteuse qui dirigerait mon bras, ne pourrait se concevoir comme loi pour des êtres raisonnables. Sans parler encore de ce qu'il y a de purement négatif dans ce principe, en ce qu'il ne semble commander que des actes de stricte justice, on peut dire que ce n'est qu'une maxime d'ordre, de convenance, de pure légalité. S'il était seul suivi, il ne pourrait faire que des hommes raisonnables, tempérants, modérés, amis de l'ordre et de la convenance; mais il ne commanderait pas le dévouement, la vertu active, la générosité, l'abnégation de soi. Il défendrait la vengeance, par exemple, mais il ne ferait pas un devoir de l'oubli des injures et de la générosité à l'égard d'un ennemi; car, s'il ordonne d'épargner un ennemi vaincu, il ne commande pas de lui faire du bien, puisque l'on concevrait fort bien un ordre de choses sous

l'empire duquel on se contenterait de rendre le bien pour le bien, le mal pour le mal.

Plus tard Kant a glissé dans sa formule un élément nouveau de peu d'apparence, mais fort important. Il a dit : *Agissez de telle manière que vous puissiez vouloir que la maxime actuelle de votre volonté devienne la loi de tous, ou soit érigée en loi universelle;* demandez-vous avant que d'agir, si vous désireriez que la maxime qui vous inspire, devint obligatoire pour tous, règle générale; si vous consentiriez de votre plein gré à vivre sous l'empire d'une nature dont elle serait une loi nécessaire. Sous cette nouvelle forme, le principe suprême nous adresse évidemment à une autre conscience que celle de la simple légalité rationnelle; il nous renvoie aux sentiments de justice et d'humanité, et reproduit en d'autres termes l'ancienne maxime : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit.* Mais sous cette nouvelle forme même le principe est encore insuffisant; il est purement négatif, ou en tant que positif il fait intervenir subtilement l'eudémonisme, si vivement combattu d'ailleurs par Kant.

Ce n'est pas, du reste, sur cette formule qu'il faut juger la morale de Kant, mais d'après son esprit général, que la formule est loin de représenter exactement; il importe ici surtout de voir comment il a cherché à la déduire *a priori*. La loi morale est l'expression de l'autonomie de la raison pratique ou de la liberté; elle est indépendante de tout autre motif. C'est là la véritable pensée de Kant. Il prouve encore une fois que nul principe fondé ailleurs que dans la raison morale et sa loi ne peut constituer la moralité véritable. Il établit que la loi morale est la loi fondamentale de la nature supérieure des êtres doués d'intelligence, qu'elle est un fait de la raison pure, et qu'elle est en soi d'une certitude immédiate. Il finit par montrer comment la raison pratique étend notre connaissance au delà des limites du monde sensible,



et nous laisse pénétrer d'un regard dans ce monde intelligible qui semblait fermé à notre curiosité.

2. Dans le second chapitre Kant poursuit et complète la démonstration de son principe, selon lequel ce ne sont pas les notions du bien et du mal, acquises par l'expérience et indépendamment de la loi morale, qui déterminent cette loi; et il établit que ces notions sont au contraire déterminées par la loi et la supposent. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de lois pratiques *à priori*. L'objet de la volonté ne peut donc pas être déterminé avant les principes, et c'est pour avoir méconnu cela que les moralistes se sont tant égarés. L'objet de la volonté est le souverain bien, mais la notion de ce bien dépend de la loi. Les notions du bien et du mal moral, déterminées elles-mêmes d'après la loi *à priori*, déterminent à leur tour l'objet de la volonté.

C'est ici que Kant, en exposant comment on peut s'assurer si un cas donné rentre dans la règle posée *à priori*, produit cette seconde formule dont nous venons de parler, et qui prouve que, si la loi est donnée *à priori*, son application du moins suppose l'expérience du monde. Le système moral de Kant prétend tenir le milieu entre l'*empirisme* moral, qui fait dépendre de l'expérience les notions du bien et du mal, et le *mysticisme* moral, qui les déduit de quelque chose de transcendant, d'inconnu par conséquent; et il se donne le titre de *rationalisme moral*, parce qu'il place la loi dans la raison même et en exige l'application selon les données de l'expérience.

Nous pensons qu'il est à cet égard un milieu plus juste encore. Il faut nécessairement admettre une loi morale *à priori*, fondée dans la nature raisonnable de l'homme; mais cette loi ne devient un objet de la conscience que par la pensée et par la vie sociale. La conscience morale suppose donc, toute rationnelle et *à priori* qu'elle soit, la vie et la pensée, et par conséquent l'expérience.

La loi morale est l'expression de la nature supérieure de

l'homme; elle se développe, s'épure, s'élève avec la conscience qu'il acquiert de cette nature. Les idées du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, sont *à priori* en nous, quant à leur principe; elles ne nous viennent pas du dehors; elles ont leur source dans la partie la plus intime de notre être, mais elles sont le fruit du développement de la raison par la vie sociale, quant à leur existence et à leur contenu actuel: c'est ce qui en explique à la fois la permanence pour le fond, et les variations, l'imperfection et le progrès.

3. Dans le chapitre des *motifs*, Kant distingue avec raison entre la simple légalité d'une action et sa moralité, et cette distinction, si vulgaire du reste, prouve à elle seule combien son système est vrai au fond. Il est évident que c'est le motif ou l'intention de l'action qui en constitue la valeur morale; que le respect de la loi ou du devoir est le seul motif purement moral. Ce chapitre est une des parties les plus irréprochables de la *critique*. Ce n'est plus seulement le philosophe, c'est l'homme de bien qui tient la plume, lorsqu'il parle de l'origine de l'idée du devoir considéré dans toute son austérité et sa grandeur mystérieuse! Oui, c'est bien véritablement par là que l'homme s'élève au-dessus de la nature animale, et la raison elle-même n'a de dignité et de majesté que par cette idée. C'est par elle que l'homme se rattache à un ordre de choses supérieur au monde matériel et périssable: c'est elle qui constitue sa personnalité, sa dignité, sa liberté.

Et malgré son austérité, la loi morale admet la recherche du bonheur. Avec son culte peuvent se concilier tant d'agréments, dit Kant, qu'un sage épicurien même pourrait se décider à lui obéir sans réserve. La vertu n'exclut pas la félicité, mais elle la subordonne à sa loi, et ne l'admet qu'à la condition qu'elle puisse se concilier avec le devoir.

Dans les observations sur la liberté morale qui terminent l'*Analytique* de la raison pratique, ce n'est plus seulement



sur l'idéalité du temps ou sur de subtiles distinctions qu'il cherche à la fonder; mais il fait appel à la voix de la conscience, qui, comme juge de nos actions, n'aurait aucun sens si l'homme n'était pas libre. Pour concilier cette même liberté avec l'action divine, Kant invoque encore l'idéalisme transcendantal, et fournit ici un nouvel argument contre ce système lui-même. D'après l'idéalisme, Dieu n'est pas l'auteur du monde phénoménal, qui n'existe pas même pour lui; il est seulement le créateur des noumènes; son action ne s'exerce que sur les intelligibles, et nullement sur les choses qui arrivent dans le temps. C'est tout simplement nier la providence quant à l'univers visible, quant à nous-mêmes; car, encore une fois, que nous importe ici-bas le monde intelligible, le monde en soi, puisque c'est le monde phénoménal surtout qui nous intéresse en cette vie, qui seul est réel pour nous, qui seul pèse sur nous.

D'ailleurs puisque du moins les êtres intelligibles dépendent de Dieu, et que l'homme, par une de ses natures, fait partie de ces êtres, la difficulté demeure entière et n'est point résolue par l'idéalisme.

### CHAPITRE III.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE. — PREMIÈRE PARTIE. LIVRE DEUXIÈME : LA DIALECTIQUE DE LA RAISON PRATIQUE.

La *Dialectique de la raison pratique* se compose de deux chapitres, dont le premier traite de la *dialectique de la raison pratique en général*, et le second de cette même *dialectique occupée à déterminer la notion du souverain bien*.

#### I. De la dialectique de la raison pratique en général<sup>1</sup>.

La dialectique de la raison pure, théorique ou pratique, a toujours pour objet la totalité absolue des conditions d'un

<sup>1</sup> *Critique de la raison pratique*, p. 241-243.

conditionné donné. Mais les choses ne nous étant données que comme des phénomènes dans la série desquels l'absolu ne se rencontre jamais, il résulte de l'application de cette *idée* de la totalité des conditions aux phénomènes pris pour des choses en soi, une illusion, qui ne serait pas reconnue pour telle sans les contradictions où la raison s'engage à son occasion. Les *antinomies*, en donnant naissance à la critique, amènent la raison à chercher un fil qui puisse la conduire hors de ce labyrinthe.

La raison pratique est sujette à une illusion semblable. Elle recherche la totalité absolue de son objet sous le nom du *souverain bien*. Déterminer cette *idée* d'une manière pratique, est l'objet de la philosophie dans le sens des anciens, et Kant voudrait qu'on laissât à ce mot sa signification antique, qui exprime si bien l'objet essentiel et définitif de toute spéculation.

La loi morale est la seule règle de la volonté pure. Mais comme cette règle ne porte que sur la forme et fait abstraction de toute matière, le bien souverain est l'objet de la raison pratique, sans pouvoir néanmoins déterminer la volonté autrement que sous la réserve et la règle de la loi morale. L'idée du souverain bien devra donc renfermer cette loi comme sa forme et son principe.

#### II. Du souverain bien<sup>1</sup>.

Il y a dans l'attribut *souverain* une équivoque qu'il importe avant tout de détruire. Ce mot peut être synonyme de *suprême* et signifier *condition absolue et première*, et il peut être l'équivalent de *consommé, accompli*, et signifier un *tout qui ne peut être partie d'un tout plus grand de la même espèce*. Il a été prouvé dans l'*Analytique* que la *vertu*, ou ce qui rend digne du bonheur, est la condition suprême de la félicité,

<sup>1</sup> Là-même, p. 246-293.



et par conséquent le bien suprême, absolu; mais la vertu n'est pas pour cela le bien complet et exclusif: elle n'est le souverain bien en ce dernier sens que jointe à la félicité. Ensemble la félicité et la vertu qui en rend digne constituent le souverain bien (*summum bonum*).

Or, lorsque deux notions sont ainsi réunies en une seule, leur unité est ou *analytique*, quand il y a identité entre elles, ou *synthétique*, lorsque l'une est la cause réelle de l'autre. L'union nécessaire de la vertu et du bonheur peut donc être comprise dans un double sens: ou la pratique de la vertu et la recherche raisonnable du bonheur sont identiques et fondées sur la même maxime, ou bien la vertu est considérée comme la cause de la félicité.

Chez les anciens deux écoles, celle d'Épicure et celle de Zénon, regardaient la vertu et la félicité comme fondées sur un même principe; mais selon les Épicuriens la prudence était la seule vertu, tandis que les Stoïciens faisaient consister la sagesse et le bonheur dans la seule moralité. Selon Épicure la félicité était le souverain bien tout entier, et la vertu seulement la maxime et l'usage raisonné des moyens d'y parvenir. Le Stoïcien, de son côté, soutenait que la vertu était la plénitude du bien, et que la félicité se bornait à la conscience d'être en possession de ce bien.

Nous avons vu dans l'*Analytique* que les maximes de la vertu et celles du bonheur personnel sont de nature différente quant à leur principe suprême, et que, quoique constituant ensemble le souverain bien, la vertu et le bonheur, loin d'être d'accord ensemble, se limitent réciproquement et se combattent souvent dans le même sujet. Ainsi la question de savoir comment le souverain bien est pratiquement possible, est encore à résoudre, et la difficulté de cette solution vient précisément de ce que la félicité et la moralité sont deux éléments spécifiquement différents. Et comme la nécessité de leur réunion, pour constituer le souverain bien, est reconnue

*à priori*, la déduction de cette idée devra être transcendante.

1. Telle est donc l'*Antinomie de la raison pratique*. Dans l'idée du souverain bien que la volonté cherche à réaliser, la vertu et la félicité sont considérées comme nécessairement réunies. On vient de voir que cette réunion n'est pas logique ou analytique: elle doit donc être synthétique comme celle de la cause et de l'effet. Il faut par conséquent de deux choses l'une: ou le désir du bonheur sera le mobile des maximes de vertu, ou bien la pratique de la vertu sera la cause de la félicité. Or, ces deux cas sont également inadmissibles: le premier, parce que les maximes intéressées n'ont rien de moral; le second, parce que la prospérité ne dépend pas de la pureté des intentions, mais de la prudence, de l'habileté, de la force, du concours des circonstances. Et pourtant il faut que l'idée du bien souverain soit réalisable, à moins qu'on ne veuille rejeter la loi morale comme une chimère.

2. Voici la solution de cette antinomie. La première des deux propositions contraires, celle qui fait dépendre la vertu de la recherche du bonheur, est absolument fausse; la seconde, qui fait de la vertu la cause de la félicité, n'est pas fausse dans un sens absolu: elle n'est fausse qu'autant que l'on considérerait l'existence de l'homme dans le monde sensible comme étant toute son existence, sa seule manière d'être. Or, puisque non-seulement j'appartiens par ma nature raisonnable à un monde intelligible, mais que de plus la loi morale, puissance purement intellectuelle, peut néanmoins déterminer ma causalité dans le monde sensible, il n'est pas impossible, dans l'hypothèse de l'existence d'un auteur intelligible de la nature, que la moralité comme cause ait avec la félicité comme effet une connexion nécessaire quoique seulement médiate, et qui dans le monde phénoménal ne saurait être qu'accidentelle.

Ainsi, malgré une apparente antinomie, le souverain bien



est véritablement la fin nécessaire et suprême, l'objet réel d'une volonté moralement déterminée; il est pratiquement possible, mais seulement dans un ordre de choses différent du monde sensible et phénoménal.

Épicure lui-même regardait la vertu comme le plaisir le plus noble, comme la plus haute et la plus intime volupté. Il oubliait seulement que pour rechercher ce plaisir, il faut déjà aimer la vertu et la préférer à tout. Mais cette satisfaction que donne la conscience d'avoir fait son devoir, n'est pas encore cette félicité positive, cette satisfaction absolue qui, jointe à la vertu, constitue le souverain bien.

3. Ici se manifeste la *suprématie de la raison pratique pure* sur la raison théorique. Si la raison pratique ne pouvait admettre et considérer comme donné que ce que la raison théorique peut lui offrir, en d'autres termes si la volonté dépendait uniquement de la connaissance, alors, sans nul doute, la suprématie appartiendrait à la raison théorique. Mais s'il se trouve au contraire que la raison pratique ait en elle-même des principes *à priori*, qui supposent de certaines vérités que la raison théorique ne peut établir par la seule spéculation; s'il en est ainsi, la question est de savoir lequel des deux intérêts, de celui de la raison pratique ou de celui de la raison théorique, doit l'emporter sur l'autre.

Il est certain que, si la raison pratique se bornait à consulter les besoins et les penchants de notre nature sensible, elle réclamerait à tort la prééminence sur la spéculation. Mais si, comme l'atteste la conscience morale, la raison est pratique *à priori* et par elle-même, c'est toujours une seule et même raison qui, théorique ou pratique, juge d'après des principes *à priori*. Dès lors il est évident que, si théoriquement elle est insuffisante pour établir d'une manière catégorique de certaines propositions, elle sera obligée d'admettre comme vraies ces mêmes propositions reconnues pour nécessaires dans l'intérêt pratique de la raison pure. Ainsi, lors-

qu'il s'agit de combiner ensemble et de réunir en un même système les données de la raison pure spéculative et celles de la raison pratique pure, c'est à la dernière qu'appartient la suprématie. Pour éviter tout conflit entre elles, la subordination est nécessaire. Or on ne peut pas subordonner la raison morale à la raison théorique, puisqu'en définitive tout intérêt est pratique.

4. La réalisation du souverain bien est l'objet nécessaire d'une volonté déterminable par la loi morale. Or la conformité entière des sentiments avec la loi morale est la condition suprême du souverain bien : il faut donc que cette conformité soit tout aussi possible que son objet. Or la conformité absolue de la volonté avec la loi morale est *sainteté*, perfection, dont nul être raisonnable n'est capable à aucune époque de son existence dans le monde sensible. Cette perfection étant néanmoins exigée comme nécessaire, ne peut se rencontrer que par un progrès continu et indéfini vers cette conformité. Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence indéfiniment continuée et personnellement identique du même être raisonnable. Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'*immortalité de l'âme*, qui est ainsi un *postulat*, une hypothèse nécessaire de la raison pratique pure.

5. De cette manière se trouverait assuré le premier élément du souverain bien, la conformité progressivement approximative de la volonté avec la loi, ou la sanctification infinie, et par là la loi morale nous a fait comprendre la nécessité d'admettre l'immortalité de l'âme. Cette même loi va nous imposer la foi en Dieu, afin d'assurer le second élément du souverain bien, la félicité.

La félicité d'un être raisonnable est un état dans lequel toutes les choses se conforment à sa volonté et à ses désirs relativement à la totalité de son existence, et suppose par conséquent l'harmonie de la nature avec la totalité de ses fins



et avec le principe qui détermine essentiellement sa volonté. Or la loi morale nous invite à l'action par des motifs entièrement indépendants de la nature, et sans égard pour nos appétitions physiques. Et comme la raison, qui impose la loi, n'est pas en même temps la cause du monde et de la nature, il s'ensuit qu'il n'y a pas dans la loi morale le moindre fondement d'une harmonie nécessaire entre la moralité et une félicité proportionnée. Néanmoins, dans la recherche du souverain bien, objet nécessaire de la raison pratique, cette harmonie est posée comme également nécessaire. Elle doit donc être possible. Par conséquent il faut *postuler*, supposer nécessairement l'existence d'une cause de l'univers distincte de la nature et renfermant la garantie de cette harmonie de la félicité et de la moralité qui constitue le bien souverain. Celui-ci n'est possible qu'autant qu'il existe une cause suprême de la nature, ayant une causalité conforme à la loi morale, ainsi qu'à l'idée de cette loi et à la moralité qui en résulte par la volonté. Cette cause est donc douée d'intelligence et de volonté. Donc cette cause souveraine du monde, que l'idée du souverain bien suppose nécessairement, est l'auteur intelligent de la nature, c'est-à-dire *Dieu*. Ainsi le *postulat*, l'hypothèse nécessaire pour rendre possible le *souverain bien dérivé* ou le meilleur des mondes, est en même temps la condition nécessaire de la réalité d'un *bien souverain primitif*, ou de l'existence de Dieu. Cette existence, qui n'est qu'une possibilité pour la raison théorique, est un besoin, une nécessité pour la raison pratique, une foi nécessaire, une *foi rationnelle pure*.

Kant fait ici une observation intéressante sur l'excellence de la morale chrétienne<sup>1</sup>. « Le christianisme, dit-il, sous la dénomination de *règne de Dieu*, renferme une idée du souverain bien, laquelle satisfait seule aux exigences de la raison

<sup>1</sup> P. 268-270.

pratique. La loi morale est sacrée, inviolable, et commande la sainteté des mœurs, quoique toute la perfection morale à laquelle l'homme puisse parvenir, ne soit jamais que de la *vertu*, c'est-à-dire une disposition à respecter la loi, avec le sentiment d'une propension continuelle à la transgresser, ou du moins avec un mélange de motifs impurs, par conséquent une estime de soi mêlée d'humilité : c'est un progrès indéfini vers la sainteté, et qui par là même autorise l'espoir d'une existence infinie et d'une félicité proportionnée... Mais la loi morale ne donne pas la félicité. La morale chrétienne compense ce défaut, en présentant le monde, dans lequel des êtres doués de raison se consacrent de toute leur âme au service de la loi morale, comme le *règne de Dieu*, où celui qui est l'auteur à la fois de cette loi et de la nature établit et garantit entre la moralité et la nature des choses une parfaite harmonie. »

C'est ainsi que la loi morale, au moyen de l'idée du souverain bien, conduit à la *religion*, à la *reconnaissance de tous les devoirs comme d'autant de commandements de Dieu*. De cette manière les lois de notre propre volonté sont en même temps considérées comme sanctionnées par la divinité, comme émanées d'elle, parce que nous ne pouvons espérer d'obtenir le souverain bien que de la toute-puissance d'une volonté sainte à laquelle nous nous efforçons de conformer la nôtre.

Tout en se conformant ainsi à la volonté de Dieu et en aspirant au souverain bien, l'obéissance à la loi morale n'en demeure pas moins libre et désintéressée. La morale est moins la science du bonheur que celle de s'en rendre digne. La religion nous fait seulement espérer que nous participerons un jour à la félicité en proportion des efforts que nous aurons faits pour n'en pas être indignes.

La dernière fin de Dieu dans la création n'est point la félicité des êtres raisonnables, mais leur participation au



*souverain bien* dans la mesure de leur moralité. La sagesse humaine est, sous le rapport théorique, la connaissance du souverain bien, et, sous le rapport pratique, la conformité de la volonté avec la loi morale qui est la condition nécessaire pour conquérir le souverain bien. De même la sagesse absolue n'est pas seulement de la bonté, mais la bonté s'exerçant en conformité avec la sainteté.

Il résulte de tout ce qui précède que, dans l'ordre des fins prévues et prédéterminées, l'homme, comme sujet de la loi morale, est un *but en soi* (*Zweck an sich*), que par conséquent nous devons respecter l'humanité en nous et dans les autres. L'homme, en obéissant à la loi morale, n'obéit qu'à sa propre loi, et ne se soumet à la volonté souveraine et absolue que parce qu'il y a accord entre cette volonté et la sienne.

6. Il importe de bien comprendre ce que Kant entend par *postulats*. Les postulats de la raison pratique, dit-il<sup>1</sup>, ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses nécessaires dans un intérêt moral, hypothèses qui, sans étendre la connaissance spéculative, donnent en général aux *idées* de la raison théorique une réalité objective que celle-ci ne peut établir par elle-même. Ces hypothèses nécessaires sont celles de la *liberté*, de l'*immortalité de l'âme* et de l'*existence de Dieu*. Nous n'apprenons à connaître par là tels qu'ils sont en soi ni la nature de notre âme, ni le monde intelligible, ni l'Être divin. Ces idées n'en demeurent pas moins incompréhensibles; mais, grâce à la certitude immédiate de la loi morale, nul sophisme ne sera plus assez puissant pour en détruire la foi dans les esprits même les plus ordinaires.

7. Les idées de liberté, de l'immortalité de l'âme, de Dieu, quoique reconnues pour réelles par la raison pratique, ne deviennent donc pas pour cela des éléments de connais-

<sup>1</sup> P. 274-276.

sance spéculative. La métaphysique proprement dite n'en demeure pas moins ce qu'elle était et n'en reçoit aucun accroissement. Mais quand la raison s'est ainsi assurée de la réalité objective des *idées*, la spéculation critique intervient pour les déterminer négativement, afin d'en écarter, dans l'intérêt de la raison pratique, d'une part tout anthropomorphisme, et de l'autre toute espèce de fanatisme. Il y a de cette manière profit pour la raison en général, sans aucun accroissement réel pour le système théorique.

On ne peut concevoir et déterminer la réalité des *idées* de Dieu, de la liberté et de l'immortalité que par rapport à la loi morale. L'idée de Dieu, en particulier, est une notion qui appartient à la morale et non à la physique ou à la métaphysique. Ses attributs essentiels ne peuvent être conçus que relativement à la loi morale, par le moyen de l'idée du souverain bien, comme objet de la raison pratique. Il en est de même des deux autres *idées*.

8. Il y a une notable différence entre les hypothèses admises dans un intérêt théorique et les *postulats* de la raison pratique. Celles-là ne sont que des moyens d'explication, ceux-ci sont nécessaires. Si, par exemple, pour expliquer l'ordre et la sagesse qui éclatent dans la nature, j'ai recours à l'hypothèse d'un Dieu, ce n'est point pour établir la réalité de cet ordre et de cette sagesse, mais seulement pour leur assigner une cause, et cette supposition n'est qu'une probabilité, une opinion raisonnable. Au contraire, les *postulats* de la raison pratique sont des hypothèses nécessaires, invoquées non pour expliquer la loi morale, évidente par elle-même, ni pour justifier la recherche du souverain bien, mais pour les rendre *possibles*. Si Dieu n'existe pas, le monde n'en existe pas moins, et n'en est pas moins soumis à des lois; mais sans l'existence de Dieu, auteur de la loi morale et de la nature universelle, sans la liberté et sans l'immortalité de l'âme, la loi morale est une absurdité, et le souverain bien,



objet de toute volonté raisonnable, est chimérique, impossible. Si la loi morale est véritablement obligatoire (et qui oserait dire qu'elle ne l'est point?), l'honnête homme doit croire d'une foi imperturbable à sa liberté, à la continuité indéfinie de son existence, à l'existence éternelle d'une volonté sainte et toute-puissante, d'une intelligence souveraine. C'est une foi rationnelle, qui naît inévitablement de l'intérêt pratique de la raison, et à laquelle elle ne peut se refuser, sans se renier elle-même et sans abjurer la loi morale qui est sa loi, son essence, et qui fait toute sa dignité, en même temps qu'elle est la condition nécessaire de toute félicité.

9. Si la nature humaine est destinée à tendre au souverain bien, il faut aussi admettre que ses moyens de connaître sont proportionnés à cette destination. Or la *Critique de la raison théorique* pure a mis à découvert son insuffisance à cet égard. Mais gardons-nous de faire de cette insuffisance un reproche à l'auteur de notre nature. Car si Dieu et l'éternelle durée de notre existence nous étaient rigoureusement démontrés, notre liberté en serait anéantie; la terreur et non le libre choix de la raison nous imposerait l'obéissance à la loi; nos actions inspirées par la crainte seule et non par le sentiment du devoir, seraient destituées de toute moralité, de tout mérite. Mais maintenant que, malgré tous les efforts de notre raison, l'avenir ne se montre à nous que voilé d'obscurité et d'incertitude, que l'auteur de l'univers nous laisse seulement entrevoir son existence et sa majesté, tandis que la loi morale qui est en nous, sans menace et sans promesse positives, nous demande un respect libre et désintéressé, et que, alors seulement que ce respect est devenu actif et dominant en nous, il nous est permis de lever un coin du voile qui couvre le monde intelligible, — maintenant la vraie moralité est possible, et nous pouvons véritablement nous rendre dignes de la félicité. Ainsi se confirme cette vérité, attestée d'ail-

leurs par l'observation de la nature, que la sagesse infinie par laquelle nous existons, n'est pas moins adorable dans ce qu'elle refuse à nos désirs que dans ce qu'elle nous a accordé<sup>1</sup>.

*Résumé du second livre et observations.*

Le sujet de ce livre est l'idée du *souverain bien*.

C'est au *souverain bien* que tend toute philosophie. Il est l'objet spécial de la raison pratique, sous la réserve et la règle de la loi morale.

La vertu est le bien suprême et la condition de toute félicité; mais elle n'est le souverain bien qu'avec la félicité. Or la vertu et la félicité n'étant pas fondées sur un même principe, on ne peut chercher à les réunir dans ce monde sans sacrifier l'une à l'autre, comme firent en deux sens différents les Stoïciens et les disciples d'Épicure.

Selon la raison, pour que les deux éléments du souverain bien puissent être réunis, il faut que la vertu et le bonheur découlent d'un même principe, ce qui n'est pas, ou que l'un soit la cause et l'autre l'effet<sup>1</sup>, ce qui est également impossible. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rappeler que l'homme fait partie à la fois du monde sensible et du monde intelligible. A cette condition seulement la vertu peut être considérée comme une cause de félicité, comme compatible avec elle.

L'idée du souverain bien est donc réalisable, mais dans un ordre de choses différent du monde sensible; de là résulte la nécessité de *postuler* l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ces deux dogmes, que la spéculation théorique a seulement pu présenter comme possibles, comme ne pouvant être ni prouvés ni réfutés, seront ainsi établis comme certains par la raison pratique.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 295-293.



Mais pourquoi la raison pratique aura-t-elle plus d'autorité que la raison théorique? Il faut prouver la suprématie de la première comme dépositaire de la loi morale absolue, sur la seconde comme faculté de la connaissance. Comme la volonté ne dépend pas uniquement de la connaissance, et puisqu'il y a dans la raison des principes pratiques *à priori* et indépendants de toute théorie, il s'ensuit que la raison pratique peut fonder un système par elle-même. Et si ces principes pratiques, évidents par eux-mêmes, supposent nécessairement, sans pour cela être fondés sur elles, de certaines vérités théoriques que la spéculation a laissées incertaines, ces vérités doivent être admises : ce seront ce que Kant appelle des *postulats* de la raison pratique.

Il importe de bien saisir le sens de cette expression. Ces *postulats*, hypothèses nécessaires, forcées pour ainsi dire, n'ont rien de commun avec les suppositions théoriques, qui sont purement explicatives, et qui peuvent être sans fondement, sans que pour cela ce qu'elles ont servi à expliquer cesse d'être réel. Les postulats ne sont pas non plus des principes d'où l'on déduirait des conséquences, puisque la proposition dont un postulat est l'hypothèse nécessaire, est elle-même *à priori*. Ils sont encore moins les *corollaires* de la vérité dans l'intérêt de laquelle on les invoque : ce sont des propositions d'une certitude solidaire de celle d'une autre proposition : il faut ou rejeter celle-ci, tout évidente qu'elle soit par elle-même, ou admettre en même temps ce qu'elle suppose nécessairement.

Ces *postulats* de la raison pratique sont celui de la *liberté*, déjà invoquée plus haut, et ceux de l'*existence de Dieu* et de l'*immortalité de l'âme*.

La raison pratique tend nécessairement au souverain bien ; celui-ci suppose d'une part une conformité absolue des sentiments avec la loi morale ; une telle conformité est *saineté*, perfection dont l'homme ne peut jamais qu'approcher

par une continuité indéfinie d'efforts et de progrès. Or ce progrès continu et infini suppose une continuité d'existence personnelle et identique : donc l'idée du souverain bien est une chimère, ou l'*âme est immortelle*.

D'un autre côté, le souverain bien suppose la *félicité* ; or, la félicité résulte de la conformité des choses avec la volonté, et a pour condition l'obéissance à la loi morale ; il faut donc qu'il y ait un ordre de choses où l'harmonie entre la moralité et la félicité soit possible ; par conséquent, à moins de renoncer à la recherche du souverain bien et de regarder la félicité fondée sur la moralité et par suite la loi morale elle-même comme chimériques, il faut *supposer nécessairement* une cause de l'univers distincte de la nature, une cause intelligente, qui soit en même temps l'auteur de la loi morale, et la garantie de cette harmonie de la vertu et du bonheur de laquelle résulte le souverain bien : donc *Dieu existe*, et il est lui-même le *souverain bien primitif*, la source de tout bien.

La loi morale, certaine par elle-même, conduit ainsi à la religion, en la fondant sur une *foi rationnelle*. La moralité pour cela ne perd rien de sa pureté ; elle n'est point pratiquée comme un moyen de félicité, mais elle y conduit, elle en rend digne. La dernière fin de l'homme n'est pas la félicité, mais le souverain bien qui la comprend avec la vertu.

Les idées de *liberté*, de *Dieu*, d'une *vie à venir*, objet de la foi rationnelle, pour être assurées ainsi quant à leur réalité, n'en demeurent pas moins incompréhensibles, et tout en levant un coin du voile qui couvre pour nous le monde intelligible, cette foi ne nous en fait rien connaître d'ailleurs. La connaissance de la seule réalité de ces *idées* peut du reste nous suffire. Il est même dans l'intérêt de la moralité et de la liberté que nous soyons bornés à cette simple foi : une plus grande certitude, une connaissance plus positive, les détruirait par la terreur.



On voit par là comment, selon la philosophie de Kant, la religion, objet de la foi rationnelle et non d'une science théorique, dépend de la morale et ne peut être traitée qu'après celle-ci.

Deux objections souvent reproduites contre la philosophie de Kant, l'accusant d'inconséquence, trouvent ici leur place.

La première nous a toujours paru peu fondée. Kant, dit-on, après avoir si vivement combattu l'eudémonisme en morale, y revient dans sa théorie du souverain bien, en déclarant que la moralité n'y suffit pas, et qu'elle n'est véritablement raisonnable que dans la supposition qu'elle conduit en même temps à la félicité. Ce reproche d'inconséquence nous paraît peu mérité. Kant a fort bien pu dire que la moralité doit en définitive conduire au bonheur en nous en rendant dignes, sans lui rien ôter de sa pureté, et sans en faire pour cela un simple moyen de félicité; car la vertu ne rend digne du bonheur qu'à la condition précisément qu'elle soit cultivée pour elle-même. D'ailleurs cette félicité qui doit couronner la vertu, n'a rien de commun ni avec la prospérité matérielle que recherche la prudence, aidée de l'habileté et de la force et secondée par les circonstances, ni avec les récompenses positives que semble promettre la religion, et dont le Coran, par exemple, fait une si grossière peinture: c'est en ce monde une satisfaction intime, fruit d'une vertu désintéressée, et dans la vie à venir une félicité qui n'a de prix que par la moralité et n'est possible que par celle-ci.

La seconde objection est plus grave: c'est celle qui porte sur la suprématie attribuée à la raison pratique sur la raison théorique, sur la distinction même faite entre la raison comme faculté de connaître et la raison comme conscience morale. La raison est *une*; elle est pratique parce qu'elle connaît, parce qu'elle pense, et la conscience de la loi morale est encore une manière de connaître: c'est la connaissance de nos

devoirs. Il est vrai que ces devoirs, quant à leurs principes, sont absolus et ne sont pas dérivés d'une autre connaissance: ils sont l'expression de notre nature morale, et la raison est pratique ou morale par elle-même; mais ce n'est que par la pensée que nous pouvons nous en donner la conscience explicite, et, selon la formule même proposée par Kant, pour savoir chaque fois comment il faut agir, il faut s'assurer si l'action sur laquelle nous délibérons, peut s'accorder avec un ordre de choses raisonnable, et c'est la raison théorique qui en est juge. D'ailleurs, en disant que la réalisation de l'idée du souverain bien, qui est l'objet de la raison pratique, suppose nécessairement l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, on raisonne, on procède par des syllogismes fondés sur des règles que fournit la raison théorique, tout en partant d'un fait de la raison pratique, d'un fait de la conscience. Le raisonnement par lequel Kant conclut de la loi morale, comme fait de la conscience, à la liberté, à l'immortalité de l'âme, à l'existence de Dieu, est en tout semblable à celui par lequel la physicothéologie conclut de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, à l'existence d'une cause intelligente du monde. En disant qu'il faut admettre la liberté parce que sans elle la loi morale qui existe de fait, serait absurde; qu'il faut croire en Dieu et à une vie future, parce que sans cela la réalisation du souverain bien, expression de la raison pratique, serait impossible, on invoque cet axiome: *tout ce qu'un fait de conscience, certain par lui-même, suppose nécessairement, doit être admis comme également certain et nécessaire*. Or cet axiome est fourni par la raison théorique; il n'a pas d'autre titre que le principe de causalité ou de la raison suffisante, et s'il n'est pas identique avec celui-ci, il est au moins de même nature, de même origine. De deux choses l'une donc: ou les décisions de la raison pratique n'ont elles-mêmes qu'une valeur subjective, ou il faut attribuer la même autorité à celles de la raison théorique; il faut,



en un mot, reconnaître l'autorité de la raison en général, l'autorité de la conscience réfléchie.

## CHAPITRE IV.

SUITE DE L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE. SECONDE PARTIE : LA MÉTHODOLOGIE. — RÉSUMÉ ET OBSERVATIONS.

La seconde partie de la *Critique de la raison pratique*, la *Méthodologie*, ne remplit qu'un petit nombre de pages<sup>1</sup>.

Par *méthode pratique*, Kant entend l'ensemble des moyens à employer pour soumettre l'âme à l'empire absolu des lois morales, ou pour faire prédominer celles-ci sur les maximes subjectives.

S'il n'y a de vraie moralité que celle qui résulte de l'obéissance immédiate à la loi, obéissance inspirée et motivée par le seul sentiment du devoir, ce n'est pas à dire qu'il ne soit pas permis, pour préparer à la vertu les âmes grossières, pour y rappeler des âmes corrompues, d'avoir recours à des motifs intéressés ; mais dès que la conscience de la loi morale aura été éveillée ou renouvelée dans les âmes, il ne faut plus leur parler d'autre langage que celui de la raison ; dès lors la vertu montrée dans toute sa beauté et le commandement présenté dans toute sa force seront bien autrement puissants sur les cœurs que toutes les menaces, toutes les promesses. C'est par le sentiment de leur dignité personnelle qu'il faut habituer les hommes au respect de leur devoir et à l'amour de la vertu. C'est là le motif le plus puissant, et le seul fondement de toute bonne méthode morale.

Écoutez une société même ordinaire s'entretenir sur la conduite des morts ou des absents, et vous serez étonnés souvent de la sagacité avec laquelle sont discutés les motifs, les intentions et la valeur morale de leurs actions : la sévérité

<sup>1</sup> V. p. 297-315.

des uns et l'indulgence des autres sont également un hommage à la majesté de la loi, et témoignent de l'aptitude de tous à bien apprécier la moralité des actions. Kant voudrait que, dans l'intérêt de l'éducation des enfants, les instituteurs missent à profit ce penchant de la raison à soumettre à l'examen le degré de moralité de la conduite des hommes, en livrant au jugement de leurs élèves la vie des personnages historiques. Ces exercices seraient, à son avis, merveilleusement propres à former le sens moral.

Si l'on demande encore quelle est donc la pierre de touche pour reconnaître la vraie moralité, Kant répond que la solution de cette question n'a pu devenir douteuse que grâce aux philosophes ; car dans la raison commune la différence entre le bien et le mal est aussi nettement marquée que celle de la main gauche et de la droite. Racontez à un enfant de dix ans l'histoire d'un homme qu'on a voulu entraîner à rendre un faux témoignage, d'abord par des promesses éblouissantes, puis par les menaces les plus terribles, enfin par la douleur physique et par des tortures morales, en faisant dépendre de sa docilité le salut même de sa famille : dites-lui que cet homme a résisté aux promesses et aux menaces, à la torture et au supplice des siens, et vous verrez passer votre jeune auditeur de la simple approbation à l'admiration, puis à l'étonnement, au respect, à la vénération, et finir par désirer d'être lui-même capable de tant de grandeur et d'être à la place de la noble victime. Ainsi la vertu paraîtra d'autant plus belle et plus désirable qu'elle aura coûté plus d'efforts et de sacrifices, et elle aura d'autant plus d'empire sur les âmes qu'elle sera plus pure. Les préceptes de la morale auront donc d'autant plus de poids qu'ils seront moins mêlés de motifs intéressés, et la loi sera d'autant plus près d'être respectée qu'elle se montrera plus elle-même, dans toute sa simplicité, dans toute sa grandeur. C'est donc elle seule qu'il faut faire entendre si l'on veut produire une vé-



ritable moralité et inspirer des vertus solides et durables. S'adresser aux sentiments seuls, ce n'est produire qu'un enthousiasme passager, que des mouvements vertueux sans garantie et sans durée.

Voici quelle doit être, selon Kant, la marche progressive de ce qu'on peut appeler la méthode de moralisation. On commencera par exercer et rectifier le jugement moral, en soumettant à son appréciation une certaine action. Pour cela on demandera d'abord si l'action prise en soi est conforme à la morale et à quelle loi; si elle est rigoureusement obligatoire ou seulement facultative. Après s'être assuré de la légalité de l'action, on examinera si elle a été inspirée par le seul respect de la loi, par le seul sentiment du devoir, si elle est véritablement morale. Ces exercices non-seulement serviront à cultiver le jugement moral, ils feront naître un plus grand intérêt pour la loi et la moralité elle-même. Après cela on citera de nombreux exemples de pureté morale, qui puissent donner à l'élève la conscience de sa liberté, de son indépendance des sollicitations des sens et des passions, et produire en lui la résolution de se guider sur les seules inspirations de la raison; alors de la conscience de la liberté naîtra le respect de soi-même, et sur cette base pourra se fonder une moralité de plus en plus forte et pure.

La *Critique de la raison pratique* se termine par une magnifique péroraison, dont voici les principaux traits: « Deux choses, dit Kant, remplissent mon âme d'une admiration toujours nouvelle et d'un respect toujours plus profond, plus ma pensée s'en occupe et les contemple: le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale qui est en moi. Toutes les deux sont des faits positifs et immédiatement liés au sentiment de mon existence. Le premier de ces faits me met en rapport avec l'immensité de l'univers. Le second, qui est placé dans ma nature la plus intime et constitue ma personnalité, me rattache à un monde véritablement infini et accessible à la

seule intelligence. L'aspect de ce nombre prodigieux de mondes anéantit pour ainsi dire mon existence comme créature animale, obligée de rendre un jour le peu de matière dont elle se compose, à la terre, qui n'est elle-même qu'un point dans l'univers. La loi morale, au contraire, relève infiniment ma valeur, comme être raisonnable, par le sentiment de ma personnalité, dans laquelle cette loi me révèle comme la mienne une existence affranchie des besoins de la vie animale et indépendante du monde sensible. »

---

*Résumé de la méthodologie et observations.*

Cette dernière partie de la *Critique de la raison pratique*, si peu étendue qu'elle soit, n'en est pas moins remarquable, et respire plus spécialement l'esprit de la philosophie morale de Kant. C'est ici surtout qu'éclate tout à la fois ce qu'elle a de grand et de sublime, et ce qu'il y a de defectueux en elle.

Nul moraliste avant Kant n'avait donné de la vertu une idée si pure, si haute; nul n'avait présenté l'autorité de la raison avec autant de majesté et de grandeur; nul n'avait insisté avec autant de force sur le fait de la conscience, de la loi, comme étant l'essence même de notre être. Qui a mieux parlé que lui de la vertu, de la pureté du cœur, de la dignité de l'homme, du respect dû à l'humanité? Quel moraliste a séparé avec autant de soin que lui du culte de la vertu la recherche du bonheur temporel, tout en déclarant que la vertu est la condition de la félicité et la seule voie qui puisse sûrement y conduire? Que de beauté dans cette péroraison où il met en présence, comme deux faits également sublimes, également évidents, le ciel étoilé et la loi morale, dont l'un nous fait sentir notre néant comme créatures sensibles, tandis que l'autre nous élève à nos propres yeux fort au-dessus de ce monde immense, dont la grandeur nous écrase matériellement!



Mais à force d'épurer l'idée de la moralité, Kant l'a rendue évidemment trop étroite, et en même temps inaccessible pour ainsi dire à la faiblesse humaine.

En bornant la moralité aux seules actions inspirées exclusivement par le respect de la loi morale, par le sentiment raisonné du devoir, il refuse ce caractère à toutes celles qui ont leur source dans le sentiment seul, dans les passions nobles et généreuses, dans les sympathies, dans l'instinct de l'humanité. Il a le tort de ne pas reconnaître différentes sources et divers degrés de moralité, et de ne tenir aucun compte de la fragilité humaine. C'est aussi pour cela qu'il dédaigne les secours que la religion peut offrir pour la moralisation des hommes : il n'admet pas qu'il faille les amener insensiblement à obéir à la loi par le seul respect de ses commandements, et qu'il soit indispensable pour cela de se servir de toutes les dispositions naturelles qui les portent au bien, et principalement du sentiment religieux, qui, considéré dans son principe, est au fond identique avec le sentiment moral.

Nous aurons occasion de revenir sur ces éloges et ces critiques en résumant les deux ouvrages qu'il nous reste à analyser.

## CHAPITRE V.

### MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS <sup>1</sup>. — INTRODUCTION.

Dans une *Introduction générale*<sup>2</sup>, après avoir indiqué les rapports des facultés de l'âme avec les lois morales, Kant expose l'idée et la nécessité d'une métaphysique des mœurs, en justifie la division, et la fait précéder de quelques notions préliminaires.

<sup>1</sup> *Metaphysik der Sitten*. Cet ouvrage forme, avec la *Pédagogique*, le t. IX des OEuvres complètes.

<sup>2</sup> T. IX, p. 9-30.

1. Il décrit d'abord les faits psychologiques de l'appétition et de la volonté, et définit la faculté d'appétition : *la faculté d'être par ses représentations la cause des objets de ces mêmes représentations*<sup>1</sup>. La faculté d'un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*. L'appétition ou son contraire est toujours accompagnée de plaisir ou de déplaisir, et ces affections n'expriment qu'un rapport au sujet ; la faculté de les éprouver, faculté entièrement différente de l'entendement ainsi que de la sensibilité générale, s'appelle le *sentiment* (*das Gefühl*). Il faut distinguer le *plaisir pratique* ou réel, qui est nécessairement joint à l'appétition, soit comme cause, soit comme effet, du plaisir *contemplatif*, qui résulte de la seule perception de l'objet, et qui constitue le goût ou le sentiment du beau.

La *concupiscence*, le *désir*, le *penchant* sont autant de manières dont la faculté appétitive est déterminée. Le penchant est un désir habituel, et en tant qu'il y a des plaisirs intellectuels et un intérêt uniquement fondé sur la raison, on peut admettre avec l'usage, outre les penchants sensuels, des inclinations intellectuelles (*propensiones intellectuales*).

La faculté *appétitive*, en tant qu'elle est déterminée par le jugement et non par une impulsion venue de l'objet, est la faculté d'agir ou de s'abstenir à son gré. Elle s'appelle *volonté*, lorsqu'elle est déterminée par la raison. Un animal n'a point de volonté. Il obéit à des impulsions sensibles (*arbitrium brutum*). Les hommes sont également sollicités par les sens, mais ils n'en sont pas nécessairement déterminés ; ils sont capables de se déterminer par la raison seule.

Il y a un libre arbitre *positif* et un libre arbitre *négatif*. Négativement, la liberté est l'indépendance de la volonté des impulsions sensibles ; positivement, c'est la faculté de la raison pure d'être pratique par elle-même, ce qui n'est pos-

<sup>1</sup> *Das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn* ; t. I, p. 9.



sible qu'autant que la maxime de toute action est soumise à la condition de pouvoir être érigée en loi universelle. Et comme les maximes ne sont pas naturellement conformes à la raison, celle-ci devient puissance législative pour la volonté et lui prescrit ses lois comme autant de commandements. Ces lois de la liberté, essentiellement différentes des lois de la nature, s'appellent *morales*. La conformité matérielle des actions à ces lois en fait la *légalité*; mais elles ne sont *morales* qu'autant qu'elles ont été déterminées par les lois et par elles seules.

2. Les lois morales n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont nécessaires et universelles, c'est-à-dire *à priori*. C'est pour cela que la philosophie pratique repose sur un fondement métaphysique. Cette métaphysique n'est point fondée sur l'anthropologie. L'anthropologie morale n'est que la connaissance de l'homme considéré au point de vue pratique. La morale est *à priori* et indépendante, dans ses principes, de tout ce que l'observation psychologique peut nous apprendre sur la nature humaine. Que si, en général, on divise la philosophie en théorique et pratique, cela ne suppose point que la philosophie pratique dépende nécessairement de la philosophie théorique. Il faut distinguer ce qui est technique d'avec ce qui est moral. Les arts dépendent de la théorie, de la connaissance des lois de la nature; les principes de la morale sont indépendants de toute connaissance théorique. Ils sont primitifs, absolus, et le système de la liberté est coordonné et non subordonné au système de la nature.

3. Toute législation suppose une loi qui représente une action comme nécessaire et un motif qui détermine le sujet et lui impose la loi comme obligatoire. Une même loi peut s'imposer avec des motifs divers. La simple conformité d'une action avec la loi suffit pour la rendre *légale*, quel qu'en soit d'ailleurs le motif; mais pour qu'il y ait *moralité*, il faut de plus que l'action soit inspirée par l'idée même du

devoir. La législation juridique ne commande que des actes qui y soient matériellement conformes, sans exclure toutefois le sentiment du devoir. La législation morale, outre la légalité extérieure, commande de plus la légalité intérieure et rationnelle, la *vertu*. Elle sanctionne le droit par l'idée du devoir. Le droit et la morale se distinguent moins par la différence des devoirs qu'ils imposent que par celle des motifs. Il peut y avoir des lois purement juridiques, et la morale renferme des stipulations que le droit ignore; mais elle embrasse toutes les lois en transformant les devoirs extérieurs en devoirs intérieurs.

4. Sous le titre de *notions préliminaires*<sup>1</sup>, Kant explique les termes d'obligation, de licite et d'illicite, de devoir, d'acte, de personne et de chose, de juste et d'injuste, etc. La plupart de ces définitions n'ont rien de remarquable, ou ont déjà été indiquées dans la *Critique*. Quelques-unes cependant méritent de fixer l'attention. Telle est celle qui concerne l'idée de *personnalité*. La personne, dit Kant, est le sujet dont les actions lui sont imputables. La personnalité morale est donc la liberté même d'un être raisonnable, soumise à des lois morales, tandis que la personnalité psychologique est la conscience de l'identité. Une personne morale est soumise à des lois qu'elle se donne elle-même; tout être dénué de liberté est une chose (*res*).

Le principe qui fait un devoir de certaines actions est une loi *pratique*. La règle subjective, le principe particulier, selon lequel on agit par intérêt, est une *maxime*. L'impératif catégorique veut que nos maximes soient telles qu'elles puissent devenir des lois objectives et universelles, qu'il n'y ait rien de subjectif dans nos déterminations.

Les lois procèdent de la volonté, de la raison pratique, les maximes du libre arbitre. La volonté, en tant qu'elle

<sup>1</sup> Même volume, p. 21-30.



n'est que l'expression de la raison pratique elle-même, ne peut être qualifiée ni de libre, ni de non libre. Cette qualité n'appartient qu'à l'arbitre, à la faculté délibérative. La liberté ne peut pas être définie la *faculté d'agir d'après ou contre la loi*; ce n'est que la qualité négative de ne pouvoir être forcé à l'action par des impulsions sensibles. La prétendue faculté d'agir contrairement à la loi est une impuissance et non une faculté; l'on ne peut définir une chose positive par une négation.

Faire au delà de ce qui est strictement obligatoire est un *mérite*; faire tout juste ce que l'on doit, c'est remplir un *devoir*; rester en deçà, c'est *démériter*.

Les conséquences bonnes ou mauvaises d'une action qui est de devoir étroit, ne peuvent nous être imputées, non plus que celles de l'omission d'une action méritoire, mais bien les bonnes conséquences d'une action méritoire et les mauvaises d'une action illégale.

5. Tous les devoirs sont ou des *devoirs de droits* (*officia juris*): ce sont ceux qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et positive; ou des *devoirs de vertu* (*officia virtutis*), pour lesquels une pareille législation est impossible, parce que tout y dépend de l'intention et du but, et que nulle loi extérieure ne peut commander des sentiments et un but.

Kant renferme dans le tableau suivant les devoirs de l'une et de l'autre espèce.

DEVOIRS DE DROIT.	
1.	2.
Le droit de l'humanité en notre propre personne.	Le droit des hommes.
DEVOIRS DE VERTU.	
3.	4.
La fin de l'humanité en notre personne.	La fin des hommes.

Cette division est fondée sur le rapport objectif de la loi au

devoir. Il y a encore une autre division: c'est celle qui se fonde sur le rapport subjectif du droit au devoir. Il n'y a pour l'homme de devoirs qu'envers des êtres qui ont des droits et des devoirs, c'est-à-dire envers les hommes; et il n'en a ni envers les créatures privées de raison, qui ne peuvent ni nous obliger ni être obligées par nous, qui n'ont ni droits ni devoirs; ni envers des êtres qui n'ont que des devoirs, s'il en est de pareils, ni enfin envers un être qui n'a que des droits et point de devoirs. Il n'y a de rapport juridique que de l'homme aux hommes.

La *Métaphysique des mœurs* est divisée en deux parties: les *éléments métaphysiques du droit* ou la philosophie du droit, et les *éléments métaphysiques de la vertu*, ou la philosophie morale, au sens propre. Chaque partie est précédée d'une introduction spéciale.

## CHAPITRE VI.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS. — PHILOSOPHIE DU DROIT. —  
PREMIÈRE PARTIE: LE DROIT PRIVÉ.

INTRODUCTION<sup>1</sup>.

Le *droit* comme science est l'ensemble des lois pour lesquelles est possible une législation extérieure. Une pareille législation forme le *droit positif*.

Mais qu'est-ce que le droit en lui-même? Il est facile de dire ce qui est de droit, *quid sit juris*, à telle époque, dans tel pays; mais pour savoir ce que le droit est en général et véritablement, il faut chercher dans la raison le fondement et le principe de toute législation possible. *Le droit est l'ensemble des conditions auxquelles le franc arbitre de l'un peut*

<sup>1</sup> Même vol., p. 31-43.



se concilier avec le franc arbitre de l'autre, d'après une loi générale de la liberté<sup>1</sup>.

Est juste toute action qui peut se concilier avec la liberté légitime de tous. On n'a pas le droit de m'empêcher de faire une chose qui n'entrave la liberté de personne. Le principe général du droit est donc : *Agissez extérieurement de telle manière que le libre exercice de votre volonté puisse être compatible avec la liberté de tous d'après une loi universelle.*

Le droit implique la faculté de *coercition* ou de contrainte. Le droit est l'exercice de la liberté individuelle limitée par la liberté de tous. Tout ce qui est contraire au droit, est un obstacle apporté à la liberté. L'idée générale du droit renferme donc la faculté de réprimer la violation de cette liberté et de faire respecter le droit par la force.

Il résulte de là qu'on peut regarder le *droit strict* comme la faculté d'une coercition réciproque universelle, ou comme la limitation de la liberté de chacun par la liberté de tous, dans l'intérêt de la liberté générale. Il y a une certaine analogie entre cet état juridique et les mouvements des corps sous la loi de l'égalité de l'action et de la réaction.

Outre le *droit strict*, il y a un *droit équivoque* (*jus latum*), qui est d'une autre nature. C'est d'abord le droit dit d'*équité*, qui exclut la faculté de coercition, et ensuite le droit de *nécessité*, qui exclut en quelque sorte le droit proprement dit. Un appel à l'équité est un appel à un droit qui ne peut être rigoureusement mesuré, et sur lequel ne peut bien prononcer que celui contre qui il est invoqué. Sa devise est *summum jus summa injuria*. Le droit de nécessité ou de conservation de soi aux dépens d'autrui, lequel n'est pas le droit de légitime défense, n'est pas un droit. Un acte de conservation de soi par la violence est *coupable*, mais non *punis-*

<sup>1</sup> *Das Recht ist der Begriff der Bedingungen, unter welchen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann. (Metaph. der Sitten, p. 33.)*

sable, parce qu'une loi pénale destinée à prévenir de pareils actes est impossible. La nécessité fait loi, dit-on; mais nulle nécessité ne peut rendre légitime ce qui est injuste.

Le droit d'équité est juste *subjectivement*, c'est-à-dire aux yeux de la raison, et non *objectivement*, ou aux yeux d'un juge prononçant d'après la loi, tandis que le droit de nécessité condamné par la raison, est admis par le juge.

On peut diviser les *devoirs de droit* d'après Ulpien, en donnant à ses formules un sens plus étendu :

1° *Honeste vive*; vivez avec dignité. Dans vos rapports avec autrui, conservez votre dignité d'homme; ne souffrez pas d'être traité uniquement comme un moyen, une chose. *Lex justi.*

2° *Neminem læde*; ne faites de tort à personne. *Lex juridica.*

3° *Suum cuique tribue*; respectez ce qui appartient à chacun. *Lex justitiæ.*

Ces trois formules représentent les devoirs intérieurs, les devoirs extérieurs et les devoirs *dérivés*.

Les droits peuvent être divisés comme corps de lois ou comme systèmes, et comme droits proprement dits, comme titres et obligations. Sous le premier rapport, le droit se divise en *droit naturel*, fondé sur des principes *a priori*, et en *droit positif*, fondé sur la volonté d'un législateur. Sous le second point de vue, le droit se divise en *droit inné*, fondé sur la nature, et en *droit acquis*, fondé sur des conventions ou des contrats.

Les droits *innés* peuvent se réduire à un seul qui comprend tous les autres : c'est la *liberté individuelle*, en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Ce droit appartient à tous par cela seul qu'ils sont hommes.

Le traité de Kant s'occupe de ce qu'il vient d'appeler le *droit naturel*, qu'il ne faut pas confondre avec le *droit inné*, et qui est opposé au *droit positif*, en ce qu'il est tout entier



fondé sur des principes à priori; il l'appelle aussi le *droit général*, le droit philosophique, et le divise en *droit privé* et *droit civil*.

PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

*Le droit privé, ou du tien et du mien externe en général.*

Cette première partie se compose de trois chapitres, dont le premier traite de la *manière de posséder comme sien quelque chose d'extérieur*<sup>1</sup>.

I. J'ai un droit légitime sur tout ce dont un autre ne pourrait, malgré moi, faire usage sans me léser. Il y a du reste une possession physique ou matérielle et une possession de droit, une possession intelligible ou sans détention.

Il est possible de m'approprier comme mien tout objet extérieur de l'exercice de mon franc arbitre. Toute maxime, selon laquelle, si elle était considérée comme une loi, un objet extérieur que je puis physiquement atteindre, demeurerait sans maître (*res nullius*), est contraire au droit. En d'autres termes, j'ai droit sur tout objet de mes désirs dont il m'est physiquement possible de faire usage et de me mettre en possession sans troubler personne dans sa possession. C'est un droit possible que Kant appelle *loi de permission* de la raison pratique.

La possession est la condition de la propriété ou du droit; car, si je ne suis pas en possession d'une chose, je ne puis être lésé par l'usage qu'en ferait un autre.

Les objets extérieurs de mon franc arbitre, ou qui peuvent être à ma disposition, sont de trois genres, savoir : une chose matérielle hors de moi; des prestations déterminées de la part d'un autre; enfin l'état d'un autre par rapport à moi.

<sup>1</sup> Même volume, p. 51-67.

Le *mien* extérieur est ce dont on ne peut m'empêcher de faire usage sans me léser, bien que je ne sois pas en possession physique de l'objet.

La possibilité d'une possession non physique se fonde sur ce *dictamen* de la raison pratique, que c'est un devoir d'agir envers autrui de telle manière que les choses extérieures puissent appartenir à quelqu'un. Je puis dire que je possède une pièce de terre, bien que je ne l'occupe pas actuellement de mon corps; cette possession n'exprime qu'un rapport intellectuel entre moi et la chose; cette chose est à moi, parce que je puis en faire tel usage qu'il me plaît. Je puis, d'un autre côté, posséder physiquement une chose, la détenir matériellement, sans qu'elle soit juridiquement *mienne*. C'est précisément la faculté de posséder intelligiblement, indépendamment des conditions de temps et d'espace, qui constitue le droit et le distingue du fait matériel.

Il est évident que dans l'état sauvage, où la force seule fait la loi, une telle possession est impossible; que posséder ainsi par le droit n'est possible que sous l'empire de la loi civile, qui, expression de la volonté commune, garantit à chacun ce qui lui appartient: en un mot, que le droit suppose un corps social. De là résulte aussi le droit de fonder la société par la force. En effet, puisqu'il n'est possible de posséder quelque chose d'extérieur juridiquement que dans l'état de société, il doit m'être permis, pour jouir d'un droit que je tiens de la raison, de forcer ceux qui voudraient me troubler dans l'exercice de ce droit, de former avec moi une société civile régulière.

Dans l'état de nature, il existe cependant un *mien* et un *tien* provisoire. La société telle qu'elle s'établit naturellement, ne donne pas à chacun ce qui lui appartient, mais lui en garantit seulement la tranquille possession. Cette garantie suppose déjà la prise de possession provisoire que la société vient assurer. Grâce à elle, la possession physique



maintenue jusque-là par la force individuelle, mais fondée sur le droit naturel, qui me permet de m'emparer de ce qui sans moi demeurerait sans usage, devient possession intelligible et de droit positif<sup>1</sup>.

II. Le second chapitre traite de la manière d'acquérir quelque chose d'extérieur<sup>2</sup>.

Rien d'extérieur n'est *mien* primitivement; mais une chose peut être primitivement acquise par moi, lorsqu'elle n'appartient encore à personne. Le principe de l'acquisition extérieure est celui-ci : Ce dont je m'empare d'après la loi de la liberté extérieure, et ce dont d'après une décision de la raison pratique j'ai la faculté de faire usage, est *mien*, est à moi. Les moments de l'acquisition primitive sont : 1° La prise de possession matérielle de l'objet; 2° La déclaration de possession, par laquelle je déclare la résolution de repousser toute prétention d'autrui au même objet; enfin 3° l'appropriation, comme acte d'une volonté commune législative, acte par lequel la possession devient juridique et intelligible. Cette acquisition primitive d'un objet s'appelle *occupation*, et ne peut porter que sur des choses corporelles.

Je puis acquérir, en général, soit une chose matérielle, soit un droit à des services et à des prestations d'autres personnes, ou le droit de disposer d'elles. De là trois espèces de droit, le *droit réel*, qui porte sur les choses, le *droit personnel*, qui porte sur les personnes, et le *droit personnel-réel* (*jus realiter personale*), qui porte encore sur les personnes considérées comme des choses.

### 1. Du droit réel<sup>3</sup>.

On définit ordinairement le droit réel (*jus reale, jus in re*), le droit de revendiquer une chose contre tout détenteur (*jus*

<sup>1</sup> Métaphys. du droit, §§ 1-9.

<sup>2</sup> Même volume, p. 67-113.

<sup>3</sup> Là-même, §§ 11-17.

*contra quem libet hujus rei possessorem*). Ce n'est là, selon Kant, qu'une définition de nom, qu'il propose de remplacer par celle-ci : *C'est le droit de faire un usage privé d'une chose que je possède primitivement en commun avec tous les autres*. Le droit réel est au fond un droit contre les personnes; car, s'il n'y avait qu'un seul homme sur la terre, cet homme n'aurait aucune chose comme sienne; le *mien* suppose le *tien* et le *sien*. On entend encore par droit réel l'ensemble des lois qui concernent le *mien* et le *tien réel*.

La première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol. L'occupation du sol est la condition de toute possession réelle. Car, si le sol n'appartenait à personne en particulier, je pourrais pousser toute chose hors de la place qu'elle occupe.

Tout sol peut être acquis primitivement, et le principe de la possibilité de cette acquisition est la communauté primitive du sol en général, communauté qui est établie par la nature elle-même, antérieurement à tout acte juridique, et qui n'a rien de commun avec la prétendue communauté de biens des premiers âges.

L'acte juridique de cette acquisition est l'*occupation*. La première prise de possession est un acte arbitraire, le fait d'une volonté *unilatérale*. Elle est la conséquence immédiate de cette décision nécessaire de la raison qui me donne un droit à toute chose qui sans moi demeurerait sans usage. Ce droit se fonde *a priori* sur le consentement idéalement présumé de tous.

Une chose ne peut être acquise *péremptoirement* que dans l'état de société; dans l'état de nature elle ne peut être acquise que *provisoirement*. Ce n'est qu'en conformité avec l'idée d'un état social, par rapport à lui et à sa réalisation future, c'est-à-dire, d'une manière provisoire seulement, qu'une chose extérieure peut être primitivement acquise. Néanmoins cette acquisition provisoire est véritable; car d'après la raison



pratique, la possibilité de l'acquisition est un principe du droit privé, d'après lequel chacun peut user de contrainte pour forcer les autres à former avec lui une société civile, qui seule peut rendre l'acquisition *péremptoire*.

Si l'on demande après cela jusqu'où s'étend le droit de prendre possession d'un sol inoccupé, la réponse est facile : il s'étend aussi loin que la faculté de le protéger et de le défendre. La question de la mer *libre* ou *fermée* peut se résoudre par le même principe. Les nations sont entre elles, quant à la prise de possession<sup>1</sup> des mers et des terres inoccupées, dans l'état de nature jusqu'à ce que par des traités les acquisitions provisoires deviennent définitives. Kant ne reconnaît pas pour légitime l'usurpation par la force ou par la ruse du territoire occupé par des peuples barbares ou sauvages, sous prétexte que ces peuplades ne formeront jamais des sociétés régulières. Toute acquisition au fond est provisoire tant qu'un contrat universel n'embrasse pas le genre humain tout entier<sup>1</sup>.

Il faut examiner de plus près la notion d'une acquisition primitive du sol, et en déduire de la raison même la légitimité.

Tous les hommes sont originairement en possession commune du sol, et tous ont la volonté d'en faire usage ; mais à cause du conflit des prétentions opposées, tout usage du sol commun serait impossible, s'il n'y avait dans la raison une loi régulatrice pour la volonté, et suivant laquelle il devient possible d'affecter à chacun une possession particulière sur le fonds commun. Mais la répartition du mien et du tien, quant au sol, ne peut se faire définitivement que dans la société civile, qui seule détermine ce qui est *juste*, ce qui est *juridique* et ce qui est de *droit*. Avant la fondation de cette société rien ne peut donc être acquis que provisoire-

<sup>1</sup> P. 73-77

ment ; mais acquérir ainsi est un *devoir*, et par conséquent la faculté d'obliger les autres de reconnaître l'acte de prise de possession, bien qu'il ne soit *qu'unilatéral* : on conçoit dès lors comme possible, avec toutes ses conséquences juridiques, l'acquisition provisoire du sol.

Le titre de l'acquisition, nous l'avons trouvé dans la communauté originaire du sol, et le mode d'acquisition dans la prise de possession physique. Reste à prouver la légitimité de l'acquisition, ou la possession *intelligible*, par les principes de la raison pratique pure. Le concept juridique du *mien et du tien extérieur* ne peut signifier autre chose que la possession par moi d'une chose extérieure, une puissance que j'ai droit d'exercer sur cette chose. Cette possession emporte la faculté d'obliger les autres à m'en laisser l'usage exclusif. Si l'on fait abstraction des conditions sensibles de la possession, comme d'une relation d'une personne à des objets, il ne reste qu'une relation d'une personne à d'autres personnes, relation qui donne à la première la faculté d'obliger les autres à respecter sa possession. Cette possession devient ainsi intelligible ou de droit, bien que son objet soit une chose physique.

## 2. Du droit personnel<sup>1</sup>.

L'acquisition d'un droit sur une personne ne peut jamais être primitive ou arbitraire. Nul n'a naturellement et par lui-même un droit sur d'autres personnes. Un pareil droit ne peut pas non plus s'acquérir par suite d'une lésion dont on aurait été l'objet de la part de quelqu'un, une lésion ne donnant droit qu'à une réparation, et non un droit sur la liberté d'autrui. Enfin je ne puis pas acquérir un droit sur un autre par l'abandon qu'il ferait de sa personnalité. Le droit personnel ne s'acquiert que par un transport du

<sup>1</sup> §§ 18-21.



droit au moyen d'un contrat consenti librement des deux parts.

Tout contrat suppose deux actes préparatoires : l'*offre* (*oblatio*) et l'*agrément* (*approbatio*), et deux actes constitutifs : la *promesse* (*promissum*) et l'*acceptation*. Le contrat s'achève par la déclaration de la volonté réunie des deux contractants. La difficulté est de pouvoir considérer la *promesse* et l'*acceptation* comme faites au même instant, ce qui n'est possible que par l'abstraction des conditions sensibles, et par la déduction transcendantale de l'idée d'acquisition par contrat. Dans la possession intelligible les deux actes sont considérés comme émanant au même instant d'une volonté commune. Les jurisconsultes ont fait de vains efforts pour *déduire* le devoir de tenir sa promesse. C'est que ce devoir est un impératif absolu qui ne se déduit de rien de plus élevé. Chacun sait et admet qu'on doit tenir ses engagements, et il est aussi impossible de dire *pourquoi*, qu'il est impossible de démontrer par le raisonnement que pour construire un triangle, il faut trois lignes dont deux doivent toujours être ensemble plus grandes que la troisième. La possibilité de faire abstraction des conditions sensibles d'une convention, sans que pour cela l'idée du droit disparaisse, est la seule déduction possible de l'acquisition par contrat.

Par le contrat je n'acquiers pas immédiatement une chose, mais un droit personnel, un droit à des prestations de la part d'une personne, à un acte par lequel une chose devient mienne, un droit même sur la liberté et les facultés d'un autre quant à cette chose.

Enfin la chose n'est pas acquise dans un contrat par la seule acceptation de la promesse, mais seulement par la *tradition* ou la livraison de l'objet promis. Par la prestation, par cet acte de *tradition*, le droit que le contrat m'avait donné sur la personne, se change en un droit sur la chose, en un droit réel.

### 3. Du droit personnel-réel<sup>1</sup>.

Par ce droit un homme possède comme *sienne* une autre personne. Ce droit est celui de la possession d'un objet comme d'une chose et de son usage comme d'une personne ; c'est-à-dire, on peut acquérir le droit de se servir d'une personne, mais sans préjudice à sa personnalité morale.

Le *mien* et le *tien*, selon ce droit, est le *droit domestique* ou de *famille*. Il ne s'acquiert ni par le fait, ni par un contrat seul, mais par la loi, par une loi de la nature même de l'humanité.

Il y a, suivant cette loi, trois sortes d'acquisition : le mari acquiert une *femme*, le couple acquiert des *enfants*, la famille acquiert des *serviteurs*. De là trois titres du droit domestique : Le *droit conjugal*, le *droit paternel*, et le *droit du maître de la maison*.

#### 1° Du droit conjugal<sup>2</sup>.

Le *mariage* est la communauté sexuelle suivant la loi. Le contrat de mariage est un contrat nécessaire par la loi de l'humanité. C'est par lui seulement que la communauté sexuelle devient compatible avec la personnalité, et par conséquent avec la moralité. Par le mariage chacun des deux contractants devient une chose à l'égard de l'autre, et par cette réciprocité même, chacun conserve sa dignité morale. Il y a égalité de possession. Il suit de là que la monogamie est seule rationnellement légitime.

L'empire de l'homme sur la femme dans le mariage est motivé par la supériorité naturelle de ses facultés, et nécessaire dans l'intérêt commun de la famille.

<sup>1</sup> §§ 22-31, p. 89-108.

<sup>2</sup> §§ 24-27.



2° Du droit paternel<sup>1</sup>.

Par le fait même de leur procréation, les enfants acquièrent le droit d'être élevés et nourris par leurs parents jusqu'au moment de leur émancipation. L'enfant est une personne que les parents ne peuvent pas considérer comme leur *ouvrage*, qu'ils puissent abandonner au hasard. Le droit paternel ne va pas jusqu'à se servir des enfants comme d'esclaves ou d'animaux domestiques. Les enfants appartiennent aux parents, sont à eux jusqu'au moment de la majorité; mais ils n'en peuvent faire aucun usage qui soit contraire à leur personnalité. Ils ont sur eux un droit personnel-réel.

3° Du droit du maître de la maison, ou du chef de famille<sup>2</sup>.

Les domestiques sont des personnes libres qui par un contrat se mettent pour un certain temps au service d'un chef de famille, qui acquiert sur eux un droit personnel-réel. Ils s'engagent non pour un travail déterminé, comme un artisan ou un journalier, mais pour toutes sortes de travaux licites : ils se mettent entièrement, sous la seule réserve de leur personnalité morale, à la disposition du maître.

L'auteur présente ensuite un *tableau systématique* de tous les droits qui peuvent s'acquérir par contrat, ou des *diverses espèces de contrats*<sup>3</sup>. Cette division n'embrasse que les *contrats purs*. Ils sont de trois espèces : le contrat à *titre gratuit*, le contrat *onéreux*, et le contrat d'*union*.

A la suite de ce tableau, Kant traite à part de l'*argent*<sup>4</sup> comme le moyen le plus usité de commerce et de transaction, et des *livres*<sup>5</sup>, comme moyen de répandre et d'échanger

<sup>1</sup> §§ 28-29.<sup>2</sup> § 30.<sup>3</sup> § 31.<sup>4</sup> P. 102-103.<sup>5</sup> P. 106-108.

les pensées. Ces deux notions, qui semblent tout empiriques, peuvent néanmoins être ramenées à des rapports purement intellectuels.

Quant à l'argent, Kant admet et justifie la définition qu'en a donnée Adam Smith : l'argent est le moyen général d'échanger les produits du travail, de telle sorte que la *richesse nationale*, en tant qu'elle est acquise par ce moyen, est la somme du travail représenté par l'argent en circulation.

Le philosophe s'élève avec force contre la contrefaçon des livres, question depuis longtemps jugée aux yeux des honnêtes gens, mais non de certains libraires, qui professent cet axiome : *Il est permis de voler un étranger*. Dans un livre l'auteur *parle* au public par l'intermédiaire de son éditeur, ou celui-ci lui parle au nom de l'auteur, ce qu'il n'a le droit de faire que par un mandat à lui donné par ce dernier. Le principe posé par Kant est insuffisant; car si un livre n'est qu'un discours, il tombe dans le domaine public aussitôt qu'il est émis; car un discours peut se répéter, se transmettre, se reproduire librement; mais le livre est de plus le produit du travail réuni de l'auteur et de l'éditeur, et c'est comme tel surtout qu'il doit être respecté à l'égard de toute propriété.

Dans une section qu'il appelle *épisodique*<sup>1</sup>, Kant traite de l'*acquisition idéale d'un objet extérieur*; il entend par acquisition *idéale* celle qui a pour fondement une simple *idée* de la raison pratique pure. Il y a trois manières d'acquérir ainsi : 1° par *prescription*; 2° par *héritage*; 3° par le *mérite immortel*, ou la prétention à une bonne renommée après la mort.

Ces acquisitions supposent l'état de société : elles peuvent être réglées et protégées par les lois, mais elles sont de droit naturel.

1° L'acquisition par une *longue possession* non contestée (*usucapio*), le droit de *prescription*, se fonde sur la nécessité

<sup>1</sup> §§ 32-33.



même de garantir à chacun sa propriété contre d'interminables contestations. Si la négligence d'un ancien propriétaire à faire valoir son droit et à se maintenir en possession au moins par des réclamations, n'avait pas pour effet le droit de prescription, toutes les possessions ne seraient que provisoires, parce que l'histoire ne peut pas remonter jusqu'au premier possesseur.

2° L'héritage, dit Kant, est la transmission du bien d'un mourant à un survivant par le consentement commun de tous deux. Il ne traite pas du droit d'hérédité naturelle ou de l'héritage *ab intestat*, question non moins importante, et qui mérite bien une place dans le droit philosophique. Il est évident que l'acquisition en vertu d'un testament est très-possible et très-légitime, bien que l'état ait le droit, dans un intérêt général aussi bien que par équité, de borner la faculté de *tester*.

3° Un homme, considéré comme être *intelligible*, acquiert par une vie irréprochable et par une mort digne de cette vie, un droit à une *bonne réputation*, et chacun a la faculté, si ce n'est le devoir, de défendre contre la calomnie la mémoire des gens de bien. Ce qui prouve la justice de ce droit, c'est que chacun se l'attribue, et que personne ne le conteste.

III. Le troisième chapitre du *Droit privé* est intitulé : *De l'acquisition subjectivement conditionnelle par la sentence d'une juridiction publique*<sup>1</sup>.

Autre chose est la question de savoir ce qui est de droit en soi, et autre chose, cette question : Qu'est-ce qui est de droit devant un tribunal (*quid juris*)? Or, il y a quatre cas où les réponses à ces questions peuvent être différentes sur le même sujet, et néanmoins subsister ensemble, comme faites sous deux points de vue différents, l'une d'après le droit privé, l'autre d'après le droit public. Ce sont : 1° le

<sup>1</sup> P. 115-151.

*contrat de donation*; 2° le *commodat* ou le prêt gratuit; 3° la *revendication*; 4° le *serment*<sup>1</sup>.

1° Quant au *contrat de donation*, la donation est irrévocable aux yeux du tribunal. Si le tribunal ne décidait pas que le donateur qui ne s'est pas réservé expressément la liberté de revenir sur sa promesse, ne peut annuler la donation, toute administration de la justice deviendrait impossible.

2° Quant au *prêt gratuit*, il s'agit de savoir, en cas de perte de la chose prêtée, ou d'un dommage qui lui arriverait, qui doit supporter la perte ou le dommage, de celui qui a prêté l'objet, ou de celui qui l'a reçu en prêt. La justice naturelle veut que ce soit le dernier; mais si la question est déférée aux tribunaux, ceux-ci décident nécessairement que le premier aurait dû expressément se réserver la garantie de sa propriété, attendu que la justice publique ne peut pas s'en rapporter à des présomptions et à des sous-entendus, et qu'elle ne peut juger que d'après des stipulations expresses.

3° Quant à la *revendication d'une chose injustement possédée*, ou à la rentrée en possession d'une chose perdue, la question est de savoir si je possède légitimement une chose que j'ai acquise d'un vendeur qui, à mon insu, la détenait injustement. Il est évident, que pour ne pas rendre toute transaction commerciale impossible, le tribunal devra me laisser en possession de ce que j'ai acquis selon les règles du commerce légal, sauf à laisser au véritable propriétaire la faculté de poursuivre le vendeur en restitution.

4° Pour ce qui est de la sûreté que le *serment* doit garantir, il est, aux yeux de la raison, également injuste de me forcer de croire à la religion d'un autre et d'abandonner mon droit à sa foi religieuse, et de m'obliger moi-même à prêter serment. La cérémonie du serment n'est donc instituée que

§§ 36-46.



dans l'intérêt de la justice publique. C'est une contrainte morale (*tortura spiritualis*) que le tribunal applique pour arriver à la connaissance de la vérité, lorsqu'il ne lui reste plus d'autre moyen de la découvrir. « Mais, ajoute Kant, le pouvoir législatif a tort d'accorder cette faculté au pouvoir judiciaire, parce que dans l'état civil même il est contraire à l'inaliénable liberté de l'homme d'être contraint à la prestation du serment.

Quant au serment que les gouvernements font prêter à leurs employés au moment où ils entrent en fonctions, de s'acquitter fidèlement de leurs devoirs, Kant fait observer en passant, qu'il serait plus utile d'inviter les fonctionnaires tous les ans à jurer qu'ils ont rempli religieusement leurs fonctions.

*Transition du mien et du tien dans l'état de nature au mien et au tien dans l'état juridique en général<sup>1</sup>.*

L'état juridique est ce rapport des hommes entre eux qui renferme les conditions auxquelles seulement chacun est assuré de son droit, et le principe par lequel cet état devient possible formellement est la *justice publique*. La justice est ou simplement *protectrice*, prononçant sur la possession comme possible d'après ce qui est juste en soi (*lex justî*), ou *commutative*, prononçant sur la possession comme *actuelle*, d'après ce qui est matériellement juste ou juridique (*lex juridica*), ou enfin *distributive*, prononçant sur la *possession légale* d'après ce qui est de droit (*lex justitiæ*).

L'état non juridique, dans lequel il n'y a pas de justice distributive, s'appelle l'état *naturel*, auquel est opposé non l'état *social* (il peut y avoir des sociétés dans l'état de nature), mais l'état *civil*. Ce dernier est l'état du *droit public*, qui

<sup>1</sup> §§ 41-42.

renferme les mêmes devoirs que le droit privé, et dont les lois concernent et déterminent seulement la forme juridique ou la constitution de l'existence réunie des hommes. L'union civile n'est pas encore la société, mais la *constitue*.

Cette proposition fondamentale du droit public, que *c'est un devoir de sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état juridique ou de justice distributive*, résulte donc du droit privé. Cette loi rationnelle peut se déduire analytiquement de la notion du *droit* par opposition à la *violence*. Nul n'est tenu de respecter la possession d'un autre si cet autre ne prend le même engagement à son égard. De là le droit de forcer à l'état juridique tous ceux qui peuvent nous troubler dans notre possession, en vertu de ce principe : « *Quilibet præsumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.* » Ceux qui, persistant dans l'état de nature, se font la guerre, ne commettent aucune injustice les uns envers les autres ; mais ils sont injustes et font mal en demeurant dans un état qui exclut le droit et perpétue le règne de la violence.

## CHAPITRE VII.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS. — PHILOSOPHIE DU DROIT. —  
SECONDE PARTIE : LE DROIT PUBLIC<sup>1</sup>. — PROJET D'UN TRAITÉ DE  
PAIX UNIVERSELLE.

Le *droit public* est l'ensemble des lois qui ont besoin d'être promulguées pour produire un état juridique. C'est un système de lois pour un peuple ou pour une association de peuples ayant besoin d'une constitution pour régler les droits respectifs des membres d'un même État, ou ceux des divers peuples entre eux. Un peuple réuni en société, formant un État, une nation, est une *puissance* à l'égard d'autres peuples. Outre le droit qui régit une cité particulière, il y a

<sup>1</sup> Même volume, p. 133-211.



de plus, quant à l'idée générale de *droit public*, un *droit des gens*, réglant les rapports des nations entre elles, et par suite un *droit cosmopolitique*, embrassant tous les peuples de la terre. Le *droit cosmopolitique* est la condition du *droit des gens*, et le *droit des gens* est la garantie du *droit de la cité*, de telle sorte que si à tous ces égards la liberté extérieure n'est pas limitée par des lois, l'état juridique en général est menacé de ruine.

En conséquence le *droit public* doit être traité sous trois chefs, et comprend : 1° Le *droit politique*; 2° le *droit des gens*; 3° le *droit cosmopolitique*.

#### 1. Du droit politique (*das Staatsrecht*)<sup>1</sup>.

L'état de nature est un état sans loi et sans droit, où la force individuelle décide de toutes les prétentions, et où toutes les possessions ne sont que provisoires. De là le devoir d'entrer dans un état qui garantisse le droit, c'est-à-dire, dans un état de société civile.

Un *État* est la réunion d'un nombre plus ou moins grand d'hommes sous des lois juridiques. En tant que ces lois sont nécessaires ou *à priori*, comme conséquences naturelles du droit rationnel, la forme de l'État est celle de l'État en général, de l'État idéal, conforme à l'idée rationnelle d'une constitution politique.

Dans tout État, ainsi considéré, il y a trois pouvoirs : le pouvoir souverain du *législateur*, le pouvoir *exécutif* ou du gouvernement, et le pouvoir *judiciaire*. Kant compare ces pouvoirs aux trois propositions du syllogisme, le premier à la *majeure*, posant la règle, le second à la *mineure*, qui déclare que tel cas particulier est soumis à cette règle, et le troisième à la *conclusion* qui applique la règle à un cas déterminé, ou qui décide ce qui est de droit.

<sup>1</sup> §§ 44-52.

Le pouvoir législatif ou la souveraineté n'appartient qu'à la volonté réunie du peuple; car tout droit devant sortir de là, il faut que ce pouvoir soit dans l'impossibilité d'être injuste. Or ce que tous veulent, ne saurait être une injustice : *Volenti non fit injuria*. Idéalement parlant, la volonté de tous est seule législative. Les citoyens qui ensemble composent un État, ont trois attributs juridiques : la *liberté légale*, *sub lege libertas*, qui consiste à n'être tenu d'obéir à d'autre loi qu'à celle à laquelle on a consenti, la *liberté civile* et l'*indépendance* (*Selbstständigkeit*), ou la *personnalité civile*. Il y a du reste des citoyens *actifs* et des citoyens *passifs*. Ces derniers sont ceux qui n'ont pas la capacité nécessaire pour voter en matière législative, parce que leur volonté n'est pas indépendante, tels que les domestiques, les mineurs, les femmes.

Les trois pouvoirs sont des *dignités* politiques, et emportent le rapport du souverain (qui rationnellement n'est autre que le peuple réuni) aux *sujets*, ou de celui qui commande à ceux qui obéissent. L'acte par lequel le peuple se constitue en un État, acte idéal et rationnellement présumé, et un *contrat social primitif*, par lequel tous et chacun (*omnes et singuli*) renoncent à l'exercice arbitraire de leur liberté extérieure au profit de la nation entière, à la liberté sauvage au profit de la liberté légale.

Les trois pouvoirs, considérés comme autant de personnes morales, sont d'abord *coordonnés* entre eux comme se soutenant et se complétant mutuellement, mais ils sont de plus *subordonnés* les uns aux autres, en ce sens que l'un ne peut pas usurper les fonctions de l'autre, et que chacun, tout en ayant sa sphère d'activité, ne commande que par la volonté d'un pouvoir supérieur. Pour répondre à l'idée de leur institution, la volonté du législateur doit être *irrépréhensible*, le pouvoir exécutif *irrésistible*, et la sentence du juge *suprême immuable* et sans appel.



Celui qui gouverne l'État, le *prince*, est la personne physique ou morale qui est revêtue du pouvoir exécutif. Il est l'agent de l'État qui institue les magistrats, et par des ordonnances ou des décrets règle l'exécution de la loi. Un gouvernement qui réunirait le pouvoir législatif au pouvoir exécutif serait *despotique*. Le souverain peut renverser le prince, mais non le punir, ce qui serait un acte de pouvoir exécutif. Enfin, ni le législateur ni le prince ne peuvent être juges. Le peuple se juge lui-même par ses représentants, et la sentence est prononcée par des magistrats indépendants.

Le principe du système constitutionnel n'est pas le bonheur matériel des peuples, mais la raison, la dignité morale, la liberté.

Ici Kant a placé une longue observation<sup>1</sup> sur les *effets juridiques qui résultent de la nature même de la société civile*; il y traite des questions les plus importantes et les plus délicates : de l'origine des gouvernements, du prétendu droit d'insurrection, du droit de l'impôt, des établissements de bienfaisance et des fondations pieuses de l'Église, des droits et des fonctions du prince.

1° Quelle est la signification de ces paroles de l'Évangile : *Tout gouvernement vient de Dieu*? Ces paroles n'ont pas un sens historique, mais seulement philosophique. Elles signifient qu'on doit obéissance aux pouvoirs actuellement existants, quelle qu'en puisse être l'origine historique. Discuter cette origine est chose dangereuse, parce qu'elle peut conduire à la révolte, que le gouvernement a toujours la faculté de punir. Il n'y a, selon Kant, de résistance légitime que la résistance négative de l'*opposition* constitutionnelle. Nulle constitution ne peut, sans se détruire elle-même, renfermer un article autorisant la résistance matérielle. Les réformes doivent empêcher les révolutions; mais, lorsqu'une révolution a eu lieu et a établi une forme nouvelle de gouvernement,

<sup>1</sup> P. 164-188.

le nouvel ordre de choses, par la même raison, devient aussi sacré que l'ancien.

2° Le souverain, comme maître du territoire, a sur le peuple un droit *personnel*. Il ne doit rien posséder en propre que lui-même. Il ne doit pas être propriétaire direct, parce qu'il pourrait étendre ses domaines à l'infini, et qu'il n'y aurait pas de juges pour prononcer sur les différends qui pourraient s'élever entre lui et ses sujets. Kant conclut de là que toute *main-morte* est mauvaise et que l'État a toujours le droit de la limiter ou de s'attribuer les biens ainsi possédés, à la seule condition d'indemniser les usufruitiers survivants.

Les fondations peuvent être abolies lorsqu'elles ne remplissent plus leur but, ou lorsque l'opinion cesse de les regarder comme utiles, droit hardi dont on a largement usé dans ces derniers temps.

Il est rationnel que le droit d'inspection de l'État n'aille pas jusqu'à la faculté de pénétrer dans le domicile des citoyens, sauf certains cas extraordinaires et prévus par la loi.

3° Quant aux *établissements de bienfaisance publique*, il est évident, selon Kant, que la société, en se formant, prend l'engagement de nourrir ceux qui sont hors d'état de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance, de soigner les malades indigents. De là le droit d'imposer à cet effet ceux qui possèdent, et d'y pourvoir par d'autres moyens encore. Parmi ces moyens se trouve la *loterie*, sur les produits de laquelle on prélève une certaine quote-part pour les pauvres. Kant n'hésite pas à condamner la loterie comme ajoutant à la misère publique, et en demande l'abolition. Il appelle la mendicité une sorte de brigandage et voudrait la voir réprimée.

Faut-il que chaque génération pourvoie aux besoins de ses pauvres par des contributions courantes, ou faut-il y pourvoir par des fondations? Kant se prononce pour le premier mode, parce que les fondations favorisent la paresse et le paupérisme.



L'*Église* étant un besoin public, a droit à la sollicitude et à la protection de l'État, d'où résulte en même temps pour celui-ci le droit de la surveiller, non comme religion, mais comme institution. Du reste Kant veut que chaque communauté fournisse aux frais de l'entretien de son culte.

4° *Les droits du prince.* Le prince nomme aux emplois rétribués. Ici se présente la question de l'*inamovibilité*. Selon Kant le prince ne peut destituer arbitrairement un fonctionnaire quelconque, parce qu'il n'a pas le droit de faire ce que la volonté réunie de la nation n'approuverait jamais, et que celle-ci veut nécessairement le maintien des fonctionnaires une fois nommés. Ainsi le veut la justice, puisque pour se rendre apte aux fonctions publiques, il faut des études et des sacrifices; et ainsi le veut l'intérêt général, parce que sans l'*inamovibilité*, on ne trouverait pour remplir ces fonctions que des individus incapables ou servilement ambitieux.

Le prince confère des dignités honorifiques. Ici Kant traite de la *noblesse* héréditaire, comme classe intermédiaire entre le prince et la bourgeoisie. Le prince a-t-il le droit d'instituer une pareille noblesse, une classe de supérieurs nés ou privilégiés? Si l'on applique à cette question le principe de la volonté publique, et si l'on considère que la noblesse doit conférer un rang au-dessus du mérite et indépendant du mérite, on voit aussitôt qu'une noblesse héréditaire est un être de raison et que le prince n'a pas le droit de l'instituer. Là où elle existe, il faut la laisser s'abolir peu à peu, à mesure que l'opinion l'abandonne.

Tout membre actif de l'État a la dignité de citoyen. Il ne peut la perdre que par un crime. Nul ne peut, par un contrat, se faire l'esclave d'un autre; car il est absurde, par un acte de personnalité, de renoncer à cette même personnalité. On peut se mettre au service d'un autre pour des prestations déterminées et non à discrétion. Enfin ni la servitude volontaire, ni celle qui a été encourue par le crime ou le

malheur, ne peuvent se transmettre aux enfants, parce que tout homme naît libre, et qu'il ne peut perdre sa liberté que par sa faute ou par la violence.

5° *Du droit de punir et du droit de faire grâce.* Une transgression qui entraîne la déchéance des droits de citoyen est un *crime*. Kant distingue des crimes *privés*, tels que la soustraction frauduleuse, l'escroquerie, l'abus de confiance, etc., délits qui supposent de la bassesse (*crimina indolis abjectæ*), et des crimes *publics*, consommés avec violence, tels que le meurtre, le vol, le faux en écriture, etc. (*crimina indolis violentæ*).

Les peines *judiciaires*, qu'il faut distinguer des peines *naturelles*, ne doivent jamais être considérées comme des moyens, mais comme des conséquences juridiques du crime. Le coupable même n'est pas une *chose*, et, tout en perdant sa personnalité civile, il conserve sa personnalité naturelle. La justice n'est qu'à ce prix : le criminel doit être avant tout punissable, et l'utilité de sa punition, comme exemple, ne peut être prise en considération qu'après. Malheur au juge qui songe à l'utilité d'une peine! Il n'y a plus de justice lorsqu'elle se met à un prix quelconque. Le principe et la mesure de la justice pénale, pour la quantité et la qualité des peines, c'est l'égalité, le droit de représailles, le *jus talionis* appliqué avec discernement. Il faut que chacun sache, lorsqu'il injurie un citoyen, que l'injure retombe sur lui; que s'il le vole, le frappe, le tue, il se vole, se frappe, se tue lui-même. Cette égalité de l'offense et de la réparation n'est pas possible littéralement, mais seulement par compensation, par des compléments surrogatoires. Le meurtre prémédité doit entraîner la peine de mort, parce qu'il n'y a pas d'équivalent à la vie; mais la mort doit être infligée simplement, sans torture et sans circonstances aggravantes. Jamais assassin, jamais condamné à mort et ayant avoué son crime, a-t-il osé accuser ses juges d'injustice?



La même peine doit frapper tous les complices, si nombreux qu'ils soient; mais lorsque, pour un crime capital, le nombre des coupables dépasse une certaine mesure, il peut être dans l'intérêt de l'État, et même de la moralité et de la convenance publiques, de substituer la déportation à la peine de mort.

A cette occasion Kant combat expressément la doctrine de *Beccaria*, qui déclare la peine de mort injuste, attendu que dans le contrat social primitif elle n'a pu être stipulée, nul ne pouvant par un contrat disposer de sa propre vie. Cette preuve prouve trop, car, par la même raison, nul ne serait tenu d'exposer sa vie pour la défense de la patrie. C'est un sophisme, d'ailleurs, et une mauvaise interprétation du droit, puisque nul ne subit une peine parce qu'il y a consenti d'avance, mais pour avoir consenti à commettre un crime. Par le contrat social chacun se soumet d'avance à toute loi nécessaire au maintien de la société, et par conséquent aussi à la loi pénale.

Kant place au nombre des crimes dignes de mort et sur la même ligne l'*infanticide*, inspiré par le désir de sauver l'honneur du sexe, et le meurtre commis par un soldat pour venger son honneur ou pour maintenir sa réputation de bravoure. A l'égard de ces deux crimes, la justice se trouve dans l'alternative ou de déclarer vain le sentiment de l'honneur, en le punissant de mort, ou de laisser le crime impuni. La solution que Kant donne de cette difficulté est pleine d'obscurité, et cette obscurité provient de ce qu'il a rangé dans la même catégorie l'infanticide et le duel. Cette assimilation de deux actes si différents suppose que la mère qui tue son enfant, ne commet ce crime que pour le soustraire à la honte qu'à tort l'opinion attache à une naissance illégitime, tandis que le plus souvent elle le fait pour cacher son propre déshonneur. Dans ce dernier cas, elle ne commet pas un crime qu'un injuste préjugé lui commande en quelque sorte; son crime est semblable à celui

d'un voleur, par exemple, qui se défait par le meurtre d'un témoin de son infraction à la loi. Pour le duel, Kant est dans le vrai, lorsqu'il dit que la peine de mort décernée contre le militaire qui tue celui qui l'a blessé dans son honneur, est une injustice, tant que l'opinion attache le déshonneur à de certaines offenses, et qu'elle admet que ces offenses peuvent être lavées dans le sang. Du reste ce qui se pratique généralement en France aujourd'hui pour la répression de l'infanticide et du duel, est entièrement conforme à la doctrine de Kant, disons mieux, à la raison. La loi permet au jury d'apprécier les circonstances du premier et de punir le second selon les circonstances encore, d'adoucir la peine qui atteint justement celui-là, et de prononcer une peine contre celui-ci.

Le *droit de grâce*, enfin, droit souverain, est d'un exercice très-difficile, la clémence pouvant être quelquefois une injustice. Selon Kant, en thèse générale une peine prononcée pour un crime commis par des sujets sur des sujets ne saurait être remise justement, de sorte que le droit de grâce doit se borner aux crimes de *lèse-majesté*, à condition encore que l'application n'en puisse pas tourner contre la sûreté publique.

Les trois derniers paragraphes de ce chapitre traitent du *rapport juridique du citoyen à la patrie et à l'étranger*. Tout en accordant au citoyen le droit d'émigrer, Kant lui refuse celui de vendre ses immeubles, opinion contraire à ce qui se pratique dans les pays libres. Les trois pouvoirs constituent l'idée pure du souverain ayant une réalité pratique objective. Mais ce souverain n'est qu'un être de raison, tant qu'il n'est pas représenté par une puissance physique. Or, sous ce rapport, il y a trois formes politiques possibles : la *monarchie*, que Kant appelle plus justement l'*autocratie*, l'*aristocratie* et la *démocratie*. Il y a cette différence entre l'*autocrate* et le *monarque*, que le premier est véritablement le souverain, tandis que le second le représente seulement.



La forme la plus simple est l'autocratie; mais est-ce la meilleure? C'est la meilleure forme pour le maintien du droit, mais non pas pour le droit lui-même, parce qu'elle invite au despotisme. Il n'y a pas de citoyens sous l'autocratie. Un autocrate juste et bon n'est qu'un accident.

Toute recherche pour remonter à l'origine historique du mécanisme social est vaine; et si elle se fait dans des vues hostiles au gouvernement établi, elle est criminelle. Un renversement de la constitution ne pourrait s'opérer que par le peuple soulevé. Le changement serait alors l'ouvrage de la sédition et non de la législation; au lieu d'une réforme on aurait un bouleversement. Ce serait la dissolution de la société, et le passage à un ordre de choses meilleur se ferait non par une métamorphose, mais par une palingénésie violente.

Les formes politiques ne sont que la lettre et non l'esprit de la législation primitive; il faut les laisser subsister tant qu'elles sont conformes aux habitudes et aux idées dominantes. Mais l'esprit du contrat social primitif impose au pouvoir constituant l'obligation de conformer de plus en plus le gouvernement à l'idée rationnelle.

En terminant cette partie de son ouvrage, Kant soutient que toute convention nationale rentre de plein droit dans la possession de la souveraineté. « Le peuple réuni, dit-il, ne représente pas le souverain, mais il l'est lui-même. Un prince puissant, de nos jours, commit une grande faute, lorsque, pour rétablir ses finances, il convoqua la nation afin qu'elle avisât aux moyens de combler le déficit. Les représentants du peuple une fois réunis, le souverain pouvoir du monarque s'évanouit aussitôt : il retourne au peuple. »

## 2. Du droit des gens<sup>1</sup>.

Les individus qui forment ensemble une nation sont censés nés d'une mère commune et appartenir à une même famille.

<sup>1</sup> Même volume, p. 195-205, §§ 53-62.

Il s'établit entre ces familles des rapports qui constituent le *droit des gens* ou le *droit public* des États. Tant qu'ils ne sont pas unis entre eux par une sorte de constitution, les divers États peuvent être considérés comme des personnes morales vivant dans l'état de nature, et par conséquent dans un état de guerre permanente.

Il faut donc traiter ici :

1° Du droit de faire la guerre;

2° Du droit dans la guerre;

3° Du droit après la guerre.

Les éléments du droit des gens sont dans les propositions suivantes :

Les peuples, dans leurs rapports entre eux, sont naturellement dans un état non juridique; — cet état est un état de guerre et d'injustice absolue si ce n'est actuelle, état d'où c'est pour eux un devoir de sortir; — qu'une alliance entre eux, selon l'idée d'un contrat social primitif, est nécessaire; — que cette association ne donne pas à tous ses membres pris ensemble une puissance souveraine, mais constitue seulement une sorte de fédération qui peut être dissoute et a besoin de se renouveler de temps à autre (les amphyctions).

Quant au droit de guerre, la première question qui s'élève, c'est de savoir si le souverain a le droit d'appeler ses sujets aux armes. Les légistes déduisent ce droit de celui de disposer du *sien* à son gré, en établissant que les sujets sont un produit de l'État qui les protège. Mais à cette déduction s'oppose le droit du citoyen, suivant lequel celui-ci ne peut être obligé à servir dans la guerre qu'autant que cette guerre aura été jugée nécessaire par lui ou par ses représentants. Le droit d'appeler les citoyens aux armes se déduit donc plus justement du *devoir* du souverain envers le peuple.

Dans l'état de nature des nations, le droit de guerre est le droit de se protéger par les armes contre un autre État.



Pour exercer ce droit, il n'est pas nécessaire qu'un peuple ait été lésé ou attaqué; il suffit qu'il soit menacé d'une attaque, ou qu'un peuple voisin s'accroisse en puissance au point de menacer l'existence des autres États.

La plus grande difficulté du droit des gens, c'est d'établir une loi pour l'état de guerre, état qui est naturellement sans loi. Il n'y a de possible à cet égard que ce principe : *Faire la guerre de manière à ce qu'il demeure toujours possible de sortir de cet état de nature par la paix*<sup>1</sup>. Nulle guerre entre États indépendants ne peut être une guerre de punition, ni une guerre d'extermination ou d'asservissement, c'est-à-dire d'anéantissement matériel ou moral. Dans la guerre, tous les moyens sont permis à l'État attaqué, excepté ceux dont l'usage rendrait les sujets qui y seraient employés incapables d'être citoyens, et ceux qui détruiraient la possibilité d'une paix future : tels sont l'espionnage par des nationaux, l'assassinat, l'empoisonnement par des étrangers même. Le pillage exercé sur le peuple ennemi n'est pas permis, parce que ce n'est pas au citoyen isolé, mais à l'État qu'on fait la guerre.

Après la guerre, le vainqueur dicte les conditions de la paix : ainsi le veut le droit de la victoire. Mais le traité ne peut renfermer aucun article qui donnerait à la guerre un caractère de punition ou d'asservissement. La paix entraîne nécessairement l'oubli du passé.

Le droit de la paix renferme le droit de rester neutre en temps de guerre;

Celui de se faire donner des garanties de la durée de la paix;

Celui de former des alliances pour la maintenir.

Le droit contre un ennemi injuste n'a d'autres limites que celle de toute guerre loyale. Un ennemi injuste est celui qui,

<sup>1</sup> § 57.

par ses paroles ou ses actes, manifeste des maximes qui, devenues lois universelles, perpétueraient l'état de guerre entre les nations.

Les possessions des divers États ne sont que *provisoires*, tant qu'ils ne forment pas entre eux une société qui les rende *péremptoires*. L'alliance de tous les peuples de la terre et la paix universelle et perpétuelle sont, il est vrai, des idées inexécutables; mais il n'en est pas moins nécessaire d'y tendre sans cesse.

### 3. Du droit cosmopolitique<sup>1</sup>.

L'idée rationnelle d'une alliance de tous les peuples est un principe juridique, et non philanthropique seulement. Les diverses tribus répandues sur le globe possèdent originairement le sol en commun, et ont les unes à l'égard des autres les mêmes devoirs et les mêmes droits primitifs que les individus d'une même contrée. Il est de leur devoir d'établir entre elles un commerce régulier et des rapports juridiques. Le droit, en tant qu'il a pour objet la réunion possible de tous les peuples, pour régler par des lois générales leurs rapports réciproques, est le *droit cosmopolitique*.

Les mers unissent bien plus les diverses parties du monde qu'elles ne les séparent. Les violences que les peuples navigateurs ont souvent exercées sur des plages lointaines, ne prouvent rien contre le droit de parcourir les mers et les côtes, afin de nouer des rapports avec les nations les plus éloignées. Ici se place la question concernant la légitimité des établissements dans des contrées récemment découvertes. Le droit à cet égard est incontestable lorsque ces contrées sont inoccupées. Si elles appartiennent à des tribus de pasteurs ou de chasseurs, qui ont besoin pour leur subsistance d'une vaste étendue de terrain, les établissements sur leur

<sup>1</sup> Même volume, p. 206-208, § 62.



sol ne peuvent se faire que de leur agrément, au moyen d'un contrat loyal et librement accepté par elles. Le prétexte de porter parmi les barbares les bienfaits de la civilisation ne peut excuser aucune violence, aucune injustice à leur égard. La fin ne peut sanctifier les moyens.

La raison pratique morale prononce son *veto* contre la guerre : elle la condamne, parce que ce n'est pas par la violence que le droit peut être consacré. Dès lors il ne s'agit plus de savoir si la paix perpétuelle est possible ; c'est dans tous les cas un devoir de travailler à la préparer, à la fonder. L'établissement de cette paix est la fin dernière du droit tout entier ; car c'est par la paix uniquement qu'est assuré le *mien* et le *tien*, non pas seulement celui des États considérés comme des personnes morales possédantes, mais encore, en définitive, celui des individus réunis en une même société civile.

Kant a consacré un écrit spécial à cette idée de la *paix universelle et perpétuelle*, qui, selon lui, n'est pas seulement le rêve d'un homme de bien, mais la condition générale du droit et la fin de la civilisation. Cet écrit, aussi remarquable par le style que par la pensée, complète la philosophie du droit. En voici la substance<sup>1</sup> :

Il a la forme d'un projet de traité de paix ; il se compose d'articles *préliminaires*, d'articles *définitifs*, et d'articles *secrets*, et se termine par un appendice sur les rapports de la morale avec la politique.

#### 1. Articles préliminaires.

Art. 1<sup>er</sup>. *Nul traité de paix ne sera considéré comme tel.*

<sup>1</sup> *Zum ewigen Frieden ; ein philosophischer Entwurf*. Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle. 1793, Œuvres compl., t. VII, p. 229-291.

*s'il a été conclu sous la réserve de la matière d'une guerre nouvelle.*

Une telle paix, en effet, n'est qu'un armistice accordé par la lassitude.

Art. 2. *Nul État, grand ou petit, ne pourra être acquis par un autre, ni par héritage, ni par échange, ni par vente ou donation.*

Un État n'est pas un avoir, un patrimoine, dont on puisse disposer à son gré. Des États héréditaires ne le sont pas dans ce sens qu'ils appartiennent à une famille ; cette famille au contraire leur appartient.

Art. 3. *Les armées permanentes cesseront d'exister avec le temps.*

Elles sont une menace de guerre perpétuelle. C'est d'ailleurs à qui aura le plus de troupes, de telle façon que les armées dévorent la substance des peuples, et qu'une guerre de courte durée paraît souvent préférable à une paix trop coûteuse. Enfin, prendre à sa solde des hommes dont le métier avoué est de tuer ou d'être tués, c'est les dégrader moralement et en faire des instruments de destruction. Autre chose est d'exercer périodiquement aux armes les citoyens pour la défense de la patrie.

Art. 4. *Un État ne pourra contracter de dettes pour ses intérêts extérieurs, parce que de pareils emprunts fournissant un moyen trop facile de faire la guerre, sont menaçants pour la paix.*

Art. 5. *Toute intervention armée dans les affaires intérieures d'une nation est interdite.*

Une pareille intervention ne serait permise que dans le cas où un État se diviserait en deux partis, dont chacun prétendrait posséder le tout.

Art. 6. Dans la guerre sont interdits tous les moyens qui détruiraient la confiance nécessaire pour faire la paix<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même volume, p. 235-238.



## 2. Articles définitifs.

Art. 1. *La constitution civile de chaque État doit être républicaine*, parce que cette constitution est la plus favorable au maintien de la paix.

La seule constitution qui résulte de l'idée d'un contrat social primitif, c'est la *républicaine*, c'est-à-dire, celle qui respecte la liberté des membres de la société comme hommes, qui proclame la dépendance de tous d'une même législation comme sujets, et l'égalité de tous comme citoyens. Kant définit ainsi la *liberté* civile et l'*égalité* juridique : La liberté est la faculté de n'obéir à d'autres lois que celles auxquelles chacun a pu donner son consentement. L'égalité est ce rapport des citoyens entre eux, d'après lequel personne ne peut juridiquement obliger un autre à rien à quoi celui-ci ne puisse à son tour l'obliger de la même manière. Du reste, ajoute Kant, c'est une erreur de considérer la république comme identique avec la démocratie : 1° Quant aux personnes qui exercent le souverain pouvoir (*forma imperii*); 2° quant à la manière dont une nation est gouvernée par son chef quel qu'il soit (*forma regiminis*). Sous le premier rapport, il y a trois formes : l'*autocratie*, l'*aristocratie*, la *démocratie*. Sous le second, un gouvernement est ou *despotique*, lorsque la loi est exécutée par celui-là même qui l'a faite; ou *républicaine*, lorsque tous les pouvoirs s'exercent séparément. La démocratie pure est une espèce de despotisme. En général toute forme de gouvernement qui n'est pas représentative, est proprement absence de forme; le législateur ne peut en même temps être exécuter de la loi. On peut dire que moins est grand le nombre des personnes qui commandent souverainement et plus est grand le nombre de leurs représentants, plus la constitution d'un État se rapproche de la forme républicaine, de telle sorte que la monarchie en est plus près que la démocratie pure.

Art. 2. *Le droit des gens sera fondé sur une fédération d'États indépendants, sur l'alliance des peuples.*

Le seul moyen, en effet, pour les divers peuples de sortir de l'état de guerre, c'est de renoncer à leur sauvage liberté extérieure, et de former ensemble une cité de nations qui finirait par comprendre tous les peuples de la terre.

Art. 3. *Le droit cosmopolitique se bornera aux conditions d'une hospitalité universelle.*

Cet article limite le droit de s'établir partout, en même temps qu'il consacre le droit de chacun de visiter les autres contrées, et de trouver partout aide et protection.

Aujourd'hui que les rapports des peuples sont déjà devenus si intimes qu'une violation du droit commise en un lieu est partout ressentie, l'idée d'un droit cosmopolitique n'est plus une chimère : ce sera un complément nécessaire du droit politique et du droit des gens, et la condition de la paix universelle vers laquelle c'est un devoir de tendre sans cesse<sup>1</sup>.

*Première addition : de la garantie de la paix perpétuelle.*

Cette garantie est dans la nature des choses, qui par les maux de la guerre elle-même tend à préparer la paix; dans la providence, dont le doigt se montre dans la convenance des lois qui régissent le cours du monde.

Voici quelles sont les dispositions provisoires de la nature :

1° Sous tous les climats elle a pourvu à la subsistance de l'homme; 2° elle l'a poussé partout, au moyen de la guerre, à peupler les contrées les plus inhospitalières; 3° par la guerre même elle a amené les hommes à former des relations plus ou moins conformes au droit.

La providence a pris d'autres mesures encore dans l'intérêt moral de l'homme sous le triple rapport du *droit civil*, du *droit des gens* et du *droit cosmopolitique*.

<sup>1</sup> Même volume, p. 239-236.



1° Alors même qu'un peuple ne serait pas forcé par les discordes intestines de se soumettre à des lois, il y serait contraint par la guerre du dehors : force lui est de se former en État pour se défendre. Leur propre intérêt, et plus encore, la rivalité et l'opposition des penchants égoïstes, contrebalancés les uns par les autres, obligent les hommes d'être, si ce n'est moralement bons, du moins de bons citoyens. Le problème d'une bonne constitution doit pouvoir se résoudre pour des êtres doués d'intelligence, si enclins au mal qu'ils soient d'ailleurs. Il s'agit de leur donner une constitution telle que leurs penchants personnels, tout en se combattant, se balancent et se répriment réciproquement, de sorte que, dans leur conduite extérieure, l'effet en soit aussi insensible que si ces mauvais penchants n'existaient pas. Il s'agit donc uniquement de profiter du mécanisme de la nature dans l'intérêt de la société, sauf à la raison à faire le reste. La nature veut irrésistiblement que le droit l'emporte à la fin.

2° Autant est à désirer une alliance entre tous les peuples, autant serait funeste une monarchie universelle, parce qu'avec l'étendue d'un empire s'accroît la difficulté du gouvernement, et qu'au despotisme y succède l'anarchie. Cependant tout empire y tend ; mais la nature y est contraire. Pour maintenir les nationalités, elle emploie la diversité des *langues* et des *religions*, diversité féconde en haines et en guerres, mais qui, à mesure que la civilisation fait des progrès, tout en empêchant la fusion des peuples, entretient entre eux une utile émulation.

3° En même temps que la nature sépare les peuples, elle les unit par leurs intérêts réciproques. L'esprit du *commerce*, incompatible avec la guerre, est le moyen dont elle se sert pour réaliser peu à peu l'idée du droit cosmopolitique.

C'est ainsi qu'en général la nature garantit la paix perpétuelle par le mécanisme même des passions humaines<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même volume, p. 257-266.

*Seconde addition : article secret.*

Cet article est secret pour ménager l'amour-propre des parties contractantes. Il est ainsi conçu : *Les maximes des philosophes sur les conditions qui rendent possible la paix perpétuelle seront consultées par les États armés pour la guerre.*

Pour cela il suffira de laisser les philosophes exprimer librement leurs pensées sur les matières politiques ; liberté du reste qui découle de la raison, et qu'on peut leur accorder avec d'autant moins de danger, que par sa nature même cette classe d'hommes est éloignée de tout esprit d'insurrection et de propagandisme<sup>1</sup>.

APPENDICE.

*Des différends entre la morale et la politique au sujet de la paix perpétuelle<sup>2</sup>.*

Il ne peut y avoir de désaccord entre la politique comme droit pratique, et la morale comme théorie. La politique dit : *Soyez prudents comme les serpents*, et la morale ajoute : *et simples comme les colombes*. Il n'y a d'opposition entre la morale et la politique qu'autant que ces deux préceptes ne pourraient être réunis en un seul.

Si l'on ne peut pas dire, malheureusement, que la probité soit la meilleure politique, il faut dire néanmoins, et cette seconde proposition est au-dessus de toute objection, que *la probité vaut mieux que toute politique*, et qu'elle en est la condition indispensable.

S'il n'y a pas de liberté, et partant pas de loi morale, si tout est soumis au mécanisme de la nature, oh, alors toute la sagesse pratique se réduit à la politique, comme l'art de se servir de ce mécanisme pour gouverner les hommes, et la

<sup>1</sup> Même volume, p. 267-269.

<sup>2</sup> Même volume, p. 270-285.



notion du droit est une idée vaine. Mais si cette notion est la condition de la politique au moins d'une manière générale, — et qui oserait soutenir que *tout* est permis en politique? — alors la morale et l'art de gouverner doivent s'entendre.

On conçoit un homme d'État qui cherche à conformer sa politique à la morale; mais un moraliste qui prétend régler ses principes sur la politique, est un être absurde, parce que à ce prix il n'y a plus de morale.

L'homme d'État moral, sans abandonner aucun de ses principes, met de la prudence dans leur application; il procède par des réformes lentes et progressives, sachant bien qu'une réforme précipitée n'a point de durée. Si une révolution a eu lieu, amenée par la force des choses, il l'accepte et en profite avec empressement pour réaliser ses idées de justice et de liberté.

Le moraliste politique au contraire, s'appuyant sur une prétendue connaissance des hommes, et ignorant la nature humaine, s'applique à maintenir ce qui est, à fortifier par tous les moyens la puissance existante quelle qu'elle soit. Ses maximes, qu'ils n'ose avouer, peuvent s'exprimer en trois mots : *fac et excusa; si fecisti nega; divide et impera*. Profiter de toutes les occasions pour augmenter leur puissance au dedans ou au dehors, par la violence ou la ruse, et s'excuser après par le succès; — tout faire et le nier ensuite, ou en accuser les victimes et la mauvaise nature de l'homme; — diviser pour régner au dedans et au dehors, et ne rougir que lorsqu'ils ne réussissent pas : voilà toute la politique de ceux qui ont fait secrètement divorce avec la morale. Nous disons *secrètement*, parce que en public ils cherchent à colorer leurs injustes entreprises d'un prétexte de justice, et par là même se trouve condamnée leur politique immorale.

Tous les deux, le *moraliste politique* et le *politique moral*, cherchent publiquement à accorder la morale et la politique; mais le premier sacrifie en secret celle-là à celle-ci, tandis

que le second fait servir la morale aux fins de la politique, et en fait la condition de celle-ci.

En matières de raison pratique, il ne faut pas prendre pour point de départ le but ou le principe matériel; mais le principe *formel*. Or, le moraliste politique ne voit que le but, et fait du problème du droit un problème de *prudence* politique; le politique moral au contraire, partant du principe formel, en fait un problème moral dont il attend la solution de la *sagesse politique*.

Le précepte général de la sagesse politique est celui-ci : Aspirez avant tout au règne de la raison pratique pure et de la justice, et vous ne pourrez manquer d'arriver à votre but. Pour la seule prudence au contraire, qui vise directement au but, l'avenir est plein d'incertitudes. En politique, comme dans la vie privée, les maximes ne doivent pas se former d'après la prospérité et la félicité qu'on se propose d'atteindre, mais d'après l'idée absolue du droit, quelles qu'en puissent être les conséquences matérielles.

Il résulte de tout cela qu'*objectivement* ou en théorie il n'y a aucune collision entre la morale et la politique, bien que *subjectivement*, à cause des penchants égoïstes des hommes, une pareille opposition existe naturellement. Il demeure établi que la vraie politique doit toujours rendre hommage à la morale et la consulter; que s'il y a une collision entre ce que veut la prudence et ce que demande la justice, c'est à la morale à trancher souverainement la difficulté; qu'il faut à tout prix respecter le droit; que toute politique doit fléchir le genou devant la justice: qu'à cette condition elle arrivera plus lentement, mais plus sûrement à son but.

## 2. De l'harmonie de la politique avec la morale d'après l'idée transcendante du droit public<sup>1</sup>.

Si l'on fait abstraction de toute matière du droit public, il

<sup>1</sup> Même volume, p. 284-291.



reste la forme de la *publicité*, et cette publicité fournit le critérium de toute justice. Toute prétention qui ne peut supporter l'épreuve de la publicité est illégitime. De là cette formule transcendantale du droit public : Toute maxime relativement au droit d'autrui qui avant son application ne pourrait être publiquement avouée, est injuste. Ce principe est moral et juridique, car une maxime qui, devenue publique, rencontrerait une opposition universelle, est nécessairement injuste.

Cet axiome est d'une application facile.

Soit, par exemple, la question de savoir si l'insurrection contre un gouvernement tyrannique est légitime, question difficile, si on veut la déduire dogmatiquement des droits. Pour la résoudre par notre principe, il faut la traduire ainsi : Un peuple pourrait-il faire insérer dans le contrat social un article qui lui permet de se révolter dans une occasion donnée ? Il est évident, qu'une pareille clause admise dans le contrat, le détruirait virtuellement. Au contraire, le souverain peut déclarer publiquement que toute révolte sera punie de mort.

On demande si un prince, en sa qualité de souverain, ayant pris envers un autre État un engagement, peut le rétracter comme premier fonctionnaire public, comme comptable à ses concitoyens ? Il est évident que celui qui professerait publiquement cette maxime, ne serait plus admis à traiter.

Plusieurs États réunis ont-ils le droit d'attaquer un État puissant sous prétexte que, pouvant les opprimer, il le voudra ? Il est clair que la publicité donnée à cette maxime en rendrait l'exécution impossible ; donc elle n'est pas juste. — Mais ce principe n'offre qu'un critérium négatif de politique juste et morale. Le principe positif peut se formuler ainsi : *Toutes les maximes qui ont besoin de publicité pour ne pas manquer leur but, sont en même temps d'accord avec le droit et la politique.*

## CHAPITRE VIII.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS. — PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE<sup>1</sup>. — INTRODUCTION.

Après avoir, dans les *fondements de la métaphysique des mœurs*, recherché et exposé le premier principe de toute morale, et après avoir, dans la *Critique de la raison pratique*, déduit ce principe de la nature même de la raison, Kant va présenter ici le système complet de la philosophie morale, ou plutôt de la morale philosophique.

L'*introduction*<sup>2</sup> qui précède ce dernier ouvrage, faisant suite à la philosophie du droit, mérite une analyse détaillée ; il nous sera permis ensuite d'être plus concis dans celle du système lui-même.

Toute science philosophique repose sur un fondement métaphysique, sur des principes *à priori*. En est-il de même de la morale ? Pour faire de l'idée du devoir, pure de tout motif extérieur, le mobile de toutes nos actions, est-il nécessaire de remonter jusqu'aux éléments métaphysiques ? Pour vaincre les passions et les mauvais penchants, à quoi peut-il servir à la vertu de recourir aux arguments de la métaphysique, aux subtilités d'une spéculation accessible au petit nombre seulement des penseurs ? La morale populaire peut s'en passer ; mais c'est un devoir pour la philosophie de rechercher le fondement rationnel de ce qu'on appelle la conscience ou le sentiment moral.

Nul principe de morale ne se fonde sur un sentiment, sur un instinct ; ce qu'on appelle ainsi est un principe rationnel,

<sup>1</sup> C'est la seconde partie de la *Métaphysique des mœurs* ; elle se trouve sous le titre : *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Éléments métaphysiques de la théorie de la vertu), au t. IX des Œuvres complètes, p. 217-366.

<sup>2</sup> Même volume, p. 222-263.



dont on n'a qu'une conscience obscure, et qui est naturellement présent à tout homme dans la raison virtuelle, comme on peut aisément s'en convaincre en interrogeant socratiquement un enfant sur l'impératif catégorique. Sans s'embarrasser du langage technique, il faut par la pensée remonter jusqu'à ces principes métaphysiques, si l'on veut donner à la morale un fondement solide. Toute autre méthode la trouble jusque dans sa source. L'eudémonisme, si élevé et si délicat qu'il soit, est l'euthanasie de la morale<sup>1</sup>.

1° De la morale en général. La notion du devoir emporte celle d'obligation ou de nécessité. L'impératif catégorique exprime cette obligation, non quant à des êtres raisonnables en général, mais quant à des intelligences servies par des sens, et qui peuvent éprouver quelque répugnance à obéir, et être sollicités à transgresser la loi morale. L'homme étant libre, cette obligation que lui impose l'impératif, est dictée par sa propre raison. Les penchants de la nature sont des obstacles qu'il se sent le pouvoir et le devoir de maîtriser et de vaincre. Or, la faculté et la résolution réfléchie de résister à un adversaire puissant, mais injuste, est de la valeur (*virtus*) de la vertu, et c'est à cause de cela que la morale proprement dite, ayant pour objet de régler la liberté intérieure par des lois, est la science de la vertu.

On peut aussi la définir le système des fins de la raison pratique pure. Un but ou une fin est ce par l'idée de quoi la volonté d'un être raisonnable est déterminée à l'action. Ce but ne peut être imposé par rien d'extérieur; la raison m'y porte et me le commande comme un devoir: c'est là surtout ce qui distingue la morale du droit.

Ce but que je me propose comme un devoir à remplir, peut fort bien se concilier avec la liberté morale. Un homme est d'autant plus libre qu'il est moins sujet aux impulsions phy-

<sup>1</sup> Voir la préface de l'ouvrage, p. 217-221.

siques et qu'il est plus dominé par le sentiment du devoir<sup>1</sup>.

2° Mais comment un tel but est-il possible? On peut concevoir le rapport du but au devoir de deux manières. On peut, le but étant donné, rechercher la maxime selon laquelle il convient d'agir pour l'atteindre; ou bien la maxime étant donnée à priori, rechercher quel doit être le but qui est en même temps un devoir. Dans le droit, bien que la maxime soit à priori, je puis me proposer une fin quelconque, pourvu que l'action pour y arriver soit conforme à cette maxime. Là on peut se proposer des fins arbitraires et y conformer les actions et les maximes. En morale l'idée du devoir impose le but et détermine les maximes. C'est pour cela qu'un devoir de vertu seul est en même temps une fin. Pour des êtres saints, il n'y a pas de morale comme science de la vertu; pour eux l'autonomie de la raison est autocratie. C'est là que tend l'homme de bien, et c'est là l'idée que la philosophie personnifie dans l'idéal du sage.

A la vertu, comme force et puissance, est logiquement opposée la faiblesse morale, la moralité négative; le vice y est opposé réellement. Le vice est donc aussi faiblesse, lâcheté, et le crime un acte de servitude: la violence criminelle n'est point de la force; c'est un paroxysme, la force contre nature que donne le délire<sup>2</sup>.

3° De la raison de concevoir une fin qui soit en même temps un devoir. Il doit y avoir pour nos actions un but pareil et un impératif catégorique qui y corresponde. Des actes de liberté doivent avoir des fins auxquelles ils tendent, et parmi ces fins il doit y en avoir qui soient en même temps des devoirs. Car s'il n'y en avait de pareilles, toutes les fins ne seraient que des moyens pour d'autres fins; il n'y aurait pas d'impératif absolu et partant point de morale. Il y a donc des fins qu'on peut se proposer, qu'on se pro-

<sup>1</sup> Même ouvrage, introduction, p. 222-226.

<sup>2</sup> Même ouvrage, introduction, p. 226-229.



pose naturellement, et il en est d'autres qu'on doit se proposer. Les règles à observer pour atteindre les premières constituent la *prudence*; la science des secondes est la *morale*<sup>1</sup>.

Ces *fin-devoirs* peuvent se réduire à deux, savoir *notre propre perfection*, ou le perfectionnement de soi, et la *félicité d'autrui*.

4° *Du perfectionnement de soi*. En tant qu'elle est un devoir, notre perfection doit être l'effet de notre propre activité. C'est d'abord le devoir de s'élever de plus en plus au-dessus de l'*animalité* en général et de développer en soi l'être humain, l'*humanité*, par laquelle seule nous sommes capables de nous proposer des fins; c'est ensuite l'obligation de cultiver sa volonté, au point qu'elle ne respire plus que la vertu et que l'observation de la loi devienne le motif de toutes nos actions morales. Cette disposition vertueuse, en tant qu'elle nous donne le sentiment de l'effet qu'exerce la volonté sur la faculté d'agir suivant la loi, a été appelée improprement le *sens moral*. Selon Kant le sens moral, le *moral sense* des Écossais, est acquis, et le sentiment moral n'est ni antérieur à la raison, ni indépendant d'elle.

5° *De la félicité d'autrui*. Notre félicité à nous, en tant qu'elle dépend du bien-être physique, n'est pas un devoir; on y tend naturellement, et la satisfaction morale résulte naturellement aussi de la perfection morale. Il n'y a donc que la félicité d'autrui qui puisse être l'objet d'un devoir, dans les limites de la moralité. Quant à ma propre prospérité matérielle, ce n'est un devoir d'y travailler que dans l'intérêt de la moralité même<sup>2</sup>.

6° *Les lois de la morale n'ont pas immédiatement pour objet les actions, mais les maximes des actions*: c'est par là surtout que la morale se distingue du droit.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 229-230.

<sup>2</sup> Là-même, p. 230-234.

Les lois morales sont l'expression même de la raison pratique, de la volonté; elles se présentent sous forme de maximes subjectives, qui ont qualité pour devenir des lois universelles, tandis que les lois proprement dites sont l'expression de la volonté générale et ne nous laissent pas la faculté de nous y conformer ou non<sup>1</sup>.

7° *Les devoirs de morale sont d'obligation in sensu latiori*, ou d'obligation large; ceux de droit le sont in sensu strictiori, ou d'obligation stricte.

Puisque la loi morale ne peut commander que la maxime des actions et non directement les actions même, il s'ensuit qu'elle laisse au libre arbitre, quant à son observation, une certaine latitude. Mais plus un devoir laisse de latitude et moins, par conséquent, est étroite l'obligation, plus en sera méritoire la stricte observation. Il n'y a pas de mérite à conformer ses actions au droit, à moins qu'on ne le fasse par respect pour le droit<sup>2</sup>.

8° *Exposition des devoirs moraux comme devoirs larges*.

1) Notre propre perfection, comme fin-devoir, se compose de la *culture physique*, ou du perfectionnement de toutes nos facultés en général, comme d'autant de moyens de réaliser les fins de la raison et de la *culture morale*. Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est la faculté de se proposer et de poursuivre un but; or le développement de tout ce qu'il y a en nous de puissance est un moyen de réaliser les fins rationnelles de notre existence: ce développement est donc un devoir, mais un devoir dans un sens large. Quant à la *culture morale*, la plus grande perfection à cet égard consiste à savoir faire son devoir par devoir, de telle façon que la loi ne soit pas seulement la règle, mais encore le mobile de nos actions. Le devoir général de cultiver les facultés morales est encore un devoir d'obligation large.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 234-235.

<sup>2</sup> P. 235-237.



2) La *félicité d'autrui* se compose du *bien-être physique* et du *bien-être moral*. Quant au bien-être physique de nos semblables, c'est un devoir d'y contribuer même à nos propres dépens et sans espoir de retour. L'humanité inspire la bienfaisance; mais ce devoir admet une grande latitude, dont chacun est juge. Nul ne peut être tenu de donner tout aux autres. Quant au bien-être moral, l'obligation est un devoir purement *négatif*. Je ne puis empêcher un autre d'avoir des remords : c'est là son affaire; mais j'ai à me garder, par de mauvais exemples, de devenir pour autrui une occasion de chute, et par conséquent de souffrances morales<sup>1</sup>.

9° *Qu'est-ce qu'un devoir de vertu?* La vertu est la force des maximes de l'homme dans l'accomplissement de ses devoirs. C'est une contrainte qu'on s'impose soi-même d'après un principe de la liberté interne, et par conséquent par la seule idée du devoir tel qu'il résulte de la loi. Les devoirs moraux se distinguent des devoirs de droit en ce que ces derniers seuls peuvent être l'objet d'une législation extérieure, et qu'on peut être matériellement forcé de les remplir, tandis que les devoirs de vertu sont des  *fins en soi*, et par conséquent uniquement dictés par la loi intérieure.

La vertu n'est, quant à sa forme, qu'une : l'accord de la volonté avec le devoir; mais quant à la fin des actions et matériellement il y a plusieurs vertus.

Le principe suprême de la morale est d'*agir d'après une maxime de fins telle qu'elle puisse devenir loi pour tous*. Ce principe, comme impératif absolu, n'a pas besoin d'être prouvé et ne peut l'être; il peut seulement être *déduit* par la critique de la raison pratique comme faculté des fins, c'est-à-dire il faut seulement établir que c'est véritablement un commandement absolu, fondé dans la raison et résultant de son essence même<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 237-240.

<sup>2</sup> P. 241-243.

10° Le principe suprême du droit est *analytique*, parce qu'il résulte de la seule analyse de l'idée de la liberté extérieure; celui de la morale est *synthétique*, parce que, pour le trouver, il faut aller au delà de cette idée et y ajouter celle de la *fin*, dont il nous fait un devoir.

On peut dire que l'homme est *obligé* à la vertu, bien que la vertu suppose de la force et de l'énergie morale, parce qu'on doit supposer en tous la faculté de cette force. Mais cette faculté a besoin d'être cultivée, et cette force d'être acquise par la conscience de la dignité de la loi rationnelle pure et par l'exercice<sup>1</sup>.

11° *Des conditions subjectives de la moralité*. Outre la loi morale, qui, comme inhérente à la raison elle-même, est tout objective, Kant admet des *prédispositions* naturelles, conditions subjectives de la moralité, qualités qu'il n'est pas un devoir ni un mérite de posséder, que chacun a naturellement et par lesquelles l'homme devient capable de vertu. Ce sont le *sentiment moral*, la *conscience morale* (*das Gewissen*), l'*amour des hommes* et le *respect de soi*. La conscience de ces prédispositions *esthétiques* ou de ces sentiments n'est point d'origine empirique; mais elle suppose la loi morale et doit être considérée comme l'effet de cette loi sur l'âme. Il est évident que tous ces sentiments supposent la raison; mais que la raison à son tour, pour devenir morale, les suppose, et que les sentiments ont besoin de sa loi pour avoir une règle, de même que sans eux cette loi serait vide et sans application.

Le sentiment moral, ou plutôt le *sens moral* est la faculté d'éprouver du plaisir ou du déplaisir, par la seule conscience de l'accord ou du désaccord de nos actions avec le devoir. Ce ne peut être un devoir d'avoir ce sentiment ou de l'acquiescer; car toute conscience de l'obligation suppose ce sentiment, qui appartient naturellement à tous les hommes;

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 243-245.



mais c'est un devoir de le cultiver, de le fortifier par l'admiration même de sa mystérieuse origine. Sans ce sentiment un homme serait moralement mort. Supprimez-le de la nature humaine, et l'humanité ira se confondre avec la brute. Mais il n'y a pas plus pour le bien et le mal un *sens* particulier et dans l'acception véritable de ce mot, que nous n'avons un *sens* pour la vérité, bien que souvent on s'exprime comme si un pareil sens existait.

De même ce n'est pas un devoir d'avoir de la *conscience*; car dire qu'on doit avoir une conscience, c'est dire que c'est un devoir de reconnaître qu'on a des devoirs. La conscience morale n'est autre chose que la raison pratique elle-même, appliquée à des cas particuliers et prononçant l'éloge ou le blâme, selon que l'on a fait son devoir ou que l'on y a manqué. La conscience est un fait, une manière d'être nécessaire. Il résulte de là qu'il ne peut y avoir de conscience *erronée*, une conscience qui se trompe. On peut bien se tromper quelquefois sur le devoir, prendre pour un devoir ce qui n'est pas un devoir; mais une fois qu'un devoir a été reconnu pour tel, je ne puis plus me tromper dans le jugement que je porte sur la manière dont je l'ai accompli ou négligé. Ce qu'on appelle *manque de conscience* n'est pas l'absence de la conscience ou du jugement moral, mais un penchant à ne tenir aucun compte de ses décisions. Le crime ou l'innocence d'un individu doit être apprécié selon qu'il a agi d'après sa conscience ou non; mais chacun doit travailler à éclairer sa conscience, à rectifier ou à compléter ses idées sur le bien et le mal; à cultiver le tact moral, et à prêter une attention soutenue à la voix du juge intérieur.

L'*amour*, comme sentiment, ne peut se commander; mais la bienveillance, en tant qu'elle s'exerce par l'action, peut et doit être soumise à la loi du devoir. C'est un devoir de faire du bien aux autres autant qu'il est en nous, soit qu'on les aime ou non.

Le *respect de soi* est de même un sentiment purement subjectif, et non un devoir. Au lieu donc de dire l'homme doit se respecter lui-même, il serait plus exact de s'exprimer ainsi : la loi morale qui est en nous, nous oblige inévitablement à respecter notre propre nature, et ce sentiment involontaire est le principe de certaines actions. Mais le respect de soi n'est pas un devoir, puisque ce respect, né du respect de la loi, est nécessaire pour rendre seulement possible l'idée même du devoir<sup>1</sup>.

12° *Principes généraux de la métaphysique des mœurs quant à la morale pure.*

Ces principes sont au nombre de trois :

1) Un devoir ne peut se fonder que sur une seule raison; la pluralité des arguments prouve seulement que la véritable preuve n'est pas encore trouvée, ou que l'on a confondu ensemble plusieurs devoirs. Les preuves morales sont fondées sur des concepts rationnels. Or un seul concept rationnel ne peut fournir qu'une seule preuve. Deux preuves supposent deux devoirs. Lorsque par exemple on dit à l'appui de la défense de *mentir*, que le mensonge peut nuire aux autres, on prouve qu'il ne faut pas leur faire de tort, et non qu'il ne faut pas mentir.

2) La différence qui sépare le vice de la vertu ne peut pas consister dans la manière différente dont une même maxime est pratiquée. Il y a entre le vice et la vertu une différence spécifique de qualité.

3) Les devoirs ne doivent pas être estimés d'après la faculté attribuée à l'homme de satisfaire à la loi; au contraire, la faculté morale doit être estimée d'après la loi, qui commande catégoriquement : c'est-à-dire que la morale ne doit pas se régler sur la connaissance empirique que nous avons des hommes, mais sur l'idée rationnelle de l'humanité.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 246-250.



Ces trois principes sont opposés aux trois maximes anciennement reçues :

- 1) Qu'il n'y a qu'une seule vertu et un seul vice.
- 2) Que la vertu est un milieu entre deux défauts extrêmes.
- 3) Que la vertu, comme la prudence, s'acquiert par l'expérience<sup>1</sup>.

13° *De la vertu en général.* La vertu est la force morale de la volonté d'un homme dans l'accomplissement de ses devoirs. La grandeur de cette force se mesure sur celle des obstacles que l'homme se crée lui-même dans ses penchants. Les vices, engendrés par des sentiments contraires à la loi, sont les monstres qu'il doit mettre son honneur et sa gloire à combattre et à vaincre. Cette force morale est la sagesse proprement dite, parce que sa fin est la fin même de l'existence de l'homme sur la terre. C'est par elle seulement qu'il est libre, sain, riche, roi; par elle il se possède lui-même.

L'idéal que la raison conçoit de la perfection morale de l'homme est indépendant de la connaissance des hommes; et quelque méritante que soit la vertu, quelque digne qu'elle soit de récompense, elle doit être considérée comme sa propre fin et comme son propre prix<sup>2</sup>.

14° *Du principe de la distinction de la morale d'avec le droit.* Le concept de *liberté* est commun à ces deux parties de la science des mœurs. Mais il y a une liberté extérieure et une liberté interne, et les devoirs de celle-ci ont seuls un caractère moral. Deux choses sont nécessaires pour qu'il y ait *liberté interne* et par conséquent *vertu* : l'*empire de soi* et le *silence des passions*<sup>3</sup>.

15° La vertu suppose d'abord l'*empire de soi-même*; il faut, dans son intérêt, se rendre maître de tous les mouvements de l'âme, quels qu'ils soient. Il ne suffit pas que la raison ne

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 251-253.

<sup>2</sup> P. 253-255.

<sup>3</sup> P. 255.

soit pas dominée par les passions; il faut, en tous points et quant à tous les sentiments, qu'elle tienne les rênes du gouvernement intime<sup>1</sup>.

16° Kant donne à l'empire sur les passions le nom d'*apathie*, et il ne veut pas qu'on entende par là l'indifférence ou l'insensibilité pour les objets de nos désirs. L'*apathie morale*, selon lui, doit être l'effet du respect pour la loi.

Kant condamne ce qu'on appelle l'enthousiasme du bien, si l'on entend par là un mouvement vif et passionné. La vraie force de la vertu est calme et sans agitation : tel est l'état de santé morale. Du reste il faut éviter toute *micrologie* en morale, ce qui ne veut pas dire qu'il faille mépriser de faire son devoir dans les petites choses, mais qu'il ne faut pas voir des devoirs partout.

La vertu est toujours en progrès, et cependant elle recommence toujours et reprend constamment son œuvre. Elle est progressive en tant qu'elle est un idéal de perfection, dont il faut chercher à approcher le plus possible; mais elle recommence sans cesse, parce qu'elle est une lutte continuelle, et qu'elle ne peut devenir une habitude sans perdre son caractère<sup>1</sup>.

Le reste de l'introduction se rapporte à la division de la morale comme système.

Le principe de la division, quant à la forme, doit satisfaire à toutes les conditions qui constituent la différence entre la morale et le droit; c'est-à-dire :

1° Que les devoirs de vertu n'admettent pas une législation extérieure; — 2° que la loi porte directement sur la maxime des actions et non sur les actions même; — 3° que le devoir moral doit être conçu comme un devoir large, relativement aux devoirs de droit.

Quant à la matière, la morale doit être présentée non pas

<sup>1</sup> P. 256.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 255-259.



seulement comme un système de devoirs, mais encore comme un système de  *fins* , de telle sorte que l'homme est obligé de se concevoir lui-même comme sa propre fin, comme un être absolu, comme un tout indépendant, et de concevoir encore ainsi tous les autres hommes.

Enfin, dans le principe des devoirs, il faut encore distinguer la matière et la forme, la légalité et la moralité, distinction d'après laquelle toute  *obligation de vertu*  n'est pas un  *devoir de vertu*  : d'où il suit qu'il n'y a qu'une seule  *obligation de vertu* , qui est le respect de la loi en général, et qu'il y a autant de devoirs de vertu qu'il y a de fins morales. Il n'y a pour tous les devoirs qu'une seule et même disposition vertueuse, qui nous détermine au bien, qui communique le caractère de moralité à toutes nos actions, et qui peut s'étendre même aux devoirs de droit, sans que pour cela ceux-ci soient admis dans le système de la morale.

## CHAPITRE IX.

SUITE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MOEURS. — PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE. — LE SYSTÈME.

Le traité de Kant est divisé en deux parties : la  *morale élémentaire*  et la  *méthode morale* . Celle-là est subdivisée en deux livres, qui traitent, le premier, des devoirs de l'homme envers lui-même, le second, de ses devoirs envers les autres. La méthode se subdivise en  *Didactique*  et en  *Ascétique*  morales. Le tout est terminé par un appendice sur la religion comme doctrine des devoirs envers Dieu.

En voici l'analyse rapide :

I. MORALE ÉLÉMENTAIRE <sup>1</sup>.

LIVRE PREMIER : DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

*Introduction* <sup>2</sup>.

La notion d'un devoir envers soi semble impliquer con-

<sup>1</sup> *Etische Elementarlehre*, même volume, p. 266-340. — <sup>2</sup> §§ 1-4.

tradiction. Un devoir suppose une obligation. Or l'obligeant peut toujours dispenser l'obligé de son obligation. Si donc le sujet obligé et l'obligeant sont un seul et même sujet, il n'est pas réellement obligé. Néanmoins l'homme a bien réellement des devoirs envers lui-même ; car sans de pareils devoirs, il n'y aurait pas de devoirs du tout, puisque je ne puis me reconnaître pour obligé envers autrui, qu'autant que je m'oblige moi-même, la loi partant de ma propre raison pratique. Il y a *antinomie* ici en tant que l'on prend le moi qui oblige et le moi qui est obligé dans un seul et même sens ; la contradiction disparaît, si l'on considère l'homme, le même moi, sous deux points de vue différents : d'abord comme *être sensible* et faisant partie du monde animal, et ensuite comme *être rationnel* et intelligible.

L'homme, comme être sensible et raisonnable, peut être déterminé à l'action par la raison ; et comme être personnel et doué de liberté, comme être intelligible, il a des devoirs envers lui-même.

Le premier livre est divisé en deux sections, dont la première traite des *devoirs parfaits* de l'homme envers lui-même, et la seconde des *devoirs imparfaits*.

La première section du premier livre se compose de trois chapitres, qui traitent des devoirs de l'homme envers lui-même comme être *animal* ou *physique*, de ces mêmes devoirs envers lui-même comme *être moral*, enfin des devoirs de l'homme envers lui-même comme *juge* né de lui-même.

Chapitre I<sup>er</sup>. *Des devoirs de l'homme envers lui-même comme être animal* <sup>1</sup>.

Le premier devoir sous ce rapport est la *conservation de soi* comme être *physique*. De ce devoir résultent :

1° *La défense du suicide volontaire*. Le suicide est un crime, même abstraction faite du tort qu'il peut faire aux autres, et quelque absurde qu'il paraisse que l'homme puisse

<sup>1</sup> §§ 5-9.



se faire injure à lui-même. Pour remplir ses devoirs, il faut vivre : se tuer, c'est détruire en soi le sujet de la moralité ; c'est donc la détruire elle-même quant à son existence, autant que cela est possible à l'individu.

A la suite de l'exposé dogmatique d'un précepte de morale, Kant place ordinairement des questions de *casuistique* pour exercer le jugement moral. Ainsi il demande ici : le dévouement de Curtius peut-il être qualifié de suicide ? Un homme injustement condamné a-t-il le droit de prévenir l'exécution par un suicide ? etc.

2° *La défense de la souillure de soi par la volupté* ou par l'abus de soi ; vice si honteux et si évidemment criminel, que l'on regarde comme contraire à l'honnêteté de l'appeler seulement par son nom. En se livrant à ce vice, l'homme se dégrade de sa personnalité et de sa dignité morale.

3° *La défense de l'intempérance*, indépendamment des maladies et des autres dommages qui peuvent en résulter. Se livrer aux excès de l'intempérance, c'est abdiquer par moments sa personnalité, c'est descendre au niveau des brutes. Kant place la gourmandise sur la même ligne que le vice de l'ivrognerie, et la trouve même plus dégradante.

Chapitre II. *Des devoirs de l'homme envers lui-même comme être moral*<sup>1</sup>. A ce devoir sont opposés :

1° *Le vice du mensonge*, qui est la violation la plus criminelle du devoir de l'homme envers lui-même comme être moral. L'infamie est la conséquence nécessaire du mensonge, indépendamment du mal qui peut en résulter. Par le mensonge extérieur l'homme devient un objet de mépris pour les autres ; par le mensonge interne il devient, ce qui est plus, un objet de mépris pour lui-même : par l'un et l'autre il blesse la dignité humaine dans sa propre personne. Le mensonge dit innocent ou même inspiré par une bonne

<sup>1</sup> §§ 9-12.

intention, est également criminel, car ce n'est pas le dommage qu'il peut faire qui constitue l'immoralité du mensonge : c'est par un premier mensonge que le mal est entré dans le monde.

Des protestations de dévouement faites par pure politesse et qui ne trompent personne sont-elles un mensonge ? Le misanthrope de Molière ne pouvait-il pas louer un sonnet détestable ?

2° *L'avarice*, la ladrerie, qui ne songe qu'à posséder et à conserver les moyens de la jouissance, sans en faire usage. L'avarice n'est pas, comme le pense Aristote, l'extrême opposé à la prodigalité : elle s'en distingue essentiellement par une maxime toute différente. L'avarice n'est pas seulement une économie mal entendue, mais encore un assujétissement servile aux biens de la fortune qui sont faits pour l'homme, et par conséquent une dérogation à sa dignité comme être moral.

3° *La bassesse ou la servilité*. L'homme, considéré comme personne morale, est au-dessus de toute évaluation, parce que comme tel il est une fin en soi ; il a une valeur intérieure absolue, une dignité qui le rend l'égal de tous les êtres raisonnables et un objet de leur respect. Par l'humanité qui est en lui, chacun a droit au respect de ses semblables, et il lui est défendu de rien faire qui puisse lui faire perdre ce droit. Le sentiment de sa fragilité et de sa faiblesse comme être sensible et phénoménal, ne doit en rien diminuer la conscience de sa dignité comme être moral. Il y a une *humilité légitime* : c'est celle qui résulte du sentiment de notre imperfection morale ; elle est à la fois opposée à l'orgueil moral qui, faute de se comparer avec l'idéal de la moralité, s'exagère son mérite, et à cette fausse humilité qui se persuade que, par une renonciation à toute valeur propre, on se donne un mérite aux yeux du souverain juge, et qui n'est qu'une bassesse spirituelle. Mais le vice dont il



s'agit ici est une adulation hypocrite et mensongère, par laquelle on cherche à s'attirer les bonnes grâces d'un autre : c'est à la fois faire preuve de bassesse et d'hypocrisie, se manquer à soi-même et tromper autrui.

Kant termine ce paragraphe remarquable sur un des vices les plus communs, par cet apophtegme : « Quiconque se fait ver est à bon droit foulé aux pieds. »

Chap. III. *Du devoir de l'homme envers lui-même comme son propre juge, et du premier de tous les commandements*<sup>1</sup>.

1. L'entendement pratique fournit la règle de nos devoirs, le jugement apprécie le mérite ou le démerite de nos actions, et la raison absout ou condamne. C'est ce qui constitue le for intérieur, et la conscience que l'homme a de ce for intérieur est ce qu'on appelle dans un sens tout spécial la *conscience* (*das Gewissen*). Ce juge intérieur de nos actions est inné dans tous les hommes : on peut l'endormir, l'étourdir un temps, mais non le faire taire à jamais ; on peut ne plus tenir compte de ses sentences, mais non s'empêcher de les entendre. Devant ce tribunal, il y a un accusateur et un accusé, ou plutôt un accusé et un juge. Ce juge, qui est l'homme intelligible, l'homme rationnel, juge à la place de Dieu, en présence de Dieu, et l'idée de Dieu est toujours implicitement renfermée dans la conscience morale. Chacun est responsable de ses actions devant ce juge intérieur, et lui doit respect et obéissance.

En toute affaire portée devant le for intérieur, il y a d'abord, avant la résolution, au moment où elle s'agite, un avertissement de la conscience, des scrupules qui ne peuvent être trop minutieusement pesés et examinés ; ensuite, quand l'action est résolue, la conscience s'érige en accusateur, et en même temps paraît un avocat ; dès lors il ne faut pas se prêter à une composition, il faut laisser intervenir une décision con-

<sup>1</sup> §§ 13-18.

forme au droit ; enfin, il y a absolution ou condamnation, et dans le premier cas, pour toute récompense, la satisfaction d'avoir échappé au danger de devenir coupable, la paix de la conscience.

2. Le premier commandement, quant aux devoirs envers soi-même, est celui-ci : *Connais-toi toi-même* au point de vue moral, sonde ton cœur, descends dans ta conscience. Cet examen de soi, des replis les plus secrets du cœur, est le commencement de toute sagesse pratique. La descente aux enfers de soi est la condition de l'apothéose. Cette étude de la nature morale bannira d'abord le mépris affecté ou exagéré de soi-même et de la nature humaine ; car un pareil mépris est en contradiction avec lui-même, puisqu'il ne se conçoit que par la moralité dont l'homme est capable. Ensuite cette connaissance nous empêchera de nous estimer plus que nous ne valons, et de prendre de bons sentiments et de bonnes intentions pour le fait.

Cette première partie du livre premier est terminée par un chapitre épisodique sur ce que Kant appelle l'*Amphibolie des concepts de réflexion morale*<sup>1</sup>, ou sur l'erreur par laquelle on prend un devoir envers soi ou les autres hommes, pour un devoir envers d'autres êtres.

Rationnellement parlant, l'homme n'a de devoirs à remplir qu'envers l'homme. Si donc il croit en avoir envers d'autres êtres, c'est qu'il confond son devoir *par rapport* à eux avec un devoir *envers* ces êtres. Ce devoir prétendu peut être rapporté à des objets impersonnels ou à des objets personnels, mais invisibles et intelligibles seulement.

Si l'on dit, par exemple, que l'*esprit de destruction* de ce qu'il y a de beau dans la nature est contraire au devoir, c'est parce qu'il blesse et affaiblit un sentiment qui a une grande affinité avec le sentiment moral. De même la cruauté envers

<sup>1</sup> §§ 16-18.



les animaux est contraire au devoir de l'homme envers lui-même, parce qu'elle émousse et menace d'étouffer entièrement la sensibilité, principe physique de la moralité.

La religion encore, tout en nous faisant considérer tous nos devoirs comme une obéissance à la volonté divine, n'est au fond qu'un devoir de l'homme envers lui-même.

La seconde section du premier livre traite des *devoirs imparfaits de l'homme envers lui-même*, quant à sa fin<sup>1</sup>.

Ces devoirs sont au nombre de deux : la *culture* ou le perfectionnement de ses *facultés naturelles* en général, et en particulier la *culture* et le développement de la *faculté morale*.

1. La culture des facultés naturelles de l'esprit, de l'âme, du corps comme moyen pour toutes sortes de fins possibles, est un devoir de l'homme envers lui-même; comme être raisonnable et libre, il ne doit pas s'en rapporter à l'instinct, mais il doit cultiver ses facultés, et les mettre toutes au service de la liberté et de la moralité.

2. La culture de la faculté morale comprend : 1° Le devoir de veiller à la pureté des sentiments et des intentions, et de se préserver de tout motif autre que le respect de la loi morale. 2° Le devoir de tendre à la perfection morale. *Soyez saints, soyez parfaits* : tels sont les deux préceptes à cet égard.

#### LIVRE DEUXIÈME : DES DEVOIRS ENVERS AUTRUI.

Ce second livre est divisé en deux chapitres. Le premier traite des *devoirs envers les autres, comme hommes en général*; et le second, des *devoirs envers les autres suivant la diversité de leur état*.

Chapitre 1<sup>er</sup>. *Des devoirs envers les autres comme hommes en général*<sup>2</sup>.

On peut diviser ces devoirs en ceux par lesquels nous

<sup>1</sup> §§ 19-22.

<sup>2</sup> §§ 23-44.

obligeons les autres, et en ceux qui n'ont pas cette obligation pour conséquence. L'*amour* et l'*estime* sont les sentiments qui accompagnent l'accomplissement de ces devoirs; ils doivent toujours être réunis suivant la loi, mais de telle sorte que c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui prédomine. Les hommes, en tant qu'ils sont unis entre eux par des lois morales, forment comme un monde intelligible, ayant son principe d'attraction et son principe de répulsion. Par la bienveillance réciproque ils sont attirés les uns vers les autres, et par le respect qu'ils se doivent, des distances convenables sont maintenues entre eux. Ce n'est qu'à ces deux conditions que peut subsister le monde moral. Le mot *amour* n'est pas pris ici dans le sens *esthétique*, comme un sentiment de plaisir qu'inspire la vue d'une perfection, sentiment qui ne peut se commander; mais comme *maxime de bienveillance*, ayant la bienfaisance pour résultat. De même l'*estime* ou le respect dont il s'agit, n'est pas ce sentiment que nous inspire une supériorité quelconque ou la vue d'une perfection morale, mais plutôt une maxime suivant laquelle nous limitons l'estime de nous-mêmes par le sentiment de la dignité humaine dans les autres.

#### 1. *Des devoirs de bienveillance envers les autres hommes*<sup>1</sup>.

La philanthropie pratique est un devoir universel et indépendant des qualités des personnes. Je prétends à la bienveillance de tous, tous ont donc un droit égal à la mienne. L'égoïsme, qui exclurait la bienfaisance, ou ne la réclamerait que pour soi, ne pourrait être érigé en loi universelle.

Cette bienveillance universelle est moins grande que toute bienveillance particulière; elle est d'un degré au-dessus de l'indifférence, elle embrasse tous les hommes, fait des vœux pour tous, mais comme bienfaisance elle s'exerce nécessairement à des degrés différents.

<sup>1</sup> §§ 26-36.



Le devoir général de la *bienveillance* comprend les devoirs particuliers de la *bienfaisance*, de la *reconnaissance*, et de la *sympathie morale*.

1° La *bienfaisance* est-elle un devoir? La bienfaisance a pour maxime de se proposer comme fin de ses actions le bien-être d'autrui. Une telle maxime est-elle fondée dans la raison? N'est-il pas plus naturel de dire : Chacun pour soi et Dieu pour tous? Ce devoir résulte, selon Kant, du désir qu'a chacun d'être secouru lui-même lorsqu'il est dans le besoin, désir qui ne pourrait être satisfait si la maxime contraire, la maxime de l'égoïsme, était érigée en loi universelle.

Faire le bien lorsqu'on est riche est à peine un mérite et trouve sa récompense dans le plaisir moral qui en résulte. La bienfaisance s'exerce le mieux en secret, et lorsqu'elle est publique, le bienfaiteur, loin de vouloir paraître obliger, doit savoir se donner l'apparence d'être lui-même l'obligé.

2° La *reconnaissance*, soit qu'elle se témoigne par des actes, soit qu'elle se borne au sentiment, n'est pas seulement une maxime de prudence, mais un devoir moral. C'est de plus un devoir sacré, en ce sens que l'ingratitude menacerait de tarir la bienfaisance jusque dans sa source. Nulle reconnaissance, si active qu'elle soit, ne peut entièrement acquitter un bienfait, parce que le bienfaiteur conserve toujours l'avantage de l'initiative. Quant à son intensité, la reconnaissance doit se régler sur la grandeur du bienfait et sur le degré de désintéressement avec lequel il a été accordé. Le moins qu'elle puisse faire, c'est de rendre les mêmes services au bienfaiteur, s'il est possible, ou à son défaut à d'autres personnes.

3° La *sympathie morale*, qui partage les joies et les douleurs d'autrui, est un sentiment naturel qui n'est ni un mérite ni un devoir, mais qu'il est un devoir de cultiver comme un moyen de bienveillance et de bienfaisance. Ce devoir prend le nom d'*humanité*. L'*humanité* peut être considérée sous

deux rapports, comme la faculté de se communiquer mutuellement ses sentiments, ou seulement comme sympathie en général, et en particulier comme compassion. Sous le premier rapport, l'humanité dépend de nous, et est un devoir; sous le second, elle est involontaire. Mais si la compassion n'est pas un devoir, s'il y a même quelque faiblesse à s'attendrir sur des maux qu'on ne peut soulager, c'est néanmoins un devoir indirect de cultiver cette disposition de notre nature.

Les vices opposés à l'amour des hommes, fruits de la haine, sont l'*envie*, l'*ingratitude*, la *joie maligne*.

1° Les mouvements de l'*envie* sont dans la nature de l'homme, et sont le produit de l'égoïsme. C'est un devoir de les réprimer et de les empêcher de devenir un vice odieux, une passion qui empoisonne notre propre cœur, et tend au moins par ses vœux à la destruction du bonheur d'autrui.

2° L'*ingratitude* semble si naturelle à l'homme qu'on peut aller jusqu'à craindre de se faire un ennemi par des bienfaits. Elle naît de l'orgueil qui se révolte de l'infériorité où nous place à l'égard du bienfaiteur un service rendu; on est facilement reconnaissant envers ses parents ou les morts, mais on l'est d'autant moins envers les vivants.

3° La *joie maligne*, celle que l'on ressent du malheur des autres, bien que directement opposée à la sympathie naturelle, toute hideuse qu'elle soit, surtout lorsqu'elle va jusqu'à contribuer au mal dont elle triomphe, n'est pas étrangère à la nature humaine. Il est assez naturel d'éprouver une sorte de plaisir à la vue des malheurs d'autrui, en les comparant avec notre propre prospérité, ou à voir les autres en proie aux mêmes souffrances que nous, ou enfin à voir tomber des hommes orgueilleux. Mais il y a loin de là à cette joie maligne, fille de la haine, qui forme secrètement des vœux pour la ruine des autres. Le désir de la *vengeance* est, selon Kant, une espèce de joie maligne. La vengeance est douce



en ce qu'elle semble une justice. Mais le droit de punir est réservé à la justice publique dans l'ordre civil, et au juge suprême, à Dieu, dans l'ordre moral. « La vengeance est à moi, » dit le seigneur. Enfin, toute *punition* dictée par la haine est illégitime, parce que nul ne peut être juge en sa propre cause. — Toutefois, si c'est un devoir de s'abstenir de toute vengeance, d'étouffer ses ressentiments, et si c'est une vertu sublime, non-seulement de pardonner les injures, mais de rendre le bien pour le mal, ce devoir ne peut aller jusqu'à nous commander un lâche abandon de nos droits et de notre dignité d'hommes et de citoyens.

## 2. Des devoirs d'estime envers les autres hommes<sup>1</sup>.

L'*estime* ou le *respect* est la reconnaissance d'une dignité, c'est-à-dire, d'une valeur sans prix ou sans équivalent. Son contraire est le *mépris*, qui refuse à une chose toute valeur. Tout homme a droit au respect de ses semblables, et réciproquement il leur doit du respect à tous en leur qualité d'hommes, parce que l'humanité est une dignité, qui donne à chacun une valeur personnelle pour laquelle il n'y a pas de prix.

Il est contraire au devoir de *mépriser* un homme quelconque comme tel. L'homme vicieux même, bien que moins estimable, ne peut déchoir de tout droit à ce respect de l'humanité, et ne peut jamais être traité comme une simple chose. Il y a des supplices qui déshonorent l'espèce dans l'individu.

Le respect de la loi morale, qui, pris subjectivement, s'appelle sentiment moral, est identique avec la conscience du devoir. C'est pour cela que le respect de l'homme comme être moral est lui-même un devoir, et pour lui un droit auquel il ne peut renoncer. De là le *sentiment de l'honneur* dont l'expression est l'honnêteté, et qu'il n'est pas permis de blesser par le *scandale*.

<sup>1</sup> §§ 37-44.

L'omission des devoirs de l'amour est absence de vertu ; mais l'omission des devoirs d'estime ou de respect est *vice* proprement dit ; car par la négligence des premiers personne n'est offensé, tandis que par l'omission des derniers on manque à ce que l'on doit aux autres.

Les vices qui résultent de la seule omission du respect, ou qui y sont contraires, sont au nombre de trois.

1° L'*orgueil* (*superbia*), qui nous porte à nous élever au-dessus des autres, et cherche à les humilier devant nous, et qu'il faut distinguer de la juste *fierté* (*animus elatus*) par laquelle nous cherchons à maintenir notre dignité personnelle, sans manquer à ce que nous devons aux autres. L'orgueil est évidemment injuste ; il est de plus vanité et folie. Mais ce qu'on a moins remarqué, c'est que l'orgueilleux est toujours au fond de l'âme porté à la *bassesse* : il trouverait tout naturel de ramper à son tour si la fortune venait à l'abandonner.

2° La *médiance* (*obtrectatio*), qu'il faut distinguer de la *calomnie*, qui, en tant que mensonge préjudiciable, peut être déférée aux tribunaux, est contraire à la morale, parce qu'en divulguant le mal sans nécessité, elle tend à affaiblir en général le respect dû à l'humanité, et par là même la moralité. Ce qui est plus odieux encore que la médiance, c'est l'espionnage appliqué à connaître les mœurs et les défauts des autres. Chacun n'a-t-il pas ses défauts ? Que chacun donc veille sur les siens.

3° La *dérision* ou la raillerie offensante, l'esprit caustique, qui est bien différente de la simple plaisanterie, est une violation grave du respect que nous devons aux autres.

Chapitre II. Des devoirs envers les autres hommes selon leur état<sup>1</sup>.

Ces devoirs particuliers ne sont pas au fond autant d'obligations morales, mais seulement autant d'applications des

<sup>1</sup> § 45.



principes généraux à des cas spéciaux et dans des situations données. Ils forment la morale appliquée, et sont étrangers à la morale pure.

A la suite de ce chapitre l'auteur traite de l'*amitié*, dans laquelle s'unissent l'amour et l'estime<sup>1</sup>. L'amitié est l'affection que se portent deux personnes unies par un amour et une estime réciproques. L'amitié, dans sa pureté et dans sa perfection, est du *domaine des romanciers*, tandis qu'Aristote a dit : « Mes amis, il n'y a point d'amis. » C'est que dans la vie réelle elle est sujette à de grandes difficultés, et qu'elle exige de grandes délicatesses. L'amitié, comme commerce moral, se manifestant par une confiance entière et réciproque, n'est point un idéal impossible à réaliser, si rare qu'elle soit : *rara avis in terris nigroque simillima cigno*. Le cigne noir existe çà et là.

Un dernier paragraphe est consacré aux vertus de la société<sup>2</sup>. L'affabilité, l'abord facile, la politesse, l'hospitalité, la modération dans la discussion, la déférence, sans être des vertus proprement dites, en sont au moins l'apparence; elles peuvent servir à rendre la vertu aimable, et ont par là même une certaine valeur morale. Est-il permis de cultiver la société des hommes vicieux? A cette question Kant répond qu'il est impossible de l'éviter entièrement à moins de quitter le monde; que d'ailleurs nous ne sommes pas juges compétents à cet égard. Il n'y a lieu à cesser tout commerce avec les hommes que lorsqu'ils affichent le vice et le mépris de l'opinion, lorsque leurs actions entraînent l'infamie.

## II. MÉTHODOLOGIE MORALE.

Elle occupe un petit nombre de pages, et se divise en *Didactique* et en *Ascétique morale*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> §§ 46-47.

<sup>2</sup> § 48.

<sup>3</sup> Même volume, p. 343-354.

### 1. *Didactique morale*<sup>1</sup>.

Il résulte de la notion même de la vertu qu'elle doit être acquise, et qu'elle n'est pas innée. Elle est le prix d'un combat, d'une victoire due à la force de la volonté. De là il suit qu'elle peut et doit être enseignée, que la morale est une *doctrine*. Mais comme la science ne suffit pas, et qu'on ne peut pas aussitôt ce qu'on veut, la vertu ne peut s'acquérir que par la pratique, par l'exercice; pour cela il faut une résolution ferme et complète, qui exclut tout accommodement et toute capitulation avec le vice.

La doctrine cependant doit précéder; cette doctrine doit être méthodique et synthétique. La méthode peut être ou *acroamatique*, c'est-à-dire, procéder par la leçon directe, ou *érotématique*, c'est-à-dire procéder par interrogations; dans ce dernier cas, le maître peut s'adresser à la raison ou à la mémoire des élèves; dans le premier cas, il y a *dialogue socratique*, dans le second, simple *catéchèse*.

L'instrument doctrinal, nécessaire pour enseigner la morale à un élève encore tout grossier, est un *catéchisme* moral. Ce catéchisme, selon Kant, doit précéder celui de la religion, et être appris indépendamment du dogme, comme un tout séparé et subsistant par soi; car la religion a besoin du contrôle de la morale, et non la morale de celui de la religion dogmatique. La méthode *catéchétique* doit précéder la méthode *socratique*.

Le moyen pratique et technique de la culture morale, c'est le bon exemple du maître, joint à celui des exemples historiques et aux avertissements qui résultent de la transgression de la loi morale. Mais les exemples doivent seulement être invoqués pour montrer qu'il est possible d'obéir aux préceptes de la morale. Un homme qui ne serait ver-

<sup>1</sup> §§ 49-52.



tueux que par imitation, ne serait pas réellement vertueux, puisque la vertu suppose l'autonomie de la raison.

Ce paragraphe est suivi d'un modèle de catéchisation fort remarquable, mais qui se refuse à l'analyse.

## 2. Ascétique morale<sup>1</sup>.

Les règles de l'exercice de la vertu ont surtout pour objet l'énergie et la sérénité de l'esprit (*animus strenuus et hilaris*), en raison des obstacles qu'elle doit vaincre et des sacrifices qu'elle exige souvent. Sa devise est *sustine et abstine*. L'ascétique morale est une sorte d'hygiène, dont le but est la santé de l'âme; mais à la santé doit se joindre quelque chose qui fasse sentir la vie : c'est l'âme toujours sereine de l'épicurien vertueux. L'ascétique monastique au contraire, inspirée par une crainte superstitieuse et par une feinte horreur de soi, n'a point pour objet la vertu, mais l'expiation; non l'expiation morale par le repentir et un redoublement de zèle pour le bien, mais une expiation par des œuvres matérielles, par des macérations, qui, au lieu de rétablir la sérénité de l'esprit, le remplissent de sombres terreurs, et au lieu de faire aimer la vertu, tendent plutôt à la faire haïr. La gymnastique morale consiste à réprimer et à discipliner les penchants naturels, et cette discipline que l'homme exerce sur lui-même, n'a de mérite qu'autant qu'avec la force de l'âme elle produit la joie du cœur et la tranquillité de l'esprit.

Dans un *addition*<sup>2</sup> Kant traite des devoirs envers Dieu, que d'ordinaire les moralistes ajoutent aux devoirs envers nous-mêmes et aux devoirs envers les autres. Selon Kant, on ne peut traiter de ces derniers dans la philosophie morale. Il faut distinguer les devoirs rapportés à Dieu des devoirs envers Dieu. L'homme considère toutes ses obligations comme

<sup>1</sup> § 55.

<sup>2</sup> P. 355.

des commandements de Dieu, et il se reconnaît en outre des devoirs particuliers envers la divinité, lesquels constituent la religion comme doctrine, et qui, en tant qu'ils se fondent sur une révélation, ne font point partie de la morale rationnelle.

## CHAPITRE X.

### RÉSUMÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS ET OBSERVATIONS.

Cet ouvrage, comme on l'a vu, se divise en deux parties : la *philosophie du droit* et la *philosophie morale*. Nous n'en ferons pas le résumé détaillé; nous nous bornerons à en faire ressortir les idées principales.

I. Dans l'introduction à la *philosophie du droit*, nous ferons remarquer d'abord que l'idée du droit est fondée sur celle de la liberté : *le droit est l'exercice de la liberté individuelle limité par la liberté de tous*; ensuite que le droit philosophique est le droit fondé uniquement sur des principes *à priori*, et en tant qu'il est logiquement opposé au droit *positif* ou conventionnel; enfin que le traité du droit philosophique ou *naturel* est divisé en deux parties, le droit philosophique *privé* et le droit philosophique *public* ou *civil*.

1. Le droit *philosophique* privé est divisé en trois chapitres, dont le premier traite de la *manière de posséder comme sien quelque chose d'extérieur*; le second, de la *manière d'acquérir quelque chose d'extérieur*, et le troisième, de l'*acquisition par la sentence de la justice publique*. Les jurisconsultes remarqueront la division du second chapitre, qui, outre le *droit réel* et le *droit personnel*, admet encore un *droit personnel-réel*, lequel comprend le *droit conjugal*, le *droit paternel* et le *droit du chef de famille*. Dans la section consacrée au droit conjugal, les philosophes moralistes seront frappés de la déduction du mariage proprement dit, comme la seule forme



légitime du commerce sexuel. A la suite de ce second chapitre se trouve une section *épisodique*, dans laquelle, sous le titre de l'*acquisition idéale*, Kant traite du droit de prescription, du droit d'hérédité et du droit des morts au respect des vivants. On remarquera enfin dans ce chapitre la doctrine de Kant sur la propriété littéraire, et dans le chapitre suivant, ce qu'il dit sur le *serment* en justice, qu'il appelle une *torture morale*. Le conseil qu'il donne aux gouvernements de substituer au serment qu'ils font prêter à leurs employés au moment de leur entrée au service, le serment annuel d'avoir fait leur devoir, a plutôt l'air d'une épigramme que d'une parole sérieuse.

2. La seconde partie de la philosophie du droit, celle qui traite du *droit public*, offre plus d'intérêt. Il est traité sous trois chefs : le *droit politique* ou de cité, le *droit des gens* et le *droit cosmopolitique*.

Les principes de droit politique exposés par Kant sont en général ceux de Montesquieu, modifiés par ceux de Rousseau. Il professe la souveraineté du peuple, mais seulement comme une idée, dont il faut chercher à approcher ; la politique de Kant n'admet pas comme la fin dernière de l'État le bonheur matériel, mais la dignité morale, la liberté. Toutes ces grandes idées de justice, de liberté, d'égalité, de régime constitutionnel qui forment l'esprit du dix-huitième siècle, du siècle de Voltaire, de Montesquieu, de Rousseau, et que le dix-neuvième siècle travaille à réaliser, Kant les déduit philosophiquement, en se montrant éloigné de toute exagération, de toute précipitation révolutionnaire.

Il n'admet d'autre résistance aux pouvoirs établis que celle d'une opposition constitutionnelle, et rejette le droit d'insurrection comme absurde. Il condamne comme une cause de la misère publique, les *loteries*, cette institution funeste que la France a eu la gloire d'abolir, et que l'Allemagne s'obstine à conserver. Il appelle la mendicité un brigandage, et en

demande la répression. Il s'élève contre les fondations de bienfaisance, comme favorisant la paresse et le paupérisme. Il se prononce contre l'entretien des divers cultes aux frais de l'État, tout en proclamant l'Église un besoin public. Il est pour l'inamovibilité de tous les fonctionnaires. Il appelle la noblesse héréditaire un être de raison ; mais il veut qu'on la laisse subsister tant que l'opinion ne l'abandonne pas. Il veut que dans le coupable même on respecte la personnalité, et que la justice s'exerce uniquement pour elle-même, et non dans des vues d'utilité publique. Son principe doit être l'égalité, le droit du talion appliqué avec discernement. Il ne partage pas l'avis de Beccaria sur l'immoralité de la peine de mort pour crime de meurtre prémédité, mais il la veut simple et sans circonstances aggravantes. Enfin, il limite le droit de faire grâce aux crimes de lèse-majesté.

En traitant des formes politiques, il déclare qu'elles ne sont que la lettre et non l'esprit de la législation primitive. Il faut les laisser subsister tant qu'elles sont d'accord avec l'opinion générale. Il veut que les changements s'opèrent par voie de réforme ; qu'ils soient l'effet d'une métamorphose de l'État, et non d'une palingénésie violente. Il termine cette partie de son ouvrage par cette déclaration remarquable que toute *convention nationale*, une fois convoquée, rentre de plein droit en possession de la souveraineté primitive.

Quant aux rapports des divers États entre eux, Kant soutient que tant qu'ils ne sont pas unis en une sorte d'association par un acte fédératif, ils sont relativement les uns aux autres dans l'état de nature, et par conséquent de guerre perpétuelle, comme l'étaient les individus et les familles avant leur réunion sous des lois communes. Et de même que ceux-ci ont le devoir de sortir de l'état de nature, et le droit de s'y contraindre mutuellement, de même c'est un devoir pour divers États de s'unir sans renoncer à leur indépendance, et ils ont le droit de s'y contraindre réciproquement. Mais



réunis en convention, ils n'ont pas tous ensemble sur chacun un droit de souveraineté.

Les idées de Kant sur le *droit de la guerre* sont remarquables. Tout en reconnaissant le droit que donne la victoire, il pense qu'il ne doit pas être permis de dépouiller les citoyens d'un État envahi; nulle guerre ne doit être une guerre de punition ou d'asservissement. Il faut la faire de telle sorte que la paix soit toujours possible. Bien qu'une paix perpétuelle soit chose impossible, il faut néanmoins y tendre sans cesse. Elle suppose l'alliance de tous les peuples, dont les rapports seraient déterminés par le droit *cosmopolitique*. Ainsi que l'état de société vient assurer l'ordre public et le droit de chacun au milieu d'une nation, ainsi le droit cosmopolitique, en assurant la paix entre les peuples, règle le droit qu'ils ont tous sur le sol commun du globe.

L'établissement de cette alliance et de cette paix universelle est la fin dernière du droit tout entier, parce que c'est par là seulement qu'en définitive est assurée, non pas seulement la possession des peuples, mais encore le *mien* et le *tien* de chacun.

3. La paix perpétuelle est la fin de la civilisation : c'est sous ce point de vue qu'est traité ce sujet dans l'écrit que nous avons analysé à la suite de la philosophie du droit. Dans cet ouvrage intéressant on a dû remarquer surtout la doctrine sur les diverses formes de gouvernement, et notamment la définition du gouvernement *républicain*.

Il y a *république* là où les trois pouvoirs s'exercent séparément, où la liberté de chacun comme homme est respectée, où règnent la liberté civile et l'égalité juridique. Il y a despotisme partout ailleurs, que celui qui gouverne soit *roi*, *noblesse* ou *peuple*. La forme républicaine peut mieux se concilier avec la monarchie représentative qu'avec la démocratie pure.

Dans ce traité, écrit au milieu des événements de la ré-

volution française, Kant a déposé ses vues principales sur les destinées à venir de l'humanité. La Providence, telle qu'elle s'exprime dans la nature des choses, a tout disposé dans l'intérêt du droit civil, du droit des gens et du droit cosmopolitique. Par la guerre au dehors, les liens des membres d'une même nation ont été resserrés; par la diversité des religions et des langues, les individualités nationales sont maintenues; la nature est contraire à la monarchie universelle, qui serait un malheur. C'est l'union et non la fusion des peuples qui est dans le plan de la Providence. Le commerce sera le moyen de cette union.

Le traité se termine par une discussion sur les différends entre la *morale* et la *politique*, question ancienne et toujours neuve, et qui est ici présentée sous son véritable jour. Nulle part ce qu'on a dit de prétendues nécessités qui forceraient l'homme d'État de sortir des voies du droit et de la morale pour mieux servir des intérêts légitimes d'ailleurs, n'a été mieux réduit à sa juste valeur que dans cet écrit. Dans l'ordre public, non plus que dans l'état privé, et là encore moins qu'ici peut-être, l'injustice, l'improbité, la déloyauté n'ont pu fonder une prospérité durable.

II. A l'occasion de la *philosophie morale*, seconde partie de la *métaphysique des mœurs*, sans revenir sur le plan de ce traité et sans nous arrêter à certaines définitions peu remarquables ou inexacts, nous soumettrons le principe fondamental de la morale de Kant à un nouvel et dernier examen. Cet examen portera sur deux points. D'abord ce principe a-t-il pu s'appliquer rigoureusement à tous les devoirs généraux qui, selon l'auteur, forment le corps de la morale, et lui-même, dans cette déduction des devoirs, n'a-t-il pas invoqué d'autres principes? Ensuite, pour demeurer fidèle à son principe suprême, n'a-t-il pas laissé en dehors des devoirs qui sont pourtant reconnus pour tels par la conscience morale actuelle? Si le principe n'est



pas à l'épreuve de cette double critique, il ne pourra pas se maintenir.

La morale, dit Kant, est la science de la vertu, et la *vertu* est la force des maximes de l'homme dans l'accomplissement de ses devoirs proprement dits, de ceux qui ne peuvent pas être l'objet d'une législation extérieure, mais qui sont uniquement dictés par la loi intérieure. Ainsi se trouveraient exclus de la morale proprement dite tous les devoirs auxquels la législation extérieure peut contraindre. Parce que le *vol*, par exemple, et la *calomnie* constituent des actes défendus par le Code et que des peines matérielles peuvent atteindre, la morale ne s'en occuperait pas? Elle se bornerait à interdire la fraude secrète et la médisance, qui échappent aux yeux et à la juridiction du magistrat? Ne vaudrait-il pas mieux dire que la morale envisage tous les devoirs comme dictés par la conscience, tandis que le droit ne comprend que ceux dont l'observation est nécessaire à l'ordre public, et dont la violation peut être punie? Ensuite la *vertu* est-elle toujours force, énergie, *virtus*, et n'y a-t-il de la moralité que lorsqu'il y a énergie morale? N'y a-t-il pas des vertus douces, accomplies sans de grands efforts, et sont-elles pour cela destituées de toute moralité? N'y a-t-il pas différents degrés de vertu, depuis la simple bonté qui est l'effet d'un naturel bon jusqu'aux efforts les plus héroïques? N'y a-t-il pas des actions simplement bonnes, d'autres belles, grandes, sublimes, et ces dernières sont-elles seules morales?

Dans l'introduction Kant reproduit son principe : *Agir d'après une maxime de fins telle qu'elle puisse devenir loi pour tous*. Voyons-en l'application. Les devoirs sont divisés en devoirs de l'homme envers lui-même et en devoirs envers autrui. Le premier devoir de l'homme, comme être sensible, est la conservation de soi, par conséquent le devoir de s'abstenir du suicide. Le suicide est un crime, parce que pour remplir ses devoirs il faut vivre. Cette raison découle-t-elle

du principe, et est-elle la seule raison contre le suicide? Il est évident qu'elle n'aurait point touché le stoïcien qui se tuait pour sauver sa liberté, et qu'elle ne découle pas nécessairement du principe; car s'il n'y avait pas d'autre raison contre le suicide, pourquoi, dans certains cas, ne se concevrait-il pas comme une loi même de la raison? Plus loin, pour un crime sans nom public, Kant fait appel à la honte, à la dignité, au sentiment. Le principe s'applique au mensonge en général, mais non au mensonge officieux, généreux, qui pourrait fort bien être érigé en loi. Le sentiment de la dignité, de la personnalité, le principe selon lequel l'homme est une fin en soi, est souvent invoqué par Kant; mais il est évident que ce principe n'est ni identique avec sa formule générale, ni une conséquence de cette formule.

Pour élargir son principe, Kant distingue entre les devoirs parfaits ou étroits et les devoirs imparfaits. Un devoir *parfait* est celui dont la violation, si elle était universelle, détruirait toute moralité et rendrait toute société impossible, celui dont le contraire ne peut pas même se concevoir comme loi universelle; un devoir *imparfait* est celui dont l'omission, érigée en loi, se concevrait bien, mais ne serait pas désirable. Nous avons déjà dit que par cette modification Kant nous adresse à un autre tribunal que la simple raison, à un élément moral spécial, au sentiment moral qui se développe par la raison, mais qui est autre chose qu'elle, qui n'est pas seulement raison pratique pure, mais raison essentiellement morale.

Ce qui précède suffira pour établir que le principe n'est ni seul, ni rigoureusement appliqué. Il faut encore montrer que pour y demeurer fidèle, Kant a dû laisser en dehors les grands devoirs d'abnégation de soi. Les devoirs envers les autres hommes sont des devoirs de *bienveillance* et des devoirs d'*estime*. Les premiers sont la *bienfaisance*, la *reconnaissance*, la *sympathie*, qui sont l'opposé de l'*envie*, de l'*in-*



*gratitude*, de la *joie maligne*; les autres sont purement négatifs et opposés à l'*orgueil*, à la *médiance*, à la *dérision*. On voit que dans cette énumération des vertus sociales il n'est question ni de l'oubli des injures et du pardon généreux (car on peut s'abstenir de toute vengeance et nourrir des ressentiments), ni du dévouement privé ou public : il est évident que le principe formel de Kant ne va pas jusque-là, bien que l'esprit général de sa morale, d'accord avec sa propre conscience et la conscience universelle, les comprend et les recommande matériellement.

Il est à remarquer que, dans cet ouvrage, Kant reconnaît plus explicitement le sentiment moral comme disposition subjective et innée. La loi morale, selon lui, est inhérente à la raison; elle est tout objective, d'une autorité nécessaire et universelle; mais elle tire son contenu de certaines prédispositions naturelles, qui sont les conditions subjectives de la moralité, et par lesquelles l'homme devient capable de vertu. Ces prédispositions sont au nombre de quatre : le *sentiment moral* qui, dans un sens restreint, est le sentiment du plaisir et du déplaisir moral; la *conscience*, ou l'appréciation actuelle de ce qui est bien ou mal; l'*amour des hommes*, ou le sentiment de l'humanité, et le *respect de soi*, ou la conscience de la dignité humaine. Ensemble ces dispositions forment précisément ce qu'on appelle le sentiment moral en général, ou la conscience morale virtuelle, qui se distingue du *sens moral*, faculté acquise selon Kant, mais qui n'est autre chose que la conscience morale actuelle. Kant reconnaît que la conscience de ces dispositions est *a priori*; mais il ajoute qu'elle suppose la loi morale et qu'elle est l'effet de cette loi sur l'âme. Le sentiment moral suppose la raison; mais la raison, pour devenir morale, le suppose à son tour. Le sentiment a besoin de la loi pour avoir une règle, mais sans lui cette loi serait vide et sans application. Supprimez le sentiment moral, dit-il, et l'homme, malgré toute son

intelligence, se confondra avec la brute. Ainsi la raison ne suffit pas pour produire la moralité. Pour expliquer celle-ci, il faut admettre dans la nature humaine un élément spécial, une disposition particulière, par laquelle la raison devient pratique et morale. Kant le reconnaît plus expressément dans un autre ouvrage<sup>1</sup>. On pourrait concevoir, dit-il, un être doué d'une haute intelligence, et néanmoins entièrement dépourvu de moralité; si la loi morale n'était pas donnée en nous, nul raisonnement ne pourrait la produire, et nulle autorité ne pourrait nous l'imposer.

Évidemment Kant n'est pas ici d'accord avec lui-même. Dans l'origine il prétendait déduire la morale de la raison seule, indépendamment de tout fondement psychologique, abstraction faite de la nature humaine, en établissant que la raison pure est pratique comme telle; mais maintenant qu'il a fallu déterminer ce que la loi morale commande matériellement, il a été obligé de recourir à des dispositions innées, à un sentiment naturel, qui ne peut se développer qu'à la lumière de la raison, mais sans lequel la raison serait moralement stérile.

Ici encore, comme partout ailleurs, se fait sentir, dans la philosophie de Kant, l'absence d'un fondement psychologique, d'une psychologie bien arrêtée. Une morale indépendante de toute anthropologie, est impossible ou chimérique. Mais pour être fondée sur la nature humaine, la morale n'en a pas moins un caractère objectif, une valeur absolue. La morale, c'est l'ensemble des règles que la raison impose à l'homme selon la nature de ses facultés et selon sa destination, qui est elle-même déterminée par ses dispositions et par les tendances de sa nature supérieure. L'homme ne peut aspirer à une autre perfection que la sienne; mais l'humanité parfaite est elle-même ce que la raison peut

<sup>1</sup> Voir la *Religion dans les limites de la simple raison*, Œuvres, t. X, p. 27, note.



concevoir de plus grand après Dieu. En considérant la morale comme une chose humaine et subjective, il n'est donc pas à craindre qu'elle ne perde en dignité, en autorité, en universalité; car elle n'en est pas moins chose divine et tout objective.

## NOTES ET ADDITIONS.



## NOTES ET ADDITIONS.

### I.

#### *Bibliographie de l'histoire de la philosophie allemande.*

Nous avons cité dans le texte (p. 51-58) quelques-uns des principaux ouvrages relatifs à l'histoire de la philosophie allemande, ceux de *Reinhold*, de *Michelet*, de *Chalibæus*. Le même sujet a été traité par M. *Fichte*, fils du célèbre philosophe de ce nom : *Charakteristik der neuern Philosophie* (Exposé caractéristique de la philosophie moderne) ; deuxième édition fort augmentée, Sulzbach, chez Seidel, 1841. 1 v. gr. in-8° ; — par M. *Mirbt*, professeur à Jéna : *Kant und seine Nachfolger* (Kant et ses successeurs), Jéna 1841 ; — et par M. *Biedermann*, professeur à Leipzig : *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit* (La philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours). Leipzig 1842, 2 vol. in-8°.

L'ouvrage de M. *Fichte* est une histoire critique de la philosophie moderne depuis Descartes et Locke jusqu'à Hegel. Elle est divisée en trois livres ou époques : l'époque préparatoire ou avant Kant, l'époque de Kant et de Jacobi, et l'époque actuelle, c'est-à-dire celle de *Fichte*, de *Schelling*, de *Hegel*. Nous donnerons ailleurs quelques extraits de cet ouvrage remarquable.

Il n'a encore paru de l'histoire de M. *Mirbt* qu'un premier volume. M. *Biedermann* reproche à ses prédécesseurs dans la même carrière d'être ou trop scolastiques ou trop superficiels, les uns n'ayant en vue que la science et ne s'adressant qu'aux savants, les autres ne donnant que les résultats de la spéculation. Pour lui, il s'est inspiré de plus haut. Son travail, dit-il, sera un essai de montrer comment la philosophie allemande, la plus récente surtout, est née et s'est développée sous l'influence de la vie et des idées du progrès ; il indiquera dans chaque système les traces de ce progrès, en même temps qu'il fera ressortir cette autre direction qui se détourne de la vie et par laquelle la philosophie allemande, plus que la pensée d'aucun autre peuple moderne, a pris une forme toute dogmatique et abs-



traite, que maintenant seulement elle paraît vouloir briser et dépouiller; son travail est destiné à seconder ce mouvement. Il a la double prétention d'être à la fois savant, solide, élevé, et pourtant accessible à tous, de satisfaire en même temps aux exigences de la science et de la spéculation, et à celles de la vie pratique. Il veut tout ensemble rendre service à la philosophie en la rapprochant de la réalité, et à la science pratique, à la vie réelle et sociale, en montrant les vrais rapports avec la science. C'est donc moins une histoire proprement dite que M. Biedermann a voulu donner de la philosophie de son pays, qu'une critique de cette même philosophie considérée du point de vue pratique et social; et, jugé de ce point de vue, l'on ne peut disconvenir que son ouvrage ne réponde à son but.

Il se compose de huit chapitres. Le premier présente la philosophie moderne avant Kant, selon sa double direction idéaliste et sensualiste; le second expose et juge le système de Kant; le troisième celui de Fichte; le quatrième la philosophie de M. de Schelling, sous sa première forme; le cinquième celle de Hegel; le sixième celle de Herbart. Dans le septième chapitre, M. Biedermann, sous le nom de *philosophie positive*, expose la philosophie nouvelle de M. de Schelling, celle que, depuis quelques années, il enseigne à Berlin. Une conclusion générale termine l'ouvrage. Là il demande compte à la philosophie de ce qu'elle a voulu faire, de ce qu'elle a fait pour les intérêts de la vie pratique et de la culture générale, et il l'invite à s'en préoccuper davantage. De son côté, M. Michelet, de Berlin, à l'occasion de la lutte qui s'est élevée récemment entre l'école Hégélienne et M. de Schelling, a pris son histoire sous œuvre dans un écrit intitulé: *Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie* (Histoire du développement de la dernière philosophie allemande). Berlin 1845.

Nous devons encore citer deux ouvrages français:

*Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours*, par le baron Barchou de Penhoën. Paris, chez Charpentier. 1856. 2 vol. in-8°.

*Hegel et la philosophie allemande, ou Exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant et spécialement de celui de Hegel*, par A. Ott. Paris, chez Joubert, 1844. in-8°.

Il ne nous appartient pas de juger ces écrits, et nous serions plus disposé à en relever le mérite que les défauts; nous dirons seulement qu'ils sont loin de rendre le nôtre superflu. Celui de M. Barchou offre une lecture aussi intéressante qu'instructive. Il considère les divers

systèmes qui se sont succédé en Allemagne comme s'étant engendrés les uns les autres, et comme formant ensemble un tout organique, à peu près comme une plante dont toutes les parties, sorties d'un même germe, participent à un même principe de vie. C'est là une image familière à l'école de Hegel, mais qu'une étude approfondie de l'histoire ne confirme pas. Rien n'est plus essentiellement différent que ne le sont les systèmes de Kant et de Hegel et pour le fond et pour la méthode; et l'on a beau interposer entre eux les philosophies de Fichte et de Schelling, la différence s'explique, mais sans s'atténuer ou s'évanouir. Il y a filiation sans doute, mais une filiation purement historique, accidentelle et non nécessaire dans le même sens que le tronc sort de la racine, les branches du tronc, et le fruit de la fleur.

L'ouvrage de M. Ott contribuera beaucoup à mieux faire comprendre la philosophie de Hegel en France; mais il l'a conçu et exécuté dans un intérêt didactique plutôt que critique et historique, dans l'intérêt d'un système plutôt que dans celui de la philosophie en général. C'est pour cela qu'il s'est spécialement attaqué à Hegel, et qu'il n'a consacré à ses prédécesseurs que quelques pages. La philosophie de Hegel n'est pas la philosophie allemande. D'autres systèmes n'ont cessé de régner à côté du sien, avec moins d'éclat sans doute, mais avec une égale autorité.

On n'indique pas ici les écrits qui traitent de quelque partie de la philosophie allemande. Ils seront inscrits ailleurs, chacun à sa place.

Nous devons enfin citer l'excellent rapport de M. de Rémusat à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel. Paris, chez Ladrance, 1845.

## II.

*Anecdote de la vie de Kant.*

(Addition à la page 44.)

Un jour, au rapport de Jachmann (p. 54), Kant donna mal son cours, parce qu'il manquait à l'habit d'un de ses auditeurs un bouton sur lequel il avait en parlant l'habitude de fixer ses regards. Wasianski (p. 29) cite un trait semblable. Le soir, dans le crépuscule, en méditant sur sa lecture, il avait coutume de reposer son regard sur une tour du voisinage. Les peupliers étant venus peu à peu, en grandissant, à lui dérober cette vue, il en fut tellement contrarié qu'il n'eut de repos que ces arbres ne fussent coupés.



## III.

(Addition à la page 47.)

Rixner a publié un recueil de mots profonds et de traits d'esprit, sous le titre : *Weisheitssprüche und Witzreden aus Hamann's und Kant's Schriften*. Amberg, 1828, in-8°.

## IV.

*Portrait de Kant par Herder.*

(Addition à la page 50.)

Pour achever de caractériser Kant, nous reproduisons ici le portrait qu'a tracé de lui un grand écrivain, qui fut à la fois son élève et son adversaire. « J'ai eu le bonheur, dit Herder, de connaître un philosophe qui fut mon maître. Il avait conservé dans l'âge mûr la vivacité et la gaieté du jeune homme. Son front ouvert, tout en annonçant le grand penseur, était le siège d'une paix inaltérable. La parole la plus riche de pensées coulait de ses lèvres avec abondance. Il avait de l'esprit, des saillies, de l'humour, et ses leçons étaient aussi intéressantes que nourries de science. Avec le même esprit qu'il mettait à exposer et à commenter Leibnitz, Wolf, Hume, Kepler et Newton, il accueillait et appréciait les ouvrages nouveaux alors de J. J. Rousseau, son *Emile*, sa *Nouvelle Héloïse*; mais il revenait toujours à l'observation de la nature et du cœur humain. Les hommes, les peuples, les sciences physiques et mathématiques étaient les sources d'où il tirait principalement la matière de ses leçons et de sa conversation. Il s'intéressait à tout ce qui mérite d'occuper la curiosité humaine. Nul intérêt de parti, de gloire ou d'ambition ne prévalait chez lui sur l'amour de la vérité et de la science. Ennemi de toute espèce de despotisme, il invitait ses disciples à penser par eux-mêmes. Cet homme, que je ne puis nommer qu'avec la reconnaissance la plus vive et la vénération la plus profonde, est Emmanuel Kant. » (Herder, *Metakritik*.)

## V.

(Addition à la page 81.)

Kant avait une grande prédilection pour Rousseau. Ses biographes rapportent que la première lecture de l'*Emile* l'attachait si fort, qu'elle

le retint pendant plusieurs jours de sa promenade ordinaire. Le portrait de Rousseau était le seul qui ornât son appartement.

## VI.

*Détails extraits de la théorie générale du ciel.*

(Addition à la page 57.)

« Cette doctrine (celle que l'auteur a exposée dans la première partie de ce traité) nous donne de l'œuvre de Dieu une idée digne de lui. Si la grandeur de notre système planétaire, où la terre n'est qu'un point imperceptible, est déjà faite pour exciter notre admiration, quel sera notre étonnement si nous considérons cette multitude de mondes qui remplissent la voie lactée? Mais cet étonnement demeure sans expression à la pensée que toutes ces vastes réunions d'étoiles ne sont elles-mêmes que l'unité d'un nombre inconnu de systèmes, qui ensemble ne sont encore qu'une partie d'un plus grand système. Et dans cette progression indéfinie, comment se faire une idée de l'ensemble? C'est un abîme d'immensité où l'esprit se perd et se confond. Le théâtre où Dieu se manifeste doit être infini comme lui. »

Kant termine cette première partie de l'ouvrage par une conjecture que la découverte d'Uranus vint justifier. De la loi de l'excentricité progressive des planètes, il inféra qu'il devait y avoir entre Saturne et la moins excentrique des comètes des corps célestes d'une nature plus analogue à celle de ces astres errants.

Dans le huitième chapitre de la seconde partie, Kant cherche à justifier son système contre les objections théologiques. « La sagesse qui éclate partout dans le plan de l'univers, nous force d'y reconnaître partout l'intervention de Dieu. La question est seulement de savoir si cette intervention est de tous les instants, en admettant que la matière est tout à fait sans loi et sans propriété, ou si de toute éternité Dieu n'a pas donné à la nature des lois et des propriétés conformes au plan de l'Univers, et qui ensuite, par leur seule action, auraient constitué les mondes. Dieu est dans les deux systèmes; dans l'un et l'autre il conserve seul le gouvernement du monde; mais le second est à la fois plus vraisemblable et plus digne de l'Être infini; il est plus religieux, en ce qu'il rend la nature plus dépendante de l'intelligence divine. Dans le premier système la matière n'obéit à la main toute-puissante qui la gouverne que contrainte et comme malgré elle; dans le second, la nature obéit simplement aux lois que Dieu lui a primitivement imposées. »



La Théorie du ciel parut d'abord anonyme et se répandit peu. On retrouve à peu près les mêmes pensées dans les *Lettres cosmologiques* de Lambert, qui les conçut de son côté. L'ouvrage de Lambert parut en 1764, et fut traduit en français par Mérian en 1770. Kant ne vit dans cet accord de Lambert avec lui qu'une preuve de plus en faveur de la vérité de sa doctrine.

## VII.

(Additions à la page 63).

Il y a dans le deuxième chapitre des *Observations sur le beau et le sublime* des morceaux que La Bruyère ne désavouerait pas. Nous n'en citons qu'un trait, qui tient à la morale de l'auteur. « La véritable vertu, dit Kant, est fondée sur des principes, qui sont d'autant plus nobles qu'ils sont plus généraux. Ces principes reposent sur un sentiment qui est dans tous les cœurs, le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine. La première est le principe d'une bienveillance universelle, la seconde celui d'un universel respect. La complaisance et la compassion ne sont que des vertus secondaires : elles sont belles et aimables ; mais la vraie vertu, celle qui est fondée sur des principes, est seule grande et sublime. Le sentiment de l'honneur et de la bienséance est encore moins moral que la sympathie, et n'a que les dehors de la vertu. »

Le troisième chapitre de ce même traité est plein de traits comme ceux-ci : La femme peut pleurer dans le malheur ; l'homme ne doit verser que des larmes généreuses. — Si la plus grande injure que l'on puisse adresser à un homme, est de le traiter de menteur, le reproche d'impudicité est le plus sanglant outrage que l'on puisse faire à une femme. La pudeur est un secret de la nature et un supplément nécessaire aux principes. — La modestie, compagne inséparable des vertus de la femme, est une sorte de naïveté, de noble simplicité, le caractère le plus certain du mérite.

## VIII.

## Bibliographie de la philosophie de Kant.

(Addition à la page 77.)

## 1. Ouvrages de Kant par ordre chronologique.

1747.

*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.* Pensées sur la véritable évaluation des forces vives.

1751.

*Untersuchung der Frage, ob die Erde, in ihrer Umdrehung um die Achse, einige Veränderungen erlitten habe.* Examen de la question de savoir si la terre, dans sa rotation autour de son axe, a subi quelques changements.

*Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen.* Examen de la question de savoir si la terre vieillit.

1753.

*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* Histoire naturelle et théorie générale du ciel.

*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.*

*Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio.*

1766.

*Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahre 1755.* Histoire et description du tremblement de terre de l'an 1755.

*Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen.* Observations sur les tremblements de terre qui ont eu lieu récemment.

*Monadologia physica.*

*Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde.* Observations pour servir à l'explication de la théorie des vents.

1758.

*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe.* Nouveau système du mouvement et du repos.

*Ueber Swedenborg.* Sur Swedenborg.

1759.

*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.* Essai sur l'optimisme.

1762.

*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.* La fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.

1763.

*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.* Essai d'introduire la notion des grandeurs négatives dans la philosophie.

*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes.* Le seul principe possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.



*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.* Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale.

4764.

*Versuch über die Krankheiten des Kopfes.* Essai sur les maladies de la tête.

*Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* Considérations sur le sentiment du beau et du sublime.

4765.

Programmes de ses cours sur la géographie physique et sur la philosophie.

4766.

*Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.* Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique.

4768.

*Vom ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum.* Du premier principe de la différence des situations dans l'espace.

4770.

*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

*Kant's und Lambert's philosophische Briefe aus den Jahren 1765-1770.* Lettres philosophiques de Kant et de Lambert.

4775.

*Von den verschiedenen Racen der Menschen.* Des diverses races humaines.

4781.

*Kritik der reinen Vernunft.* Critique de la raison pure.

4785.

*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Prolegomènes pour toute métaphysique future.

Une critique de l'ouvrage de Schulz, intitulé : *Instruction sur la morale pour tous les hommes.*

4784.

*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* Idées pour servir à une histoire générale dans des vues cosmopolites.

*Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung?* Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?

4785.

Une critique des idées de Herder sur la philosophie de l'histoire.

*Ueber die Vulkane im Monde.* Sur les volcans de la lune.

*Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.* Sur l'illégitimité de la contrefaçon des livres.

*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace.* Définition de l'idée d'une race humaine.

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Fondements d'une métaphysique des mœurs.

4786.

*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.* Commencements probables de l'histoire de l'espèce humaine.

Une critique du principe du droit naturel selon Hufeland.

*Was heisst sich im Denken orientiren?* Qu'appelle-t-on s'orienter dans la spéculation ?

*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* Éléments métaphysiques de la science naturelle.

4788.

*Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.*

De l'usage des principes téléologiques dans la philosophie.

*Kritik der praktischen Vernunft.* Critique de la raison pratique.

4790.

*Kritik der Urtheilskraft.* Critique du jugement.

*Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* Sur une découverte selon laquelle toute critique nouvelle de la raison serait devenue superflue.

*Ueber Schwärmerey und die Mittel dagegen.* Sur l'enthousiasme visionnaire et ses remèdes.

4791.

*Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.* Sur la non-réussite de tous les essais philosophiques de Théodicee.

*Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf.* Sur les progrès de la métaphysique depuis Leibnitz et Wolf.



1792.

*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* La religion dans les limites de la simple raison.

*Ueber den gemeinen Spruch : das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis.* Sur l'opinion vulgaire : cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique.

1794.

*Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung.* Quelques observations sur l'influence de la lune sur le temps.

*Das Ende aller Dinge.* La fin de toutes choses.

*Ueber Philosophie überhaupt.* De la philosophie en général.

1795.

*Zum ewigen Frieden ; ein philosophischer Entwurf.* Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle.

1796.

*Zu Sömmering, Ueber das Organ der Seele.* Observations sur le traité de Sömmering sur l'organe de l'âme.

*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie.* Du ton suffisant qui s'est récemment élevé en philosophie.

*Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie.* Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie.

1797.

*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* Éléments métaphysiques du droit.

*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.* Éléments métaphysiques de la morale.

*Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.* Du prétendu droit de mentir par humanité.

1798.

*Der Streit der Facultäten.* L'antagonisme des facultés.

*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Anthropologie pratique.

1800.

*Logik.* La logique, publiée par Jäsche.

1802.

*Physische Geographie.* Géographie physique, publiée par Rink.

1805.

*Pädagogik.* La pédagogie, publiée par Rink.

L'édition complète des œuvres de Kant, publiée par Rosenkranz et Schubert, renferme en outre des lettres de Kant à divers, écrites de 1760 à 1800, et des fragments tirés de ses manuscrits.

II. Si l'on classe les ouvrages de Kant depuis la publication de la première Critique, d'après leur contenu, on obtient l'ordre suivant :

1<sup>o</sup> Pour la philosophie théorique :

*La Critique de la raison théorique pure*, Riga 1784.

L'auteur en donna une seconde édition en 1787, avec des modifications et des additions. Les quatre éditions subséquentes, dont la dernière parut à Leipzig en 1818, offrent toutes le texte de la deuxième ; malheureusement elles sont déparées par des fautes d'impression souvent grossières. Dans l'édition des œuvres complètes, on a réimprimé exactement le texte primitif, en y ajoutant, sous forme d'appendice, les additions de la seconde édition.

*La Critique de la raison pure* a été traduite en latin par Born (*Kantii opera ad philosophiam criticam*, etc., 3 vol., Lips. 1796, 8°) ; en anglais, par un anonyme (*Kants kritik, an investigation of pure reason*, Lond. 1838, 8°) ; en français, par M. Tissot (*Critique de la raison pure*, 2<sup>e</sup> édit., 2 vol. Paris, 1845).

*Les Prolegomènes pour toute métaphysique future*, 1785.

Cet ouvrage a été traduit en latin par Kunhardt, sous le titre : *Prolegomena metaphysices futuræ* ; Helmstadt 1797. C'est une véritable introduction à la Critique, par laquelle nous conseillons de commencer l'étude de cette philosophie, et dont, pour cette raison, nous avons donné l'analyse avec celle de la Critique elle-même.

*Éléments métaphysiques de la science de la nature*. 1786.

C'est une application de la critique à la physique générale, en tant que celle-ci repose sur des principes *à priori*.

*La Logique*, publiée d'après le manuscrit de l'auteur, par Jäsche en 1801.

Après ces quatre ouvrages, il faut placer ici quelques petits écrits qui offrent un grand intérêt. Tel est celui qui est intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la spéculation*, 1786 ; et celui qui a pour titre : *D'une prétendue découverte selon laquelle toute critique nouvelle de la raison serait devenue inutile par une critique ancienne*, 1791. Dans le premier de ces écrits, Kant défend contre Jacobi les principes



de la critique quant à l'usage de la raison dans les questions qui vont au delà des choses sensibles. Le second est dirigé contre Eberhard, qui avait prétendu que la philosophie de Leibnitz renfermait une critique suffisante.

En 1794, l'académie des sciences de Berlin proposa cette question : *Quels ont été les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibnitz et Wolf?* Kant traita ce sujet qui le touchait de si près, dans un écrit qui ne fut publié que l'année même de sa mort.

Le morceau intitulé : *De la philosophie en général*, qui servit d'abord d'introduction au résumé que le professeur Sigismond Beck publia des ouvrages de Kant (1794), n'est que la reproduction des idées principales déjà exposées dans la préface de la *Critique du jugement*.

Deux petits écrits de polémique terminent cette série. Ils parurent tous les deux dans la feuille mensuelle de Berlin, année 1796. Le premier, qui est intitulé : *Du ton suffisant qui s'est récemment élevé en philosophie*, est dirigé contre Jacobi qui opposait à la philosophie spéculative la philosophie du sentiment et du savoir immédiat. Le second porte le titre : *Annonce de la prochaine conclusion d'une paix perpétuelle en philosophie*. Il est à l'adresse de George Schlosser, qui, homme fort distingué du reste et beau-frère de Goethe, s'était élevé avec une extrême violence contre la philosophie critique.

Tous ces petits écrits se trouvent réunis dans le premier volume des OEuvres complètes.

On peut encore ranger dans cette première classe des œuvres de Kant celui qui est intitulé : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de Théodicée*, 1791, et que nous avons analysé.

Cette série se termine par l'*Antagonisme des facultés*, 1798, un des derniers écrits de Kant, dont la préface nous a fourni d'intéressants détails sur sa vie, et où il plaide la cause de la philosophie proprement dite contre les prétentions et les objections de la théologie, du droit et de la médecine.

#### 2° Pour la philosophie pratique.

*Les fondements de la métaphysique des mœurs*. 1785.

*La critique de la raison pratique*. 1787.

On annonce comme devant paraître prochainement une traduction en français de ces deux écrits par M. Barni, à Paris chez Ladrangé.

*La métaphysique des mœurs*, ou principes métaphysiques du droit et principes métaphysiques de la morale. 1797.

Cet ouvrage a été traduit en latin, en partie par G. L. König (*Elementa metaphysica juris doctrinæ*, Gotha 1800); en anglais, par J. W. Semple (*The metaphysic of ethics*, 1856); en français, par M. Tissot (*Principes métaphysiques de la morale*. 2<sup>e</sup> édit. 1858; *Principes métaphysiques du droit*).

*La religion dans les limites de la simple raison*, 1792.

Cet ouvrage a été traduit en français par M. Trullard (Paris 1844).

A ces ouvrages il faut ajouter la *Pédagogique*, publiée par Rink en 1805, et divers petits écrits tels que : *De l'illégitimité de la contrefaçon littéraire*, 1785; — *Du lieu commun : cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*, 1793; — *Du droit prétendu de mentir par humanité*, 1797.

#### 3° Pour l'esthétique et à la téléologie.

*La critique du jugement*, 1790.

#### 4° Ouvrages relatifs à l'anthropologie et à la philosophie de l'histoire.

Kant s'est occupé à plusieurs reprises de la question de la pluralité des races humaines, d'abord dans l'écrit intitulé : *Des diverses races des hommes*, 1775; ensuite dans *La détermination des caractères d'une race humaine*, 1785; enfin dans le fragment qui a pour titre : *De l'usage des principes téléologiques en philosophie*, 1788.

Le morceau *Sur l'organe de l'âme*, 1796, fut écrit à l'occasion d'un ouvrage du célèbre anatomiste Sæmmering sur cette matière.

Le principal ouvrage de Kant sur l'homme est son *Anthropologie pratique*, 1798, qui donne une haute idée de sa connaissance des hommes et de la société.

C'est ici la place de divers écrits qui se rapportent plus ou moins directement à la philosophie de l'histoire : *Idée d'une histoire générale dans des vues cosmopolitiques*, 1784; — *Qu'entend-on par lumières?* 1784; — *Critique de la première partie des idées de Herder*, 1785; — *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, 1786; — *De la fin des choses*, 1795; — *De la question de savoir si le genre humain est constamment en progrès*, 1798; — *De la paix perpétuelle*, 1795.

A ces ouvrages se rattachent les *Leçons sur la géographie physique*, publiées avec l'autorisation de l'auteur, par Rink, en 1802.



III. *Ouvrages relatifs à la philosophie de Kant.*

On peut consulter sur cette philosophie, outre les ouvrages qui embrassent toute la philosophie allemande, et en faisant un choix parmi le grand nombre d'écrits énumérés dans le *Manuel* de Tennemann :

1<sup>o</sup> En langue allemande :

J. Schultz, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, 2 v. Königsberg 1789. — Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2 vol. Leipzig 1790. — Neeb, *System der kritischen Philosophie*, 2 vol. Bonn 1795-1796. — Kiesewetter, *Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie*, 4<sup>e</sup> édit. Berlin 1824. — Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 vol. Leipzig 1797-1805. — Les tomes 41 et 42 de l'édition des Œuvres complètes publiée chez Voss à Leipzig, le premier renfermant, avec une *Biographie* de Kant par M. Fr. W. Schubert, des *lettres*, des *déclarations* et des *fragments* tirés des papiers laissés par Kant ; le second, une *Histoire de la philosophie de Kant* par M. Charles Rosenkranz.

2<sup>o</sup> En langue latine et en français :

L'article *Kant*, par Stapfer, dans la *Biographie universelle*. — Schmidt-Phiseldek, *Philosophiæ criticæ expositio systematica*, 2 vol. in-8°. Copenhague 1796-1798. — Charles Villers, *Philosophie de Kant*, Metz 1801. — Schœn, *Philosophie transcendante*, Paris 1851. — M. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris 1842 (les essais IV et V dans le t. I). — M. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, t. I, Paris 1842. — Le même, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, faisant partie de la Bibliothèque-Didier, Paris 1846 (1<sup>re</sup> série, t. IV et V).

## IX.

(Addition à la page 122.)

« Hume a soutenu avec raison que nous ne concevons pas rationnellement la possibilité de la causalité ou d'une connexion telle entre l'existence d'une chose et celle d'une autre, que celle-ci soit nécessairement posée par celle-là. J'ajouterai que le raisonnement ne nous fournit pas davantage la notion de substance ou d'un sujet conçu comme n'étant pas lui-même l'attribut d'une autre chose ; que nous ne pouvons pas même nous faire une idée de la possibilité d'un pareil sujet, bien que l'on en fasse usage dans le système de l'expérience ;

que nous ne saurions pas plus comprendre la communauté d'être des choses, leur action réciproque, en ce qu'on ne conçoit pas comment des choses différentes peuvent exercer les unes sur les autres une influence mutuelle, et comment des substances, qui ont chacune leur existence propre, dépendent nécessairement les unes des autres. Et cependant je suis loin de considérer ces notions comme uniquement tirées de l'expérience, et de prétendre expliquer la nécessité avec laquelle elles s'imposent, par l'imagination ou par l'habitude. J'ai montré, au contraire, que ces mêmes notions, avec les principes qui se fondent sur elles, nous sont données antérieurement à toute expérience ; qu'elles ont une valeur objective, mais seulement dans le domaine de l'expérience.

« Ainsi donc, quoique nous n'ayons pas rationnellement la moindre idée de la liaison des choses, et que nous ne puissions concevoir comment elles peuvent exister comme substances, ou agir comme causes, ou être ensemble en communauté d'existence comme parties d'un tout réel ; quoique les phénomènes puissent encore moins nous faire connaître ces rapports, néanmoins l'idée en existe dans l'entendement, puisque par le jugement nous établissons des rapports entre les notions, un rapport de substance dans les jugements *catégoriques*, un rapport de causalité ou de conséquence dans les jugements *hypothétiques*, enfin un rapport de communauté dans les jugements *disjonctifs*. Puis nous savons *a priori* que nous ne pourrions avoir aucune connaissance réelle d'un objet, si nous ne nous le représentions comme déterminé d'une de ces manières, c'est-à-dire soit comme *substance*, soit comme *cause*, soit comme espèce. Nous comprenons parfaitement la possibilité, la nécessité même de classer les phénomènes sous ces concepts, et de faire de ceux-ci les principes de toute expérience » (Prolégomènes, §§ 27-28).

Par là-même, continue Kant, se trouve résolu le problème de Hume. Dans la forme des propositions hypothétiques est donné *a priori* le rapport de deux idées, dont l'une est l'antécédent ou le principe, l'autre le conséquent ou la conséquence. D'un autre côté, l'observation, en nous montrant que tel phénomène est constamment suivi de tel autre, nous fournit l'occasion d'appliquer le concept de ce rapport. Je conçois donc très-bien l'idée de cause comme nécessaire pour constituer l'expérience, bien que je ne conçoive pas comment une chose peut être une cause, le concept de cause n'apparaissant dans aucun objet, mais étant seulement la condition de l'expérience (Prolégomènes, § 29). Cette solution du doute de Hume, si différente



de la sienné, restituée à la fois aux concepts purs, aux catégories, leur origine à *priori*, et aux lois générales de la nature leur valeur comme lois de l'entendement, mais en en bornant l'usage aux seuls objets de l'expérience, de telle sorte pourtant qu'elles ne relèvent pas de l'expérience, mais que l'expérience relève d'elles.

## X.

(Addition à la page 128.)

*L'idéalisme transcendantal.*

De même que l'âme n'existe pour moi que comme objet de l'expérience interne, de même les choses extérieures n'existent que comme objets de l'intuition sensible. J'ignore ce qu'elles sont en elles-mêmes, comme je ne sais pas ce que l'âme est en soi. Les corps existent hors de nous, dans l'espace, tout aussi sûrement que j'existe moi-même dans le temps. Mais comme l'espace et le temps, formes subjectives de l'intuition, rendent seules l'expérience possible, il s'ensuit que les corps, comme phénomènes, n'existent pas comme tels hors de ma pensée, et que l'âme, comme objet de la conscience, n'existe pas dans le temps et en dehors de mon intelligence (Prolégom., § 49).

Par cette doctrine, Kant croit avoir détruit l'idéalisme ordinaire. « Les choses, dit-il, existent réellement dans l'espace, en tant qu'objets de l'expérience. Car si l'espace n'est qu'une forme de ma sensibilité, il est cependant tout aussi réel que je le suis moi-même, et il ne reste plus alors qu'à s'assurer de la vérité empirique des phénomènes. Si, au contraire, l'espace et les phénomènes existaient hors de nous, la réalité des objets extérieurs ne reposerait sur d'autre preuve que notre perception. » En d'autres termes, les conditions de toute intuition étant en moi, c'est là précisément la garantie de la vérité de l'expérience.

## XI.

(Addition à la page 175.)

*Les catégories de Kant.*

On entend ordinairement par catégories les caractères fondamentaux des choses ou les chefs les plus élevés et les plus généraux sous lesquels on puisse les classer. On sait que Pythagore, le premier, essaya d'en faire l'énumération, et qu'Aristote les réduisit à dix. Pour être de véritables catégories, ces idées doivent être irréductibles,

nettement distinctes et déduites selon une même règle, un même principe; il est de plus bien entendu que l'énumération en doit être complète. Kant a fait la critique de la table d'Aristote; la sienné, à son tour, a été l'objet de beaucoup d'observations. On lui a surtout reproché d'en avoir exclu le temps et l'espace. Cette exclusion résultait du système de Kant, selon lequel l'espace et le temps sont des intuitions pures et se rapportent à la sensibilité, tandis qu'il entend par catégories les concepts purs de l'entendement, les formes générales et innées auxquelles l'entendement subordonne et selon lesquelles il juge toutes choses. Un autre reproche qu'on a fait à Kant, est de n'avoir considéré les catégories que du point de vue subjectif. Ces objections, et d'autres encore s'adressent moins à sa table des catégories qu'à sa philosophie en général. Mais on peut encore attaquer cette liste dans l'esprit même de la philosophie dont elle fait partie.

Kant a trouvé les catégories, les concepts purs, qui sont la condition à *priori* de toute expérience, dans les formes diverses des jugements. Dès lors, n'est-il pas étrange qu'il n'ait pas avant tout, comme le fit depuis Fichte, consulté la forme générale de tout jugement? En procédant ainsi, il aurait vu que tout acte du jugement suppose l'idée d'existence, de substance, de réalité, et alors toutes les autres catégories n'auraient été qu'autant de déterminations premières de la catégorie suprême. Dans son examen de la *Logique transcendantale*, M. Cousin a réduit les trois formes de la *qualité* à une seule, l'affirmation; de même, dans les catégories de *relation*, il a montré que la cause et l'action réciproque ne sont qu'une seule et même matière, diversement appliquée; enfin que les idées de substance et d'existence, qui sont distinctes dans la liste de Kant, sont réductibles l'une à l'autre. Voy. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 4<sup>re</sup> série, t. V (Paris 1846), p. 440. On peut aussi consulter l'article *Catégories*, de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

## XII.

(Addition à la page 330.)

Voici comment s'exprime sur la dynamique de Kant, M. Rosenkranz, dans la préface placée en tête du t. V des Œuvres complètes, p. 8: « Par sa *dynamique*, Kant a ruiné entièrement la philosophie atomistique, bien qu'il n'ait pu se résoudre à admettre la pénétrabilité absolue de la matière. Pour comprendre toute l'importance de



la dynamique de Kant, il faut se rappeler que sans elle la *construction* de la matière, telle que l'a pressentie Schelling, aurait été impossible. Aussi Schelling s'en est-il fort occupé dans ses *Idées pour servir à une philosophie de la nature*, principalement dans le livre II, chap. 5 à 7. Kant a raison, au fond, bien qu'ici encore il n'ait pas su s'élever entièrement au-dessus du dualisme. Il comprenait parfaitement les défauts de la philosophie corpusculaire; il accordait la solution chimique absolue et prétendait néanmoins sauver l'impénétrabilité. Herbart, qui l'a vivement attaqué sur ce point (*Métaphys. gén.*, I, p. 508), a dit avec raison que les successeurs de Kant avaient à se décider pour ou contre l'impénétrabilité. Mais quoi que Kant puisse laisser à désirer dans cette partie, ici encore il a montré la bonne voie. »

## TABLE DES MATIÈRES

## DU PREMIER VOLUME.

AVANT-PROPOS .....	Page. v
INTRODUCTION .....	1

## PREMIÈRE PARTIE.

## RÈGNE DE L'IDÉALISME CRITIQUE ET TRANSCENDANTAL.

## PHILOSOPHIE DE KANT.

INTRODUCTION .....	39
PREMIÈRE SECTION : LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE.	
CHAPITRE PREMIER. De la philosophie de Kant en général .....	78
CHAPITRE II. Du sujet de la Critique de la raison pure. ....	85
CHAPITRE III. Les Prolégomènes. ....	115
CHAPITRE IV. Analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . — Introduction et division .....	135
CHAPITRE V. Suite de l'Analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . Première partie : THÉORIE ÉLÉMENTAIRE TRANSCENDANTALE. — L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE, ou de la sensibilité .....	159
CHAPITRE VI. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . LOGIQUE TRANSCENDANTALE, ou de l'entendement. — Première section : L' <i>Analytique transcendantale</i> . Livre premier : Analytique des concepts purs .....	154
CHAPITRE VII. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . Le livre II de l' <i>Analytique transcendantale</i> : Des principes purs ou du jugement transcendantal .....	178
CHAPITRE VIII. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . Seconde section de la logique transcendantale : La <i>Dialectique transcendantale</i> . — Introduction. — Livre premier : Des concepts de la raison pure, ou des IDÉES transcendantales .....	215
CHAPITRE IX. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . Livre II de la <i>Dialectique transcendantale</i> : des raisonnements transcendants, ou des syllogismes de la raison pure. — Chap. premier : Des <i>Paralogismes</i> de la raison pure, ou de la psychologie rationnelle .....	222
CHAPITRE X. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . Livre II de la dialectique transcendantale; chapitre II : de l' <i>Antinomie</i> de la raison pure, ou critique de la cosmologie rationnelle. ....	228
CHAPITRE XI. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . — Livre II de la dialectique transcendantale; chap. III : de l' <i>Idéal</i> de la raison pure, ou critique de la théologie rationnelle .....	255



	Page.
CHAPITRE XII. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . — Résumé du second livre de la dialectique transcendante. — Observations.....	270
CHAPITRE XIII. Analyse de la <i>Critique de la raison pure</i> . — Seconde partie: La MÉTHODOLOGIE TRANSCENDANTE .....	284
CHAPITRE XIV. Défense, développement et application de la critique de la raison pure. — Écrits divers.....	303
CHAPITRE V. Suite du chapitre précédent. — <i>Éléments de la métaphysique de la nature</i> .....	314
CHAPITRE XVI. Suite du chapitre précédent: La <i>Théodicée</i> .....	330

## SECONDE SECTION : LA PHILOSOPHIE PRATIQUE.

INTRODUCTION .....	339
CHAPITRE PREMIER. <i>Fondements de la métaphysique des mœurs</i> ....	342
CHAPITRE II. Analyse de la <i>Critique de la raison pratique</i> . Introduction. — Première partie: THÉORIE ÉLÉMENTAIRE, livre premier: <i>Analytique de la raison pratique pure</i> . — Résumé du premier livre et observations .....	376
CHAPITRE III. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pratique</i> . — Première partie. Livre II: La <i>Dialectique</i> de la raison pratique.	408
CHAPITRE IV. Suite de l'analyse de la <i>Critique de la raison pratique</i> . Seconde partie: La MÉTHODOLOGIE. — Résumé et observations.	424
CHAPITRE V. La <i>Métaphysique des mœurs</i> .....	428
CHAPITRE VI. Suite de la <i>Métaphysique des mœurs</i> . — Philosophie du droit. — Première partie: Le <i>Droit privé</i> .....	435
CHAPITRE VII. Suite de la <i>Métaphysique des mœurs</i> . — Philosophie du droit. — Seconde partie: Le <i>Droit public</i> . — Projet d'un traité de paix perpétuelle .....	449
CHAPITRE VIII. Suite de la <i>Métaphysique des mœurs</i> . — Principes métaphysiques de la morale. — Introduction.....	471
CHAPITRE IX. Suite de la <i>Métaphysique des mœurs</i> . — Principes de la morale. — Le système.....	482
CHAPITRE X. Résumé de la <i>Métaphysique des mœurs</i> et observations.	497
Notes et additions.....	509

## ERRATA.

Page 63, effacez le renvoi à la note VIII. — Page 173, au bas de la page, lisez: note XI. — Page 330, au bas de la page, lisez: note XII.

FIN DU PREMIER VOLUME.







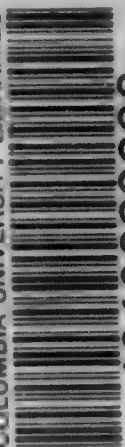
193

W68

Willm.

Histoire de la philosophie.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



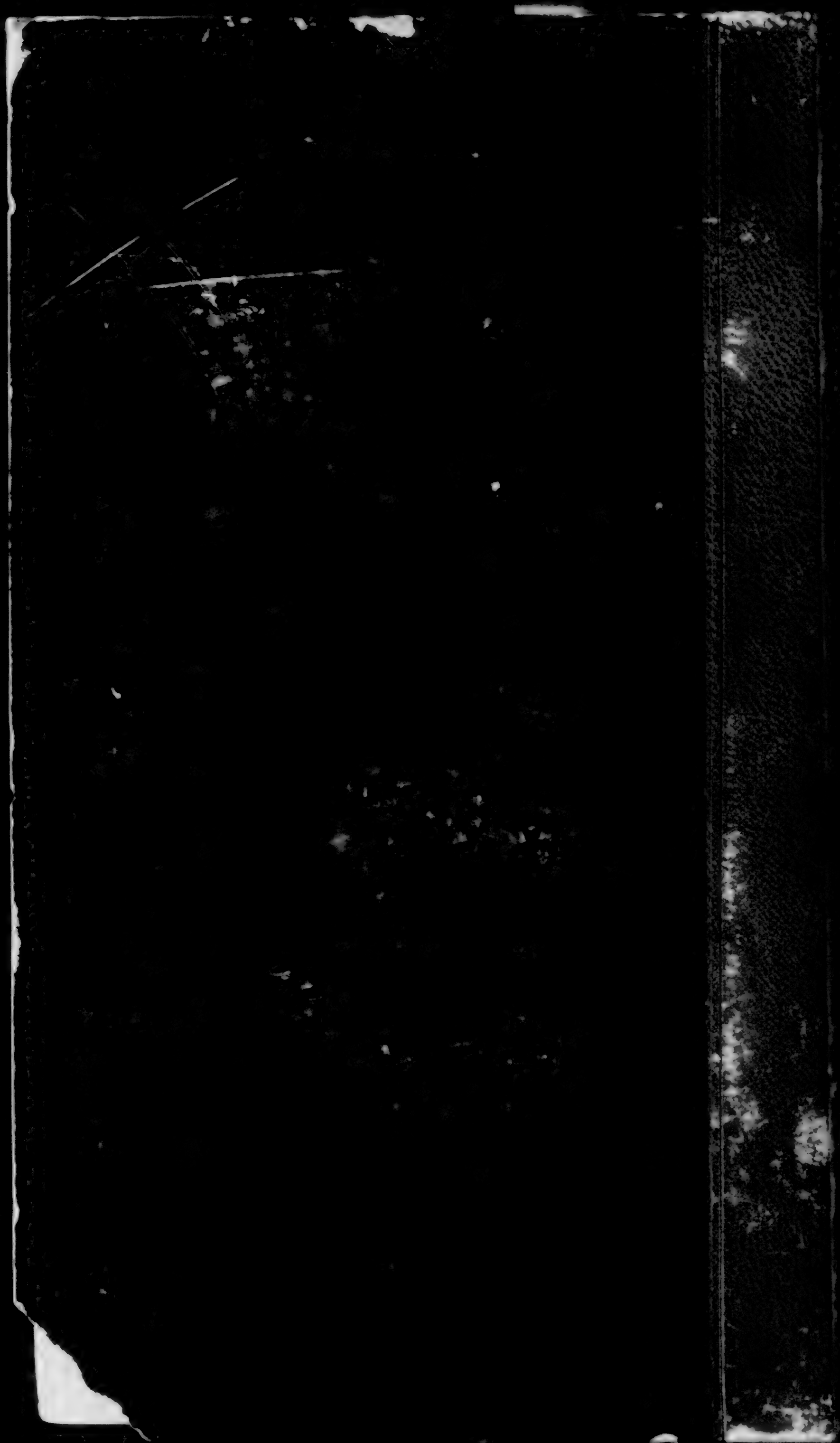
1010682996

LISTED FOR PRESERVATION

AUG 11 1988

BRITTLE DO NOT  
PHOTOCOPY







# VOLUME 2







Class 193

Book W68

Columbia College Library

2

Madison Av. and 49th St. New York.

*Beside the main topic this book also treats of*

*Subject No.*

*On page*

*Subject No.*

*On page*







**HISTOIRE**

**DE LA**

**PHILOSOPHIE ALLEMANDE.**



**HISTOIRE**  
DE LA  
**PHILOSOPHIE ALLEMANDE**  
DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR  
**J. WILLM,**  
Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

**OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT**  
(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.)

TOME DEUXIÈME.

**PARIS,**  
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,  
quai des Grands-Augustins, 49.  
1847



---

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.



LA  
PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

PHILOSOPHIE DE KANT.

SECONDE PARTIE.

(Suite.)

CHAPITRE XI.

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON, OU DE  
L'ACCORD DE LA RELIGION AVEC LA RAISON<sup>1</sup>. — INTRODUCTION. —  
PREMIÈRE PARTIE : DU MAL RADICAL DANS LA NATURE HUMAINE.

Dans le système de Kant, la religion, comme science, est une dépendance de la philosophie pratique. En théorie, sa philosophie religieuse n'est qu'une critique de la théologie rationnelle, et elle ne devient positive qu'à la suite de la morale. La morale, selon lui, est indépendante de la religion : elle se suffit à elle-même, comme connaissance et comme puissance d'action. Elle n'a besoin de l'idée de Dieu ni pour déterminer quels sont nos devoirs, ni pour nous les faire observer.

Pour faire son devoir, on n'a nul besoin de se proposer un autre but que celui d'obéir à la loi ; il y a même absence

<sup>1</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. OEuures complètes, t. X.

de moralité à se déterminer à l'action dans toute autre intention que celle de satisfaire à la conscience morale. Cependant toute détermination de la volonté devant avoir un effet, il est impossible qu'elle ne se rapporte pas à une fin. La raison est donc en droit de demander quel sera le résultat de cette obéissance absolue à la loi. Or, ce résultat, selon la raison, devra être le souverain bien, et pour concevoir la possibilité de réaliser l'idée du souverain bien, elle est comme forcée d'admettre l'existence d'un être divin, tout saint est tout puissant. Cette idée de Dieu résulte de la morale et n'en est pas le fondement; loin de déterminer les principes de la morale, elle les suppose et se fonde sur eux. La morale conduit ainsi nécessairement à la religion en s'élevant à l'idée d'un législateur moral qui ait la volonté et la puissance de réaliser la fin de la raison pratique. Si, dans la sainteté de la loi, elle reconnaît un objet qui inspire le plus grand respect, devenue religion, elle nous présente dans la cause suprême, puissance exécutive de cette loi, un objet qui commande l'adoration<sup>1</sup>.

L'ouvrage de Kant qui nous occupe a pour objet de montrer l'accord de la religion biblique avec la raison; il suffit pour le comprendre de la connaissance de la morale ordinaire<sup>2</sup>.

Il se compose de quatre parties, qui portent les titres suivants :

I. De la coexistence dans l'homme d'un bon et d'un mauvais principe.

II. De la lutte du bon principe avec le mauvais dans le cœur de l'homme.

III. De la victoire du bon principe sur le mauvais et du règne de Dieu sur la terre.

IV. Du vrai culte et du faux culte sous l'empire du bon principe, ou de la religion et de la superstition.

<sup>1</sup> Préface de l'ouvrage cité, p. 3-9.

<sup>2</sup> Même ouvrage, seconde préface, p. 15.

## PREMIÈRE PARTIE.

*De la coexistence dans l'homme d'un bon et d'un mauvais principe, ou du mal radical dans la nature humaine<sup>1</sup>.*

Les plaintes sur la perversité humaine sont aussi anciennes que l'histoire, que la poésie elle-même, et que la plus antique de toutes les poésies, la religion sacerdotale. Toutes les traditions nous parlent d'un âge d'or primitif, plein de félicité et d'innocence, et nous montrent les maux physiques croissant avec le mal moral, de telle sorte que l'âge actuel, qui du reste comprend tous les temps historiques, est un âge de fer, le dernier âge, où le genre humain est mûr pour le dernier jugement.

A cette opinion est opposée celle des philosophes qui regardent l'espèce humaine comme portée essentiellement au bien, comme naturellement perfectible et comme historiquement en progrès. Cette seconde opinion est démentie par l'histoire quant à la moralité, et paraît avoir été imaginée par les moralistes, depuis Sénèque jusqu'à Rousseau, pour encourager les hommes à exercer les nobles facultés que leur a départies la nature<sup>2</sup>.

Entre ces deux opinions opposées une troisième est possible, selon laquelle l'homme n'est naturellement ni bon ni méchant, ou selon laquelle encore il est à la fois et également porté au bien et au mal.

Lorsqu'on dit que l'homme est naturellement bon ou méchant, cela veut dire seulement qu'il y a en lui un principe inné de maximes bonnes ou mauvaises, conformes ou contraires à la loi morale. En disant que ce principe est inné en lui, ce n'est pas à sa nature que nous entendons l'attribuer, mais à lui-même, comme agent libre, de telle sorte qu'il est

<sup>1</sup> P. 49-61.

<sup>2</sup> *Sanabilibus egrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat.* Seneca.



coupable s'il se porte au mal, vertueux s'il se porte au bien. Ce principe est inné en ce sens qu'on ne saurait indiquer dans l'expérience aucun fait duquel on en puisse dater la naissance. En d'autres termes, la moralité supposant la liberté, on ne peut pas dire que l'homme soit poussé au bien plutôt qu'au mal. Né libre, il peut se porter à l'un comme à l'autre, et c'est seulement ainsi qu'il y a en lui à la fois un principe du mal et un principe du bien<sup>1</sup>.

#### 1. De la disposition originelle au bien.

Il y a dans la nature humaine trois dispositions fondamentales qu'on peut considérer comme les éléments de la destination de l'homme.

1° La disposition animale, ou l'*animalité* de l'homme, comme être vivant et sensible;

2° Sa disposition à l'*humanité*, comme être sensible et raisonnable;

3° Sa *personnalité*, comme être raisonnable et de plus moral et responsable (*zurechnungsfähig*)<sup>2</sup>.

La première de ces dispositions constitue l'amour de soi, physique et pour ainsi dire mécanique, et renferme l'instinct de la *conservation*, celui de la *propagation* de l'espèce, et celui de la *sociabilité*. Sur ces instincts peuvent s'enter bien des vices, sans qu'on puisse accuser la disposition fondamentale d'en être la racine.

La seconde disposition est encore l'amour de soi physique, mais de plus réfléchi et comparatif, cet amour de soi qui fait qu'on ne se juge heureux ou malheureux que par comparaison avec les autres. De là dérive le penchant d'être quelque chose aux yeux d'autrui, l'amour de l'égalité, la crainte de toute supériorité et par suite le désir de s'élever au-dessus

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 19-25.

<sup>2</sup> C'est ici, p. 27, que se trouve cette note si remarquable sur la différence entre la raison et la moralité, que nous avons déjà rapportée ailleurs.

de ses semblables, la jalousie, la rivalité. Sur cette souche peuvent se greffer bien des vices qui ne sont pas les plus honteux, mais les plus odieux.

La disposition à la personnalité est la faculté du respect pour la loi morale, comme motif suffisant pour déterminer la volonté. Cette faculté, ou le sentiment moral, ne suffit pas pour constituer la personnalité; il faut pour cela que le respect de la loi devienne le motif de nos actions. L'idée de la moralité, avec le respect qui en est inséparable, n'est plus une simple disposition; c'est la personnalité, l'idée de l'humanité prise tout intellectuellement. C'est ce qui fait le *bon caractère* du libre arbitre, et rien de vicieux ne peut être enté sur cette disposition.

Toutes ces dispositions pratiques sont non-seulement bonnes *négativement*, en ce qu'elles ne sont pas contraires à la morale; elles le sont encore *positivement*, en ce qu'elles favorisent l'obéissance à cette loi. L'homme peut abuser des deux premières; mais il n'en peut détruire aucune<sup>1</sup>.

#### 2. Du penchant au mal dans la nature humaine.

Kant entend par penchant ou propension le principe subjectif de la possibilité d'une inclination ou d'un désir habituel. C'est une prédisposition qui ne devient inclination que par l'expérience de son objet, mais qui ne le devient pas nécessairement, et qu'il faut distinguer de l'*instinct*, qui est le besoin senti d'une chose dont on n'a encore aucune notion, ainsi que de la *passion*, qui est une inclination dont on n'est plus le maître. La disposition est essentiellement innée et considérée comme innée, tandis que le penchant, quoique naturel, peut être néanmoins regardé comme un effet de la liberté.

Le penchant au mal, s'il existe, sera le principe inné de la

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 27-36.

possibilité d'agir d'après d'autres maximes que la loi morale; et il ne pourra être appelé naturel qu'autant qu'il aura été reconnu pour être inhérent à l'espèce.

Être capable de faire de la loi morale la maxime suprême de sa conduite, c'est ce qu'on peut appeler avoir le *cœur bon*; en être incapable, c'est avoir le *cœur mauvais*, en supposant que l'un et l'autre résultent d'un penchant naturel.

On peut admettre trois degrés à cet égard : 1° La *fragilité* ou la faiblesse du cœur humain, laquelle, tout en reconnaissant l'autorité de la loi, nous empêche trop souvent d'y satisfaire; 2° l'*impureté* ou l'*improbité* qui consiste à mêler sans cesse aux maximes morales des motifs d'une autre nature; 3° la *malignité* du cœur, ou le penchant de sacrifier en toute occasion la loi à des maximes immorales, malignité qu'on a justement nommée encore *corruption* et *perversité*, en ce qu'elle renverse l'ordre moral quant aux motifs, et qu'elle corrompt le sentiment moral jusque dans sa source.

Pour pouvoir dire que le penchant au mal est naturel à l'espèce humaine, il faudra pouvoir dire que les meilleurs même n'en sont pas exempts. Autre chose est un homme de *bonnes mœurs*, et autre chose un homme *moralement bon*. Il se peut que le premier n'agisse jamais pour obéir à la loi, et qu'il ne l'observe que selon la lettre, et non pour elle-même et selon son esprit.

Pour mieux déterminer encore ce qu'il faut entendre par un penchant au mal, Kant distingue les propensions de l'homme comme être physique, de celles qui lui appartiennent comme être moral. Un penchant au mal ne pouvant naître que de la liberté, il y a contradiction à parler d'un penchant physique au bien ou au mal. Par la même raison, quoique l'on entende par penchant un principe antérieur à toute action, le penchant moral doit être conçu comme un effet de la liberté. Pour concilier ces deux propositions, Kant dit qu'on peut prendre le mot *fait* ou *action* (*That*) dans un

double sens, et que l'on peut appeler ainsi tout aussi bien l'acte de la liberté par lequel une maxime est pratiquée que l'effet qui en résulte. Le penchant au mal est action dans le premier sens (*peccatum originarium*); il est en même temps le principe de toute action immorale dans le second (*peccatum derivativum*). Dans le premier sens le péché est action *intelligible*, dans le second il est action *sensible*, phénoménale. Le premier est appelé inné, parce qu'il est indélébile et parce qu'il est impossible de l'expliquer autrement<sup>1</sup>.

### 3. L'homme est né méchant

*Vitiis nemo sine nascitur.*

HORACE.

Qu'un pareil penchant au mal, naturel et pourtant l'effet d'un acte de la liberté, existe dans tous les hommes, bien qu'il ne résulte pas nécessairement de la nature humaine, c'est ce que prouve l'expérience, soit que l'on observe l'homme dans l'état dit de nature, soit que l'on consulte l'histoire des nations les plus civilisées. A voir la conduite des membres de la même société et celle des peuples les uns envers les autres, le *chiliasme philosophique* paraît tout aussi chimérique que le rêve des *millénaires* théologiques.

Le principe de ce mal radical ne doit être placé ni dans la *nature sensible* de l'homme, indépendante de nous, et plutôt favorable à l'exercice de la vertu que nuisible, ni dans une prétendue corruption de la raison pratique elle-même, dont la loi morale est l'essence. Comme être physique l'homme est incapable du bien et du mal, et comme être raisonnable, il ne peut avoir une volonté absolument mauvaise. Il faut donc chercher ailleurs la racine du mal.

L'homme même le plus corrompu ne renonce jamais décidément, et comme par une résolution arrêtée, à toute moralité.

<sup>1</sup> Voy. l'ouvrage cité, p. 30-33.



Une disposition naturelle lui impose irrésistiblement le respect de la loi morale, et, si d'autres mobiles ne venaient sans cesse combattre celui-là, il ne cesserait de lui obéir. Mais la sensibilité, bien qu'innocente en elle-même, le sollicite à son tour, et mêle incessamment ses besoins et ses motifs à ceux de la loi morale. Si l'homme obéissait exclusivement à celle-ci, il serait *bon* absolument, et s'il regardait les mobiles de sa nature physique comme devant régler seuls sa conduite, à l'exclusion de la loi morale, il serait absolument *mauvais*. Il n'est donc pas bon ou méchant, selon que tantôt il obéit à la loi, ou que tantôt il cède à d'autres motifs; car si la loi morale le sollicitait seule, il lui obéirait exclusivement sans être vertueux; et si la loi n'était pas en lui, il céderait naturellement et sans crime aux inspirations des sens. La moralité de l'homme ne consiste donc pas dans la nature des motifs pris en eux-mêmes, mais bien dans la hiérarchie qu'il établit entre eux. Il est immoral, pervers, alors que tout en reconnaissant la souveraineté de la loi, il la subordonne à l'amour de soi et à ses inspirations, tandis que la loi doit être la condition suprême à laquelle ces mêmes inclinations peuvent être légitimement satisfaites.

Si donc il y a dans l'homme un penchant à intervertir ainsi l'ordre moral et à subordonner la loi à des maximes d'égoïsme, ce penchant sera par là même reconnu pour naturel, et comme il ne peut s'expliquer que par la liberté, il sera justement appelé mauvais. Ce mal est *radical*, parce qu'il corrompt la moralité jusque dans son principe. Il ne peut être déraciné en tant qu'originel; mais il doit être possible de le vaincre, en tant que l'homme est libre.

Un membre du parlement d'Angleterre, dans un mouvement d'indignation, s'écria un jour : « Tout homme a son prix. » S'il en était ainsi, s'il n'y avait pas de vertu si grande qu'elle fût à l'épreuve de la tentation, on pourrait appliquer à tous ces paroles de l'apôtre : « Il n'y a point de juste, pas

un seul... Tous, sans distinction, sont des pécheurs et privés de gloire devant Dieu<sup>1</sup>. »

#### 4. De l'origine du mal dans la nature humaine.

En recherchant l'origine ou la cause première d'un fait donné, on peut considérer ce fait simplement dans son existence, ou comme un événement arrivé dans un certain temps. Dans le premier cas, l'origine en est rationnelle ou intelligible, dans le second, il est phénoménal et temporaire. Il y a contradiction à vouloir expliquer historiquement ou comme phénomènes des actes de liberté. Lors donc qu'on recherche l'origine du mal moral, il ne peut être question de son origine dans le temps.

Quelle que soit du reste l'origine de ce mal, de toutes les explications qu'on a essayées la moins convenable est celle qui le suppose transmis par héritage de génération en génération; car on peut appliquer au mal ce que le poète a dit du bien : *Genus et proavos, et quæ non fecimus ipsi, vix ea nostra puto*.

Toute mauvaise action, lorsqu'on en recherche l'origine, doit être considérée comme si par elle l'homme sortait de l'état d'innocence. Toute action doit être jugée comme un acte primitif de la volonté. Quelle qu'ait été sa conduite antérieure, et quelles que fussent les conjonctures sous l'empire desquelles il ait agi, on peut dire qu'il ne devait pas la commettre; car nulle puissance au monde ne peut le forcer à abdiquer sa liberté.

Avec cette explication s'accorde fort bien la manière dont l'Écriture sainte raconte l'origine du mal. D'après cette tradition, le mal n'a pas son principe dans un penchant vicieux de la nature humaine, mais dans un acte de liberté, dans un premier *péché*, c'est-à-dire, dans la libre transgression de la

<sup>1</sup> P. 33-44.



loi morale, considérée comme un commandement de Dieu, et l'état antérieur au péché est un état d'innocence. La loi morale est présentée sous la forme d'une *défense*, comme il convient à un être à la fois sensible et raisonnable. Mais au lieu d'obéir à cette défense purement et simplement, les premiers hommes mettent en balance avec elle leurs inclinations naturelles. Ils commencent par douter de la sévérité et de l'obligation absolue de la loi; puis, par des raisonnements subtils, ils s'efforcent de ne voir dans l'obéissance qu'ils lui doivent qu'un simple moyen : l'égoïsme l'emporte sur la loi, et le péché est consommé. *Mutato nomine de te fabula narratur*. Telle est, dit Kant, notre propre histoire à nous tous. *Nous avons tous péché, et péchons tous les jours dans Adam*; seulement on suppose en nous un penchant inné au mal, tandis que ce penchant n'existait pas dans le premier homme, qui sortit innocent des mains de Dieu. Mais on a déjà vu que ce penchant n'est autre chose que le principe par lequel on explique le mal, dont il est impossible de trouver historiquement l'origine dans la vie des hommes. On ne pouvait supposer un pareil penchant dans Adam sans en accuser la Providence, et cela n'était pas nécessaire pour lui qui est représenté comme étant tout d'abord en pleine possession de sa raison.

Du reste, l'origine rationnelle de ce penchant au mal, comme disposition à subordonner la loi morale à des motifs tirés de nos besoins comme créatures sensibles, est inexplicable. Le mal ne peut sortir que du mal, et pourtant nos dispositions primitives tendent au bien. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans cette origine est exprimé dans la tradition biblique par l'intervention d'un être surnaturel. Elle présente le mal comme ayant pris naissance au commencement du monde, non dans l'homme, mais dans un *esprit* déchu de sa primitive destination, et l'homme comme succombant à la tentation, de telle sorte que tout espoir de

réhabilitation ne lui est pas enlevé, et qu'il y a pour lui possibilité de retourner à son état primitif d'innocence<sup>1</sup>.

5. *Observation générale*<sup>2</sup>: *Dé la réhabilitation morale, ou du rétablissement dans sa force de la disposition primitive au bien.*

L'homme n'est bon ou méchant que par lui-même, par l'exercice de sa liberté; il ne peut donc devenir meilleur que par ses propres efforts. Si pour remplir sa destination, comme être moral, il lui fallait le concours d'une puissance étrangère, il faudrait au moins qu'il se rendit digne de cette assistance, et qu'il l'acceptât de son plein gré.

Il est tout aussi impossible de comprendre comment un homme naturellement méchant peut devenir bon, que d'expliquer comment né bon il peut se porter au mal. Ce dernier fait est cependant incontestable; il s'ensuit que la réhabi-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 44-50. Kant fait ici une observation importante, et qui peut servir à caractériser la nature de son rationalisme en matières de religion. « Ce qu'on vient de dire, ajoute-t-il, ne doit pas être pris pour une interprétation de l'Écriture, qui n'est point de la compétence de la simple raison. » Tout ce que l'auteur a voulu faire, c'est de montrer quel profit on peut tirer de ce récit biblique pour la science morale, sans prétendre que tel soit le sens qu'y a attaché l'écrivain sacré.

<sup>2</sup> Chacune des quatre parties du traité est suivie d'une pareille *observation générale*. La première, dit Kant, pourrait être intitulée *des effets de la grâce*; la seconde, *des miracles*; la troisième, *des mystères*; la quatrième, *des moyens de la grâce*. Ce sont des *parerga*, sorte de hors-d'œuvre, qui ne font pas partie intégrante du traité, mais y touchent de fort près. La raison reconnaissant son impuissance à satisfaire à ses besoins moraux, a recours à des *idées* transcendantes pour y suppléer, mais sans se les approprier comme une possession réelle. Elle n'en conteste pas la réalité, mais elle ne peut les admettre dans la science. Elle ne renonce pas à ce qu'il peut y avoir dans le monde surnaturel de plus que ce qu'il lui est donné d'en connaître; elle le revendique comme un bien auquel elle a droit, avec une *foi* qu'on peut appeler *réfléchie*, et qui se distingue de la *foi dogmatique*, en tant que celle-ci se donne témérairement et avec peu de sincérité pour un *savoir positif*. Voir la note, p. 60.



litation n'est pas plus impossible que la déchéance. Nous éprouvons le besoin de cette réhabilitation; elle doit donc être possible. Mais comme elle ne peut se réaliser que par nous-mêmes, tout en supposant la nécessité d'une assistance surnaturelle, il faut admettre que malgré notre chute, il s'est conservé en nous un germe du bien, germe incorruptible, qui ne peut être l'amour de soi, puisque celui-ci, lorsqu'il est érigé en principe souverain de nos maximes, est précisément la source du mal.

Le rétablissement en nous dans toute sa force de la disposition primitive au bien, ne consiste donc pas à nous redonner la conscience d'un motif qui se serait comme effacé en nous. Le respect de la loi morale est indélébile, et s'il pouvait se perdre, il serait impossible de le faire renaître. Il ne s'agit donc que de le rétablir en nous dans toute sa pureté, comme principe suprême de notre volonté. Le bien primitif qu'il s'agit de reconquérir, c'est la sainteté des maximes dans l'accomplissement de nos devoirs, sainteté dont l'homme qui la reconnaît pour le but de ses constants efforts, peut approcher par un progrès indéfini. La ferme résolution et l'habitude de se conformer à la loi morale, c'est la *vertu*, qui extérieurement consiste dans la légalité des actions, et intérieurement dans l'accomplissement du devoir pour lui-même. On peut revenir peu à peu à la légalité, en *réformant* ses habitudes vicieuses, et en écoutant les seuls conseils de la prudence et de l'honneur; mais on ne peut devenir vraiment vertueux que par une *révolution* dans les sentiments les plus intimes. Il faut revêtir, pour ainsi dire, un homme nouveau, ce qui ne peut s'effectuer que par une sorte de *régénération*, et comme par une création nouvelle.

Mais si la source même de la moralité est corrompue, comment l'homme pourrait-il, par ses propres forces, opérer cette révolution en lui? Il faut bien que cela soit possible, puisque le devoir le commande. Pour concevoir cette possi-

bilité, il faut considérer la *révolution* comme nécessaire pour la façon de penser, et la *réforme* comme nécessaire pour la manière d'être et de sentir. Si par une seule et immuable résolution, l'homme convertit la maxime suprême de ses actions, par laquelle il était mauvais, dès lors il est devenu, quant au principe et quant à la façon de penser, un homme nouveau, un sujet disposé à vouloir et à faire le bien; mais il ne devient véritablement bon que par de constants efforts et une continuelle vigilance sur lui-même. La révolution se fait dans un instant et d'un seul coup; mais la réforme ne s'opère que lentement et par degrés. Dieu qui sonde les cœurs accepte l'intention pour le fait et voit la révolution par laquelle le pécheur s'est converti; mais aux yeux des hommes il n'y a qu'une réforme et un acheminement progressif vers le bien.

Il suit de là que la vraie culture morale ne date pas de la seule réforme des mœurs, mais d'un changement radical dans le caractère. Tout homme est naturellement disposé à respecter la vertu. Cette disposition est merveilleusement cultivée par des exemples de bonnes et nobles actions; mais il ne faut pas les faire admirer; il ne faut pas que l'observation d'un devoir, quelques sacrifices qu'elle ait coûtés, soit regardée comme une chose méritoire et extraordinaire.

Ce qui est vraiment digne d'admiration, ce n'est pas la vertu; c'est la disposition morale qui est primitivement en nous. Qu'est-ce que cette loi qui nous dispose pour lui obéir à sacrifier tout ce qui rend la vie désirable, et qui nous dit que nous sommes indignes de vivre si nous ne conservons l'existence qu'aux dépens de cette loi? Cette disposition qui nous annonce que nous sommes de *race divine*, par cela même qu'elle est incompréhensible, doit remplir l'âme d'un noble enthousiasme, et la rendre capable de tous les sacrifices. Le sentiment de ce qu'il y a de sublime dans notre destination morale, est le meilleur moyen de préparer en



nous cette salutaire révolution par laquelle la disposition au bien doit être rétablie dans sa force et sa pureté primitives.

Mais comment concilier la possibilité de cette réhabilitation par nous-mêmes avec le dogme de la corruption native de l'homme? Pour être incompréhensible selon les lois de la nature, elle n'en est pas moins possible, puisqu'elle nous est commandée. Dans la morale comme doctrine, le penchant inné au mal n'est d'aucun usage, et ne change rien à nos devoirs. Il ne peut être pris en considération que dans la morale pratique. Il nous apprend qu'il ne s'agit pas, en partant d'un état d'innocence, d'avancer vers la perfection; mais de corriger avant tout ce penchant par un renversement total de nos maximes, en donnant, par un exercice continu de la vertu, la victoire à la loi morale comme principe suprême et absolu.

L'esprit de l'homme naturellement paresseux quant à l'œuvre morale, dans le sentiment de ce que cette régénération présente de difficultés en apparence insurmontables, a recours à des idées religieuses. Les religions peuvent être, sous ce rapport, divisées en deux classes : celles qui se réduisent à des pratiques, ayant pour objet de désarmer la justice divine, et celles qui sont essentiellement morales. Les premières faisant appel à la bonté de Dieu, enseignent que Dieu peut rendre les hommes heureux indépendamment de leur moralité, ou même les rendre meilleurs, pourvu qu'ils le lui demandent par d'instantes prières. Une religion toute morale, au contraire, et de toutes les religions publiques, le christianisme seul mérite ce nom, veut que l'homme fasse de son mieux pour être vertueux, et ce n'est qu'à ce prix qu'elle lui promet l'assistance de la grâce divine. Quel que soit le mode de cette assistance, et quelque salutaire qu'il soit d'y croire, si elle peut avoir lieu, elle ne peut faire défaut à ceux qui travaillent sincèrement à devenir meilleurs. L'essentiel, ce n'est pas de savoir en quoi elle consiste, mais de s'en

rendre digne par de constants efforts pour obéir à la voix de la conscience, qui est aussi la voix de Dieu<sup>1</sup>.

## CHAPITRE XII.

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON. —  
SECONDE PARTIE : DE LA LUTTE DU BON PRINCIPE AVEC LE MAUVAIS<sup>2</sup>.

Deux opinions sur la nature morale de l'homme sont également erronées : celle qui croit qu'il peut suffire à l'homme de laisser se développer librement les germes du bien qui sont en lui, et celle qui prétend qu'il est absolument incapable de s'amender par lui-même.

Les stoïciens comprenaient que la vertu demande du courage, qu'elle ne peut être que le fruit d'une victoire; mais ils méconnaissaient leur ennemi, en invoquant contre lui la seule sagesse, comme s'il n'y avait à lutter que contre l'indiscipline et la folie des passions. Ils fondaient leur principe de morale sur la dignité de la nature humaine, et faisaient noblement consister la liberté dans la domination de la raison sur les inclinations physiques et animales; mais ils supposaient à tort une volonté *pure* et *intègre* qu'il s'agirait uniquement d'éclairer et de guider.

Ce serait une chose aussi vaine que nuisible de vouloir supprimer les inclinations naturelles. Il suffit de les discipliner et de les mettre d'accord entre elles par la prudence. Mais pour réprimer ce qu'il y a dans l'homme de contraire à la loi morale, il faut plus que de la sagesse, il faut de la force et un vif sentiment du mal à vaincre; il faut l'attaquer jusque dans son principe, dans le penchant inné de subordonner la loi morale aux maximes de l'égoïsme, à des intérêts qui ne sont légitimes qu'autant qu'ils sont régis par elle. Ce n'est pas la chair et le sang qu'il faut combattre, mais un

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 50-60.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 65-103.



esprit de malice qui a son siège au fond de l'âme, et qui, pour mieux nous séduire, prend souvent le masque de la raison et de la vérité, bien qu'il ne soit qu'illusion et mensonge<sup>1</sup>.

Après ces observations préliminaires, Kant discute d'abord le droit du bon principe à la domination sur l'homme, et ensuite les prétentions opposées du mauvais principe.

#### 1. Du droit du bon principe.

La seule chose que l'on puisse concevoir comme la fin de la création, comme l'objet de la divine providence, c'est l'humanité dans sa perfection morale, dont la félicité est la conséquence immédiate et nécessaire. L'idée de cet homme parfait est éternelle, elle procède de l'essence même de Dieu; il est son fils, sa parole, le *logos*, et tout est fait par lui et pour lui. En lui Dieu a aimé le monde, et ce n'est que par lui, en lui ressemblant, que nous pouvons devenir les enfants de Dieu.

S'efforcer de toute son âme de réaliser cet idéal de perfection, tel est le devoir général de l'humanité, et cette idée elle-même peut nous en donner la force. On peut dire que cet idéal est descendu du ciel sur la terre, qu'il s'est fait homme, pour nous servir de modèle. Il s'est abaissé jusqu'à nous, fils de la poussière, pour exercer sous nos yeux toutes les vertus humaines, pour semer autour de lui les préceptes et les exemples du bien, en triomphant de toutes les tentations au prix de tous les sacrifices, et en mourant pour le salut du monde.

L'homme ne peut espérer de devenir agréable à Dieu que par la foi pratique en ce fils de Dieu, par la foi en la puissance morale de la nature humaine, et par de constants efforts pour imiter ce divin modèle.

La réalité de cette idée de perfection est donnée par elle-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 63-68.

même, en tant qu'elle est fondée dans notre raison pratique. Ce qui s'annonce comme un devoir doit être possible. La loi morale absolue ne peut ni s'expliquer ni se prouver par cela même qu'elle est absolue. Il n'est pas nécessaire que l'expérience vienne attester la réalité de l'idée de la perfection morale: il suffit pour cela du modèle qui est dans la raison. Cependant l'expérience en doit être possible.

Or si, à une certaine époque, un homme véritablement divin était en quelque sorte descendu du ciel, réalisant par sa vie l'idéal de perfection qui est en nous, et qu'il eût, par sa doctrine et par son exemple, produit une bienfaisante révolution dans les destinées du genre humain, il n'y aurait aucune raison pour voir en lui autre chose qu'un homme naturellement engendré, bien que l'on ne pût nier absolument qu'il ne fût né d'une manière surnaturelle. Il serait même de l'intérêt de la morale qu'il ne fût pas regardé comme ayant été au-dessus de l'humanité; car plus on admettrait de distance entre lui et la nature humaine, moins il serait propre à nous être proposé comme modèle. Si on se le représentait comme doué d'une volonté absolument pure et de forces surnaturelles, il serait encore pour nous un objet d'amour et d'admiration, mais non plus un exemple qu'on osât ou qu'on crût pouvoir imiter.

Trois difficultés, cependant, peuvent être soulevées contre la possibilité de réaliser l'idéal de la perfection.

L'Évangile nous dit: devenez saints, comme Dieu est saint. Mais la distance du mal, dont le principe est en nous, au bien vers lequel nous tendons, est infinie; et à moins que l'intention ne soit prise pour le fait, ce but ne peut jamais être atteint dans le temps. Pour résoudre cette difficulté, il faut admettre que la vertu consiste dans un progrès indéfini vers la perfection, et croire que le souverain juge nous tient compte de notre bonne volonté, qu'à ses yeux la pureté des sentiments équivaut à la moralité parfaite vers laquelle nous tendons.



En second lieu, comment pouvons-nous être sûrs de persévérer dans la route du bien, qui doit en même temps nous conduire à la félicité? Quelle que soit la confiance dans la pureté de nos sentiments et dans la fermeté de nos résolutions, comment ne pas trembler de retomber dans le mal, et de compromettre ainsi notre salut éternel avec notre moralité? Et puis, si le temps nous fait défaut, si la mort vient prématurément mettre un terme à nos efforts, que deviendrons-nous? A cette difficulté on peut répondre qu'il faut se garder à la fois d'un excès de confiance et du désespoir. Pourvu que nous soyons assurés que le principe du bien a pris le dessus en nous, nous pouvons espérer de persister dans la bonne voie, et la conscience de la pureté de nos maximes doit nous suffire, sans nous remplir de sécurité. Une entière sécurité ne serait ni possible, ni moralement utile; et ce manque de confiance, qui n'est pas le désespoir, est un motif de plus de veiller sur nous et de redoubler de zèle et de constance.

La dernière difficulté, la plus grave en apparence, est celle qui est fondée sur l'idée de la justice divine; quels que soient nos sentiments actuels, comment réparer le mal que nous avons fait et d'où nous sommes partis? Ne plus faire de nouvelles dettes, ce n'est pas payer les anciennes, et quoi qu'on fasse après la conversion, il n'y a jamais un excédant de bien que l'on puisse affecter à l'acquittement du passé. Cette dette, qui consiste dans le mal radical, ne peut pas non plus, rationnellement parlant, être payée pour nous par un autre, puisqu'elle n'est pas une obligation transmissible, mais toute personnelle, la plus personnelle.

Or, comme le mal moral, en tant qu'il est originairement non une transgression de quelque précepte particulier, mais une violation de la loi universelle, une perversion des maximes elles-mêmes, entraîne une responsabilité infinie, tout homme serait passible d'une peine également infinie. Comment satis-

faire à cette justice, et comment concilier avec elle le nouvel état où l'homme est entré par sa régénération? Il implique de le considérer tout à la fois comme agréable à Dieu, et comme incessamment puni par lui. Voici la solution de cette difficulté selon Kant.

Par sa conversion l'homme quitte un état pour entrer dans un autre état; il meurt au péché et naît à la justice. Mais ce n'est là qu'un seul et même acte, parce qu'on ne saurait renoncer au mal qu'en devenant bon, ni devenir bon sans renoncer au mal. Le bon principe est donc tout aussi présent dans l'acte par lequel nous quittons le péché que dans celui par lequel nous embrassons la vertu, et la douleur qui accompagne justement le premier, naît véritablement du second. Les sacrifices que va subir l'homme régénéré, sont la punition du vieil homme, l'expiation du péché. Bien que physiquement, comme être phénoménal, il soit toujours le même homme, et punissable comme tel devant le tribunal qui est en lui, néanmoins comme être intelligible et devant un juge divin qui ne voit que la pureté des sentiments, il est moralement un autre. Aux yeux de ce juge, l'homme juste et innocent souffre pour l'homme pécheur, et ces souffrances fournissent ainsi l'œuvre surrogatoire nécessaire pour satisfaire à sa justice.

Et en tant que cette pureté des sentiments est le fruit de la foi pratique en l'idéal personnifié de la perfection morale, le fils de Dieu, c'est celui-ci qui a expié les péchés du monde, et qui a satisfait pour nous à la justice divine, comme représentant et sauveur de l'humanité.

Cependant cette œuvre surrogatoire ne nous est attribuée que par une sorte de grâce, puisque nous n'avons aucun droit à n'être jugés que sur nos intentions, et que, nous accusant sans cesse, dans le sentiment de notre imperfection, nous sommes loin de nous absoudre nous-mêmes.

L'utilité de cette déduction de la justification par la grâce est évidente. Elle prouve que l'absolution n'est possible que



par une sincère et véritable régénération pour le bien et par notre constance à y persévérer; que nul sacrifice, nulle macération, nulles genuflexions ne peuvent en tenir lieu<sup>1</sup>.

2. *Des prétentions du mauvais principe à la domination, et de sa lutte avec le bon principe.*

Kant expose ici à sa manière, mais avec toute la délicatesse que commande le sujet, la tradition biblique de la lutte du mauvais principe personnifié avec le bon principe. Le démon séduit le premier homme et avec lui le genre humain tout entier. Jésus-Christ, dont la sagesse plus pure que celle de tous les philosophes semble descendre du ciel, et qui, bien que soumis du reste à toutes les nécessités de l'humanité, s'annonce comme un envoyé céleste, exempt du péché originel; le prince du mal, menacé dans son empire, après avoir vainement tenté de faire de lui son vassal, lui suscite des ennemis auxquels succombe le fils de Dieu. Mais celui-ci n'est vaincu que physiquement, et sa mort même nous montre l'humanité dans sa perfection morale, et par conséquent le triomphe du bon principe. Par son exemple, le fils de l'homme ouvre la porte de la liberté pour tous ceux qui, comme lui, sauront sacrifier au devoir la félicité de la terre.

En définitive, la lutte entre les deux principes ne se termine pas par la soumission absolue du mauvais principe; son empire est fortement ébranlé; mais il continue d'accabler de maux ceux qui cherchent à lui échapper par la liberté, réservant les biens de la terre à ceux qui lui restent fidèles.

On voit aisément, ajoute Kant, que si l'on dépouille cette tradition de son enveloppe mystique, elle offre un sens valable pour tous les temps, sens qui n'est peut-être pas le seul, mais qu'il doit être permis d'y trouver. Elle nous apprend qu'il n'y a de salut pour l'homme que dans la pureté

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 69-91.

de ses sentiments et de ses maximes; que ce qui s'oppose à cette pureté, c'est moins l'indiscipline des sens qu'une sorte de perversité radicale, de malice innée, qui ne peut être vaincue que par l'idée du bien, prise dans toute sa force et toute son intégrité, et jointe à la conscience que la loi morale est notre loi et fait partie de notre nature la plus intime<sup>1</sup>.

3. Dans l'observation générale, placée à la suite de cette seconde partie, Kant aborde la question des miracles, considérés rationnellement et sous le point de vue pratique.

Pour fonder une religion morale, il faut que les miracles qui, selon les traditions, en ont accompagné l'établissement, en rendent finalement la croyance inutile; car il y a un manque de foi coupable à n'accorder de l'autorité aux préceptes du devoir, tels qu'ils sont gravés dans le cœur de l'homme, qu'autant que cette autorité est confirmée par des prodiges: «Si vous ne voyez des signes et des miracles, dit Jésus-Christ sur le ton du reproche, vous ne croyez point.» (S. Jean, IV, 48.)

On conçoit qu'une religion toute morale, qui vient remplacer une religion toute de cérémonies et qui a été établie elle-même par des miracles, soit regardée comme ayant été introduite de la même manière. Mais une fois établie, elle doit se soutenir par sa propre vérité. La raison peut respecter l'enveloppe mystique sous laquelle cette religion s'est produite sur la scène du monde, pourvu qu'on ne fasse pas une condition de notre salut et de notre vertu d'y croire et de la professer.

On peut admettre les miracles en théorie et pour le passé, mais non pratiquement et pour le temps actuel. La possibilité des miracles accordée, on en peut distinguer de deux sortes: ceux qui sont attribués à l'intervention de Dieu, et ceux opérés par une puissance démoniaque. On conçoit les premiers sans les comprendre. Dieu, auteur de l'ordre de choses

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 91-98.

établi, peut l'intervertir à son gré. Mais la manière dont il déroge ainsi à ses propres lois, est un mystère pour la raison. Toutefois il reste un critérium du moins négatif de la vérité de ces miracles rapportés à Dieu : ils ne peuvent en aucun cas être admis qu'autant qu'ils ne blessent pas la morale<sup>1</sup>. Mais les miracles attribués aux démons sont de tout point incompréhensibles, et il n'y a plus aucune règle pour les juger. Jamais un juge, quelque superstitieux qu'il soit d'ailleurs, n'admettra comme circonstance atténuante l'excuse d'un criminel qui prétendrait n'avoir cédé qu'aux suggestions d'un esprit malin; et dans l'appréciation ordinaire et raisonnable, la vertu d'un homme, de quelque assistance miraculeuse qu'il se vante, lui sera attribuée à lui seul. Ainsi quelle que soit notre conviction quant aux miracles, ils ne sont absolument d'aucun usage pratique<sup>2</sup>.

## CHAPITRE XIII.

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS LES LIMITES DE LA RAISON. — TROISIÈME PARTIE : DE LA VICTOIRE DU BON PRINCIPE SUR LE MAUVAIS, ET DU RÈGNE DE DIEU SUR LA TERRE<sup>3</sup>.

Le plus haut prix du combat de l'homme de bien avec le mal, c'est la liberté; mais pour conserver cette liberté, il faut qu'il reste sans cesse avec le mal dans un état de guerre ouverte.

Si l'on réfléchit sur les causes de cet état périlleux, on voit qu'elles sont surtout dans nos rapports avec nos semblables. Les passions les plus ardentes et les plus dangereuses naissent de la société, du seul fait de la société. Il faut donc ou renoncer à la société, ce qui est impossible, ou trouver le moyen de

<sup>1</sup> Voy. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. IV, l'histoire du roi Sabacon.

<sup>2</sup> Ouvrage cité, p. 99-104.

<sup>3</sup> Là-même, p. 109-177.

former une association ayant pour but le développement de la moralité même et le triomphe du bien : réunir tous les hommes sous la bannière de la loi morale, tel est le problème et le devoir de l'humanité. Cette république morale, règne de la vertu, suppose la société ordinaire; mais elle s'en distingue par son principe et par son but.

1. *Idée philosophique de la victoire du bon principe au moyen de l'établissement du règne de Dieu sur la terre.*

Le principe de la société civile, c'est le droit et la coercition; celui de la cité morale, la vertu et la liberté. Celle-là est à celle-ci ce que l'état de nature est à elle-même. La société morale ne peut être fondée sur la société civile que par le libre concours de ceux qui doivent la composer. Toute coercition à cet égard irait contre son but.

Une société civile ne comprend qu'un seul peuple, la société morale tend à embrasser le genre humain. Tout homme qui ne fait pas partie de cette association, est à son égard dans l'état de nature, état de guerre permanent, et d'où il est de son devoir de sortir.

C'est là un devoir, non de l'homme envers l'homme, mais de l'humanité envers elle-même. Toute espèce d'êtres raisonnables a une fin commune qui est pour elle le souverain bien. Ce but ne peut être atteint par des efforts individuels, mais seulement par un système d'efforts réunis. L'idée d'un empire universel de la vérité et de la justice suppose celle d'un être moral supérieur, qui dirige les forces de tous vers un effet commun.

*L'idée d'une république morale est identique avec celle d'un peuple de Dieu sous des lois morales.* Tous les individus composant une société sont sujets à une législation publique, expression de la volonté d'un législateur; dans la société morale ce législateur ne peut être le peuple lui-même, mais



un autre qui voit et juge le cœur et les intentions, parce que ici les lois ont pour objet la moralité, qui est chose tout interne. Ce législateur ne peut être que Dieu, comme providence morale. Les lois cependant, bien que considérées comme des commandements de Dieu, ne doivent pas être conçues comme émanées seulement de sa volonté souveraine, mais encore comme l'expression de la nature même des êtres raisonnables. Une telle société n'a du reste rien de commun avec la théocratie historique.

*L'idée d'un peuple de Dieu n'est réalisable humainement que sous la forme d'une Église.* Cette idée sublime se rapetisse naturellement entre les mains de l'homme, et devient une institution qui n'en représente que la forme. Dieu seul peut faire des hommes *un peuple de Dieu*; mais ce n'est qu'en agissant comme si tout dépendait d'eux qu'ils peuvent espérer que la sagesse divine viendra à leur secours.

Cette église est *invisible* en tant qu'idéale, et *visible* en tant que cet idéal cherche à se réaliser. Les caractères ainsi que les nécessités d'une véritable Église sont :

1° *L'universalité*, ou l'unité quant à l'essentiel, laquelle n'exclut pas des divergences d'opinions quant à des points secondaires;

2° *La pureté des motifs*, qui exclut tout autre but que celui de la perfection morale, toute superstition et tout fanatisme;

3° *La liberté*, qui est tout aussi contraire à une démocratie anarchique qu'au despotisme de la hiérarchie;

4° *L'immutabilité* de sa constitution fondamentale, avec la faculté de faire à son administration tous les changements que les circonstances peuvent rendre nécessaires.

*La constitution de toute Église part toujours de quelque foi historique, qu'on peut appeler foi ecclésiastique, et qui se fonde le mieux sur un code sacré.* La foi religieuse pure, comme foi rationnelle, peut seule fonder une église universelle, tandis qu'une foi purement historique ne peut se transmettre à tous

également. Mais telle est la faiblesse de la nature humaine qu'elle se persuade difficilement que la foi rationnelle et la moralité des actions puissent suffire, et qu'elle a besoin d'un culte extérieur par lequel elle croit rendre hommage à la divinité. Toute religion consistant à considérer Dieu comme souverain législateur, il faut examiner comment il veut être adoré et obéi. Nul doute quant à ce qu'il exige de nous sous le rapport moral, chacun trouvant en soi l'expression de la volonté divine; et il est évident que sous ce point de vue il n'y a qu'une seule religion comme il n'y a qu'un seul Dieu, une religion toute morale. Si l'on admet de plus des lois religieuses positives, ces prescriptions n'étant pas données dans la raison, il faut, pour les croire obligatoires, supposer une *révélation*, et à la foi rationnelle s'ajoute alors une foi historique. Mais la condition essentielle de tout culte étant nécessairement la loi morale innée, il s'ensuit que les lois religieuses positives ne peuvent être regardées que comme un moyen de mieux faire exécuter cette loi souveraine. Cette décision de la raison est confirmée par l'Évangile<sup>1</sup>. Du reste le sentiment de ce besoin d'une association morale pour assurer l'empire de la vertu, que la raison proclame, en précède historiquement la connaissance. La foi religieuse positive exista avant la foi rationnelle; il y eut des temples affectés au culte seul avant les églises ou les assemblées proprement dites; des prêtres, comme simples ministres du culte, avant les pasteurs, et aux yeux de la foule le service divin est encore au-dessus de l'enseignement, et le prêtre au-dessus du pasteur.

Une foi historique étant nécessaire, il importe à sa durée qu'elle se fonde sur un code sacré, reconnu pour authentique. Alors, disait Kant en 1793, elle résiste aux révolutions les plus violentes. Heureux si un pareil livre, respec-

<sup>1</sup> Voir entre autres les paroles de Jésus-Christ dans l'évangile selon S. Mathieu, VII, 21.



table par son antiquité, outre les statuts positifs, renferme la religion morale la plus pure et la plus complète : dans ce cas son autorité est inébranlable.

*La foi de l'Église doit être souverainement interprétée par la foi religieuse pure.* Quel que soit le contenu de la foi positive, elle est soumise à l'interprétation de la raison pratique, et de tout temps la raison a usé de ce droit. Alors même qu'un texte sacré est admis comme révélation divine, il doit être interprété d'après les besoins moraux de l'humanité, qui sont l'objet de toute religion. Mais l'interprétation rationnelle suppose l'exégèse, qui établit le sens véritable du texte, et la critique, qui en vérifie l'authenticité et l'intégrité.

Cependant, outre la raison et la science, il se présente un troisième interprète, qui fait appel au sentiment, à un prétendu sens intime des choses divines. Le sentiment mystique ne saurait être admis à prononcer sur le véritable sens des saintes Écritures : ce n'est que l'expression de la manière toute subjective dont tel ou tel individu est affecté par les paroles du texte sacré.

Ainsi la seule règle de la foi positive d'une Église, c'est l'Écriture, et le seul interprète légitime de celle-ci, c'est la raison aidée de la science philologique. Par l'effet de cette interprétation la foi historique tend incessamment à se convertir en foi rationnelle, et par ce passage insensible de la première à la seconde se prépare l'universalité du règne de Dieu sur la terre. Par une conséquence nécessaire de notre nature morale et de toutes nos dispositions, la religion tend à se dégager peu à peu des statuts et observances fondés sur la foi historique, à devenir religion pure, et à dominer sous cette forme sur tous les hommes. La lisière des traditions sacrées, à mesure que l'humanité grandit, devient inutile pour la conduire, et, si l'on persiste à la maintenir, elle finit par être regardée comme une entrave à son développement légitime. L'enfant devenu homme dépose ce qui tient

à l'enfance<sup>1</sup>. La différence entre les laïques et les clercs s'efface; de l'égalité naît la liberté sans anarchie; car chacun, en obéissant à sa loi, sait qu'il obéit en même temps à la loi universelle, à la loi de Dieu. Mais ce progrès vers le règne de la raison et de la liberté n'est pas le produit précipité des révolutions. Le culte de la raison ne se décrète pas à une époque donnée. Il ne peut être que l'effet de réformes lentes et graduelles. Le triomphe de la religion rationnelle pure, comme d'une révélation divine permanente, peut seul préparer ce nouvel ordre de choses que la philosophie appelle de ses vœux, et ce triomphe lui-même ne peut être amené que par le progrès lent et continu de la raison.

On peut dire avec vérité que le règne de Dieu est venu, lorsque le principe seul du passage insensible de la foi positive à la foi rationnelle est universellement admis, et que l'idée de ce règne s'est établie, quelque loin de nous qu'en soit encore la réalisation. Ce principe contient le germe d'un perfectionnement indéfini, et marque virtuellement l'avènement de l'empire de la raison, de la paix et de la vertu<sup>2</sup>.

## 2. Idée historique de la victoire progressive du bon principe et de l'établissement de sa domination sur la terre.

Philosophiquement parlant, il n'y a une histoire des religions qu'autant que l'on en compare les formes diverses et changeantes avec la foi religieuse pure, une et invariable; et la seule religion positive qui mérite d'être considérée historiquement dans ses rapports avec l'établissement définitif de l'Église universelle ou le règne de Dieu, est celle qui dès le commencement renfermait le principe de ce règne, avec une tendance marquée à le réaliser et à devenir foi religieuse pure.

<sup>1</sup> Épître aux Éphésiens, IV, 14.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 109-147.



Il n'y a rien de pareil, selon Kant, dans le judaïsme, religion toute nationale, qui, à vrai dire, n'était pas même une religion, puisqu'elle n'avait d'autre but que de servir de fondement au gouvernement temporel et politique, et non d'assurer la moralité intime, et qu'elle ne tenait aucun compte de l'immortalité de l'âme. L'histoire de l'Église universelle n'a donc rien à faire avec le judaïsme, et ne commence qu'avec la naissance de la religion chrétienne. Le christianisme, quoique sorti physiquement de la religion juive, est un entier abandon de celle-ci, et, fondé sur un principe tout nouveau, il produisit une véritable révolution dans les choses religieuses.

L'auteur de l'Évangile, qui s'annonça comme un envoyé du ciel, se montra digne de cette mission, en opposant au culte extérieur et cérémoniel le culte moral et spirituel, et en donnant l'exemple de toutes les vertus. Après avoir réalisé l'idéal de la perfection morale de l'humanité, tout en retournant au ciel d'où il était venu, il a pu dire avec vérité qu'il restait néanmoins au milieu de ses disciples jusqu'à la fin du monde.

Depuis son origine jusqu'au moment où il y eut dans son propre sein une classe savante, l'histoire du christianisme est obscure. On ignore à peu près l'effet que la nouvelle religion exerça sur la moralité de ses adhérents durant cette première période, et plus tard leur moralité laissa beaucoup à désirer. Les abus de la vie monastique et contemplative, de grossières superstitions, le despotisme et l'intolérance de la hiérarchie ecclésiastique, des divisions sanglantes, la décadence de l'empire d'Orient hâtée par les querelles théologiques, l'occident en proie à l'ambition de la cour romaine, les foudres de l'excommunication, la servitude de la pensée, les bûchers de l'inquisition, la guerre civile : voilà trop longtemps ce qui remplit les annales de l'Église chrétienne; et cependant son fondateur avait voulu établir une religion pure et toute morale. Tous ces maux furent la suite de la

tendance des chefs de cette Église à faire des moyens transitoires qui avaient servi à l'introduire parmi les nations, le fondement d'une religion universelle.

Enfin, ajoute Kant, les temps sont devenus meilleurs. L'idée d'une foi rationnelle pure a pris racine au sein de la chrétienté; elle est professée publiquement par un grand nombre de personnes, et ne peut manquer de se répandre de plus en plus. Son progrès cependant est à deux conditions, savoir : 1° Qu'on apporte une juste réserve dans les jugements sur tout ce qui s'appelle *révélation*, la raison n'ayant pas le droit de nier qu'un livre tout divin sous le rapport de la morale, puisse être révélé en général; 2° qu'il soit bien reconnu que toute l'histoire sacrée doit être interprétée dans un intérêt moral, et que la vraie religion ne consiste pas à savoir et à professer ce que Dieu a fait pour notre salut, mais ce que nous devons faire pour nous en rendre dignes.

Favoriser le progrès de ces principes est le devoir des gouvernements; mais ils encourent une grave responsabilité s'ils travaillent à en empêcher le paisible développement dans l'intérêt de telle ou telle forme de la religion historique.

Après quelques réflexions sur les prédictions symboliques du nouveau testament concernant l'avènement du règne de Dieu et son triomphe définitif, Kant termine en citant l'Évangile selon S. Luc., XVII, 20-21. « Or, quand viendra le règne de Dieu? » demandèrent les Pharisiens à Jésus-Christ, et il leur répondit : « Le règne de Dieu ne viendra pas avec éclat, et l'on ne dira point : il est ici, ou il est là; car voyez il est au milieu de vous<sup>1</sup>. »

Dans une observation générale, Kant s'occupe des *mystères*, considérés du point de vue philosophique.

Les mystères, qui sont de toutes les religions, bien qu'ils ne puissent être compris théoriquement, doivent être d'un usage pratique. On peut les considérer théologiquement,

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 148-164.

c'est-à-dire, comme divinement inspirés, et comme faisant partie de la foi rationnelle pure; il appartient à la philosophie d'examiner s'il y a des mystères dans la raison.

La liberté, que nous fait connaître la loi morale, n'est pas un mystère; mais ce qui est un mystère, c'est le principe de cette liberté, parce qu'il est au-dessus de toute connaissance. L'homme ne pouvant réaliser par lui-même l'idée du souverain bien, qui est cependant inséparable de la moralité, se trouve amené à la foi en un être tout-puissant, qui gouverne le monde dans des vues morales. C'est là un mystère qui a sa source dans la raison pratique. Elle voit en Dieu : 1° *le créateur du ciel et de la terre*, et spécialement l'auteur de la loi morale; 2° le conservateur du genre humain, l'arbitre de ses destinées; 3° le gardien de ses lois et un juge. Cette foi en la sainteté, la bonté et la justice de Dieu se retrouve dans les religions de tous les peuples civilisés. Elle attribue à la divinité les trois pouvoirs qui président au gouvernement des peuples, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Le christianisme, le premier, l'a proclamée publiquement.

De cette foi résultent trois mystères révélés par la raison elle-même, savoir :

1° Celui de la *vocation* de l'homme, par laquelle il est appelé à devenir citoyen d'un état moral. Bien que parfaitement claire sous le rapport pratique, cette vocation demeure un mystère impénétrable pour la raison spéculative, puisqu'elle nous représente l'homme d'un côté, comme dépendant de Dieu dont il est la créature, et comme ne pouvant agir que selon la nature qu'il tient de lui, et d'un autre côté comme libre et comme devant se porter au bien de lui-même.

2° Le mystère de la *justification* ou de la *satisfaction*. L'homme ayant en lui un penchant au mal, ne peut remplir parfaitement ses devoirs par lui-même. Il a besoin d'une

assistance, d'un secours de surérogation pour satisfaire à la justice. C'est encore là un mystère.

3° Le mystère de l'*élection*. La disposition nécessaire pour recevoir cette assistance surérogatoire, ne dépend pas de l'homme naturellement porté au mal. Elle est donc l'effet d'une grâce dispensée selon la volonté de Dieu. Or, comment concilier ensemble cette dispensation de la grâce avec l'idée que nous nous faisons d'ailleurs de la justice divine?

Ces mystères échappent à tout effort de la raison pour les comprendre; mais pour nos besoins moraux, nous en savons assez. Nous savons que le but de la perfection morale, but vers lequel nous devons tendre sans cesse, c'est l'*amour de la loi*, par lequel seul nous pouvons mériter l'amour de Dieu, que nous adorons sous le triple attribut de la *bonté*, de la *justice* et de la *sainteté*<sup>1</sup>.

#### CHAPITRE XIV.

LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON. QUATRIÈME PARTIE : DU VRAI CULTE ET DU FAUX CULTE SOUS L'EMPIRE DU BON PRINCIPE, OU DE LA RELIGION ET DE LA SUPERSTITION<sup>2</sup>. — OBSERVATIONS.

Le règne de Dieu ne peut s'établir que par une religion et sous la forme extérieure d'une église. Dieu seul peut réellement fonder son règne; mais si la constitution de l'Église est de Dieu, son organisation et son administration sont des hommes : de là ses défauts et la nécessité des réformes.

Une église suppose un culte. Le vrai culte est celui qui a pour objet de réaliser l'idée du règne de Dieu, fondement de toute véritable religion, et de substituer peu à peu la foi religieuse pure à la foi positive. Si au contraire les serviteurs de l'Église rejettent cette idée, en déclarant la foi historique

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 163-175.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 181-244.



seule nécessaire, on peut, à juste titre, les accuser de pratiquer un faux culte<sup>1</sup>.

Après avoir ainsi caractérisé d'une manière générale le culte véritable et le faux culte, Kant traite dans un premier chapitre *Du culte en général*, et dans le second *Du faux culte des religions positives*.

### I. *Du service religieux en général.*

Kant commence par définir la religion et les diverses manières de voir sur la nécessité et la réalité de la révélation.

La religion prise subjectivement, dit-il, est la reconnaissance de tous nos devoirs pour des commandements de Dieu. Il résulte de cette définition que la connaissance objective de l'être divin n'est pas essentielle à la religion, et ensuite qu'il n'y a point envers Dieu de devoirs spéciaux, devoirs de cour par l'accomplissement desquels on puisse se rendre agréable à la divinité. Ce respect mêlé de crainte que nous lui devons ne se témoigne pas par des actes particuliers : c'est une disposition religieuse qui accompagne toutes nos actions morales.

Une religion dans laquelle j'ai besoin de savoir qu'une chose est un commandement divin pour la regarder comme un devoir, est fondée sur la révélation. Au contraire celle où pour reconnaître quelque chose pour commandé par Dieu, j'ai besoin de savoir d'abord que c'est un devoir, c'est la religion naturelle. On peut appeler *rationaliste* en matières de foi celui qui regarde la religion naturelle seule comme moralement nécessaire; *naturaliste*, celui qui nie la réalité de toute révélation surnaturelle; *rationaliste pur*, celui qui, tout en admettant celle-ci, prétend qu'il n'importe pas essentiellement à la religion de la connaître et d'y croire; *super-naturaliste*, enfin, celui qui regarde la foi en la révélation

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 181-184.

comme nécessaire à la religion. Ces dénominations sont encore aujourd'hui la base du langage théologique en Allemagne.

Le vrai *rationaliste*, fidèle à son titre, ne peut nier ni la possibilité de la révélation, ni même sa nécessité comme mesure providentielle pour un plus prompt établissement de la vraie religion. La discussion ne peut donc porter que sur les prétentions réciproques du *rationalisme pur* et du *super-naturalisme pur*.

Abstraction faite de leur origine, et à ne les considérer que sous le rapport de leur contenu, les religions sont ou *naturelles*, en ce sens qu'il suffit de la simple raison pour les comprendre et s'en convaincre, ou *savantes*, lorsque pour cela il faut de l'érudition. Une religion ne peut devenir universelle qu'autant que, par sa conformité avec la raison, elle est universellement transmissible.

Une religion, quoique naturelle, peut néanmoins être révélée, c'est-à-dire, on peut la considérer comme ne renfermant rien qui soit au-dessus de la raison, ou plutôt de la foi rationnelle, et pourtant comme révélée à une certaine époque, pour en hâter l'introduction. Dans ce cas cette religion est historiquement révélée, et naturelle quant à son contenu. Toute trace du fait de la révélation pourrait s'effacer dans la mémoire des hommes, sans qu'elle perdît rien de sa force et de sa certitude, tandis qu'une religion qui tire toute sa vérité de son origine prétendue surnaturelle, périrait avec les documents et les souvenirs sur lesquels elle se fonde.

Mais en partie du moins toute religion révélée doit renfermer certains principes de la religion naturelle. L'idée même de religion est une idée rationnelle pure, à laquelle la révélation ne peut venir que s'ajouter. Une religion révélée peut donc encore être considérée d'une part comme religion naturelle, et de l'autre comme religion savante, et l'on peut



examiner ce qu'elle renferme d'éléments de l'une et de l'autre nature<sup>1</sup>.

C'est ce que Kant va faire quant à la religion chrétienne, telle que Jésus-Christ l'a fondée, en la considérant d'abord comme religion *naturelle*, et ensuite comme religion *savante*.

1. De toutes les religions historiques, le christianisme primitif est celle qui est la plus conforme à la foi rationnelle pure, et celle qui peut le plus facilement se transmettre à tous. Jésus-Christ fut le fondateur, non de la religion pure de tous statuts extérieurs et écrite dans le cœur de l'homme, mais de la première véritable Église, destinée à servir de forme visible à l'Église invisible. Les vérités rationnelles qu'il enseigne, loin d'être prouvées par ce qu'il y a de divin dans sa mission, servent au contraire de preuve à celle-ci.

Kant cite ici toutes ces paroles de Jésus-Christ empreintes d'une morale si pure et si sublime, et qui, selon lui, prouvent que toute cette religion n'avait d'autre but que la plus grande et la plus universelle moralité possible<sup>2</sup>.

Voilà donc, continue Kant, une religion complète qui peut se communiquer et se persuader à tous, et confirmée de plus par l'exemple de celui qui la promulgua. Si quelquefois il s'appuie sur les lois et les usages du mosaïsme, c'est uniquement pour s'accommoder aux préjugés de ses auditeurs, et c'est cette *accommodation* (comme on dit en Allemagne) qui rend nécessaire une interprétation savante<sup>3</sup>.

2. En tant qu'une religion présente comme nécessaires des articles de foi qui ne sont pas du domaine de la raison, à moins d'admettre une révélation continue, elle ne peut être transmise authentique aux temps à venir qu'autant que la

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 184-188.

<sup>2</sup> Kant cite principalement le sermon de la montagne dans l'évangile selon S. Mathieu, V, VI et VII; puis XIII, 31-33; XV, 29, 33-40. S. Luc, XVI, 39. Nous reproduisons dans les suppléments ce morceau remarquable, avec plusieurs autres. Voir la note I.

<sup>3</sup> Ouvrage cité, p. 188-196.

garde en est confiée à une société savante. En considérant la foi chrétienne d'une part comme une foi rationnelle, et de l'autre comme une foi historique, on peut regarder la première comme librement adoptée, la seconde comme imposée. De là un double culte : celui qui est motivé par la foi historique, et celui qui est fondé sur la foi morale et rationnelle : ensemble ils forment le culte de l'Église.

La foi chrétienne comme foi savante n'est point imposée à tous au même degré et de la même manière : elle est admise par les savants d'après les documents, et par les autres sur l'autorité de la science traditionnelle.

Dans l'enseignement de la foi chrétienne il importe de commencer par ce qu'il y a de rationnel et de naturel, et de finir par les articles de la foi positive, en ne donnant cette dernière que comme un moyen d'affermir la foi rationnelle pure. Sur ce principe est fondé le vrai culte. Agir autrement, mettre la foi historique au-dessus de la foi véritablement religieuse, c'est sacrifier le but au moyen et tomber dans le faux culte. Dans une Église qui professe ce faux principe, la foi est aveugle, le culte un service matériel et inintelligent ; au lieu de ministres, elle a des officiers ; le ministère sacré y affecte le commandement, et le prétendu serviteur de Dieu devient un commandeur des croyants<sup>1</sup>.

## II. Du faux culte divin dans une religion composée de statuts positifs<sup>2</sup>.

La vraie religion ne renferme que des lois, des principes pratiques, dont nous comprenons la nécessité absolue, et que par conséquent nous pouvons reconnaître pour révélés dans la raison. Il ne peut y avoir de statuts donnés pour divins que dans l'intérêt de l'Église. Faire de la foi en ces statuts la

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 196-199.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 202-244.



condition suprême de toute religion, est une méprise, une erreur superstitieuse, et le culte qui en dérive, un faux culte, faux en ce qu'il est directement opposé au culte véritable, à celui que Dieu lui-même exige.

Ce second chapitre traite : 1° de la cause générale de cette illusion religieuse, ou de cette opinion qui regarde les statuts positifs comme l'essence de la religion ; 2° du principe moral opposé à cette grave erreur ; 3° du gouvernement des prêtres présidant au faux culte ; enfin 4° de la conscience en matières de foi religieuse.

1. Le faux culte a son principe dans l'*anthropomorphisme* théologique. Nous faisons Dieu à notre image. On se persuade que Dieu nous tiendra compte de tout ce que nous faisons uniquement pour lui plaire, pourvu que ces actes de dévotion, tout extérieurs qu'ils sont d'ailleurs, ne soient pas contraires à la morale ; on croit pouvoir mériter sa faveur et apaiser sa justice par des hommages réitérés, par des solennités pompeuses, des privations, des mortifications. Cependant on se dispense de travailler sincèrement à corriger son cœur. Ces exercices de piété, qui ne devaient être qu'un moyen d'élever l'âme, et de la disposer au bien, on leur donne une valeur absolue, on en fait le but même et l'essence de la religion<sup>1</sup>.

2. Kant pose en principe que *tout ce que, indépendamment d'une vie honnête, l'homme croit pouvoir offrir à Dieu pour se le rendre favorable, repose sur une erreur et constitue un faux culte*. Ce principe ne nous empêche pas d'admettre la nécessité de l'assistance divine ; mais il n'importe pas à notre moralité et à notre salut de connaître la nature de cette assistance.

La raison nous dit que celui qui fait sincèrement tout ce qui est en son pouvoir pour devenir meilleur de jour en jour, peut espérer que la sagesse suprême suppléera d'une ma-

<sup>1</sup> Là-même, p. 202-203.

nière quelconque à son imperfection, bien que la raison ne comprenne pas ou qu'elle ignore en quoi consiste ce secours surnaturel. Si, après cela, il y avait une Église qui prétendît connaître parfaitement ce mystère et condamner tous ceux qui l'ignorent, quel serait celui qui manquerait réellement de foi, de celui qui a confiance en Dieu, malgré son ignorance des voies de Dieu, ou de celui qui désespérerait s'il ne savait exactement comment il sera sauvé ? Au fond ce dernier fait peu de cas de sa connaissance, sentant bien que savoir quelque chose n'est pas un mérite, surtout si on ne le sait que par révélation ; mais il fait de sa foi et de son savoir parade devant Dieu et les hommes, espérant ainsi se concilier à bon marché la faveur du ciel. C'est un débiteur qui s' imagine pouvoir payer ses dettes avec de belles paroles.

Ce faux principe une fois admis, la superstition n'a plus de bornes. Pourvu que la moralité ne soit pas ouvertement violée, tout est arbitraire dans le faux culte. Depuis le sacrifice en paroles jusqu'à celui de sa personnalité, l'homme superstitieux offre tout à Dieu, excepté la pureté du cœur.

Enfin, si l'on accorde qu'il y ait des actes qui soient agréables à Dieu par eux-mêmes, et indépendamment de toute moralité, il n'y a aucune différence essentielle entre le culte le plus grossier et celui qui le paraît le moins. Que le dévot fréquente assidûment les temples, ou qu'il fasse des pèlerinages à Jérusalem, qu'il prononce les prières des lèvres, ou que, comme le Tibétain, il les fasse parvenir à leur adresse écrites sur des cylindres que fait tourner un esclave, tout cela a même valeur.

Pour obvier ou remédier à toute superstition, une véritable église, à côté de ses statuts positifs, dont elle ne peut se passer actuellement, doit renfermer un principe qui reconnaisse la moralité la plus parfaite pour le but suprême de toute religion et de toutes les institutions ecclésiastiques<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même ouvrage ; p. 205-211.



3<sup>e</sup> En jugeant sévèrement ce qu'on appelle en France l'*esprit prêtre*<sup>1</sup>, c'est-à-dire, cet esprit de domination sacerdotale qui s'exerce par les choses sacrées dans un intérêt qui n'a rien de moral ni de vraiment religieux, Kant déclare qu'il n'entend désigner spécialement les ministres d'aucun culte particulier. Toutes les communions, à ses yeux, méritent un égal respect en tant que toutes s'efforcent de représenter le règne de Dieu sur la terre sous des formes visibles, et un égal blâme en tant qu'elles prennent ces formes pour l'expression de la chose elle-même.

L'adoration de puissances invisibles née de la conscience de notre faiblesse, avant d'être une religion proprement dite, fut un culte servile : le temple précéda l'Église.

Il y a sans doute une grande distance du Chamane tongouse au prélat européen qui prétend dominer sur l'État et sur l'Église, ou du Wogoul de Sibérie, qui le matin se pose sur la tête la patte d'un ours, et lui adresse cette courte prière : Ne me tue pas ! au puritain du Connecticut ; mais le principe de leur foi est le même, en ce que tous ils font consister l'essence de la religion dans la croyance à de certaines propositions et l'observation de certains statuts. Ceux-là seulement se distinguent d'eux qui font consister le culte principalement dans la pureté des sentiments et la moralité des actions. Tous se proposent de se rendre propice la puissance invisible, qui décide souverainement des destinées humaines. Il n'y a de différence que dans les moyens qu'ils emploient à cet effet. S'ils concevaient Dieu comme une intelligence toute sainte, ils se convainraient aisément qu'ils ne peuvent se le rendre favorable que par une vie sans reproche. Mais à ce culte du cœur peut se joindre un culte

<sup>1</sup> Kant emploie le mot *Pfaffenthum*, du mot *Pfaffe*, dérivé de *papa*, par lequel on désignait au moyen âge les prêtres, et qui depuis longtemps ne se prend plus en allemand qu'en mauvaise part et emporte une idée de blâme et de mépris.

extérieur, et ensemble les deux cultes forment le service divin. Reste à savoir s'ils sont également essentiels, ou si l'un doit être subordonné à l'autre. Or, il est évident que le culte moral plaît à Dieu par lui-même, d'où il résulte que le culte positif ne peut être que secondaire, et un moyen seulement de mieux remplir l'objet du culte moral.

Prétendre, par des actes n'ayant rien en soi qui puisse immédiatement être agréable à Dieu, mériter l'assistance divine, c'est se croire en possession de l'art de produire des effets surnaturels par des moyens tout naturels : c'est de la magie, ou plutôt une sorte de fétichisme, dont l'absurdité est de toute évidence. Lorsque, au contraire, tout en faisant de son mieux pour plaire à Dieu par une conduite morale, on cherche en outre à mériter par de certaines pratiques religieuses, l'assistance divine si nécessaire à notre faiblesse, on compte encore sur quelque chose de surnaturel ; mais au lieu de prétendre l'effectuer, on espère seulement de s'en rendre digne.

Deux choses peuvent être bonnes en soi et réunies ; mais quand il s'agit de les combiner, tout dépend de la place qu'on assigne à chacune d'elles. Des deux parties qui constituent la religion d'une Église, donner à la partie rituelle et positive la première place, et en faire la condition suprême du salut, c'est fausser le culte. Le vrai culte consiste à ne considérer les statuts positifs que comme un moyen, et à faire de la moralité la condition souveraine de toute religion.

Il y a fétichisme et despotisme clérical partout où ce ne sont pas les principes de la moralité, mais des prescriptions arbitraires, des croyances et des statuts positifs, qui forment la base et l'essence de la religion. Que ce fétichisme soit plus ou moins grossier ; que l'Église qui le professe soit monarchique, aristocratique ou démocratique, sa constitution fondamentale est toujours despotique, et le mal est le même. Partout où une foi positive et despotiquement arrêtée forme



la loi fondamentale et souveraine, domine un clergé qui croit pouvoir se passer de la raison et même de l'érudition, parce qu'il se regarde comme le seul dépositaire et l'interprète exclusif des volontés du législateur invisible, et comme le dispensateur des mystères et des grâces de la religion<sup>1</sup>.

4. *C'est à la conscience morale à nous servir de règle et de guide dans les matières religieuses.*

Le sentiment moral (*das Gewissen*) est une conscience qui est obligatoire en soi. C'est une ancienne et bonne maxime : *Dans le doute abstiens-toi*. Lorsqu'au contraire j'ai la conscience qu'une action est juste, elle est un devoir absolu. C'est à l'entendement à décider si une chose est juste ou non, et non pas à la conscience morale, ou pour mieux dire, celle-ci résulte des décisions du jugement. Lorsque je veux agir, j'ai besoin de savoir si ce que j'ai dessein de faire est juste. Il n'y a pas de *probabilisme* en morale. La conscience du bien et du mal est le *jugement moral se jugeant lui-même*<sup>2</sup>.

Un inquisiteur, par exemple, a beau être attaché à sa foi jusqu'à braver le martyre; s'il est appelé à juger un hérétique, et qu'il le condamne à mort, peut-on dire de lui qu'il l'ait jugé selon sa conscience, que sa conscience lui ait commandé cette cruauté d'une manière absolue? L'humanité est un devoir de toute certitude, tandis que l'erreur est possible quant aux dogmes fondés uniquement sur la foi historique. L'inquisiteur, quelle que soit d'ailleurs sa conviction, en condamnant un homme pour des doctrines traditionnelles, viole donc un précepte certain pour obéir à un

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 211-218.

<sup>2</sup> Le mot allemand qui désigne la connaissance du bien et du mal, signifie proprement la conscience et le savoir par excellence, ainsi qu'en français elle s'appelle la *conscience* proprement dite, sans autre détermination.

précepte douteux. Je puis ne pas douter d'une proposition, et pourtant admettre qu'elle n'est pas d'une certitude absolue; de même qu'une chose peut être vraie sans que j'en sois convaincu. Je n'ai pas le droit d'enseigner aux autres ce dont je ne suis pas intimement convaincu, ni celui de leur imposer ce qui n'est pas absolument certain, et je dois m'abstenir surtout de violer un devoir dont il est impossible de douter, sous prétexte de servir une doctrine incertaine en soi, tout persuadé que j'en sois personnellement.

Des hommes échappés à la servitude intellectuelle s'imaginent volontiers être devenus d'autant plus libres et plus éclairés qu'ils conservent moins de foi positive. Ceux, au contraire, qui n'ont encore fait aucun pas dans la carrière de la liberté, proclament de leur côté qu'il vaut mieux croire trop que trop peu. De là une sorte de mauvaise foi dans les professions publiques, qui, pour s'appliquer aux choses religieuses, n'en est que plus immorale. C'est là-dessus que se fonde l'*argumentum a tuto*, dont les théologiens catholiques ont fait tant usage dans leur polémique contre les protestants. La vraie maxime de sûreté, seule compatible avec la religion, est précisément l'inverse de celle-là. Tout ce qui, comme moyen ou condition du salut, ne m'est connu que par la révélation et non par la raison, sans être en contradiction avec la loi morale, je ne puis ni le croire avec une entière certitude, ni le repousser comme faux. Mais malgré ma réserve à l'admettre, tout ce qu'il y aurait là de salubre, je puis espérer qu'il me sera attribué, pourvu que je ne m'en rende pas indigne par ma conduite. Là seulement est la sûreté est la tranquillité de la conscience.

Quel est le théologien, demande, en finissant, Kant, qui, tout en condamnant ceux qui rejettent son symbole, osât dire en présence de Dieu, qu'il est prêt à renoncer lui-même au salut éternel si ce qu'il affirme n'est pas vrai? Et s'il n'y en a pas un seul qui ne reculât devant une pareille épreuve,



quel puissant argument que celui-là en faveur de la tolérance et de la liberté religieuse<sup>1</sup> !

Je n'ai jamais compris, dit Kant dans une note<sup>2</sup>, comment des hommes estimables d'ailleurs peuvent dire que tel ou tel peuple n'est pas mûr pour la liberté, soit politique, soit religieuse. A raisonner ainsi, la liberté serait à jamais impossible. On ne peut mûrir pour elle qu'autant qu'on est libre ; on ne peut en user bien ou mal qu'autant qu'on en jouit. Que dans certaines circonstances on diffère d'émanciper les peuples, je le conçois ; mais établir en principe que ceux qui ne sont pas libres ne sauraient supporter la liberté, et s'arroger le droit de les en priver à jamais, c'est s'insurger contre Dieu lui-même, qui n'a point créé les hommes pour la servitude<sup>3</sup>.

Dans une dernière *observation générale*, Kant traite des *moyens de la grâce*, ainsi que précédemment il a traité des *effets de la grâce*, des *miracles* et des *mystères*, avec cette même réserve que commande la Critique, mais aussi avec cette même hardiesse qu'inspire la certitude absolue des principes de morale.

Ce que l'homme peut faire de bien selon les lois de la nature et de la liberté, nous le concevons clairement, tandis que les moyens par lesquels s'exerce sur nous la grâce, sont pour la raison un mystère impénétrable. L'idée d'une assistance surnaturelle pour soutenir notre faiblesse et pour suppléer à notre imperfection, est une *idée transcendante*, dont nulle expérience ne peut attester la réalité. Mais tout incompréhensible qu'elle est, elle n'est pas pour cela impossible, non plus que la liberté que nous ne comprenons pas davantage et qui n'en est pas moins réelle. Cependant on ne saurait faire de cette idée aucun usage pratique, et il est dangereux

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 226-230.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 227.

<sup>3</sup> Là-même, p. 227.

pour la moralité de trop attendre de la grâce. Chercher à la faire descendre sur nous par tout autre moyen que la plus grande vertu dont nous soyons capables, c'est s'abandonner à une illusion aussi commune qu'elle est contraire à la véritable religion. On confond trop souvent les institutions ecclésiastiques destinées à rendre sensibles les choses divines et à nous disposer au bien, avec les choses divines elles-mêmes et avec le vrai culte, le culte moral, l'adoration de Dieu en esprit et en vérité.

La raison, en ramenant ce culte à son véritable esprit, peut le réduire à quatre devoirs religieux, auxquels correspondent autant de pratiques extérieures destinées à nous y mieux disposer et qui sont la *prière privée*, la *fréquentation des assemblées publiques*, ou la prière en commun, le *baptême* des enfants et la *communion*. La première de ces pratiques a pour objet de nourrir et de fortifier en nous la disposition au bien ; la seconde, de la communiquer au dehors et de réaliser, autant qu'il est en nous, le règne de Dieu sur la terre par la domination du bon principe ; la troisième, de transmettre cette disposition aux nouvelles générations en les recevant au sein de l'Église ; la quatrième enfin, de conserver et de renouveler sans cesse cette communauté de sentiments et d'efforts qui constitue l'Église, forme visible et extérieure de l'Église invisible.

Toutes ces pratiques ne sont rien par elles-mêmes et ne forment un véritable culte qu'autant qu'elles produisent l'effet moral pour lequel elles ont été instituées. Excellentes lorsqu'on les exerce selon leur esprit, comme moyens d'amener et d'étendre le règne de Dieu en nous et autour de nous, elles sont absurdes et dangereuses lorsqu'on en prétend faire des moyens de grâce.

Et d'abord la *prière*, lorsqu'on la pratique comme un culte formel et comme un moyen de mériter la faveur de Dieu, est une grossière superstition. Il est absurde de prétendre servir



un être qui est au-dessus de tous les hommages, et d'instruire de nos besoins celui qui sait tout, ou de vouloir forcer en quelque sorte ses largesses par d'incessantes sollicitations. Le vœu sincère de nous rendre agréables à Dieu par tous nos sentiments et toutes nos actions est le fond et l'esprit de la prière. Une formule pour l'expression de ce vœu ne peut être qu'un moyen de ranimer en nous le sentiment qui en est la source<sup>1</sup>. Mais le but de toutes les prières doit être de fortifier en nous cet esprit, et de rendre enfin toutes les formules superflues.

La fréquentation de l'église, à son tour, n'est pas seulement un excellent moyen d'édification, si l'on entend par ce mot l'effet moral que la vraie dévotion produit sur le sujet<sup>2</sup>; elle est de plus un devoir résultant du devoir général de travailler à la réunion de tous en une cité morale et spirituelle. Mais si l'on voyait dans la célébration des offices un moyen de faveur, non-seulement ce devoir ne serait pas rempli, mais le moyen irait contre son but.

Le baptême, considéré comme acte d'admission au sein de l'Église, est une solennité d'une haute importance et qui a un caractère sacré, non en lui-même, mais par son but. Il n'est pas un moyen direct de grâce pour celui qui le reçoit.

Enfin la communion répétée a quelque chose de grand et de touchant, en ce qu'elle montre ceux qui y prennent part, comme unis en une communauté morale, comme égaux devant Dieu, comme liés entre eux par un amour fraternel, comme citoyens de la cité de Dieu. Mais y voir outre cela un moyen de grâce, c'est à la fois en méconnaître le but et l'esprit de son institution<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dans une note, p. 236, Kant interprète dans ce sens la prière dominicale.

<sup>2</sup> Voir la page 239, où, dans une note, Kant explique admirablement ce que c'est que l'édification.

<sup>3</sup> Même ouvrage, p. 230-242.

Toutes les illusions en matières religieuses, dit Kant en terminant, ont une source commune. Des trois attributs moraux de Dieu, la sainteté, la bonté et la justice, l'homme d'ordinaire s'adresse de préférence au second. Il est pénible d'être un serviteur fidèle, et l'on aime mieux être un serviteur empressé. On imagine une foule de cérémonies pour montrer combien on honore la majesté divine, afin de se dispenser d'observer ses commandements. Le préjugé qui fait croire que l'on peut obtenir la faveur de Dieu autrement que par la pureté du cœur, conduit aisément à négliger la moralité. Cette illusion peut aller jusqu'à la prétention d'avoir avec Dieu un commerce intime. A cette hauteur, la vertu devient un objet de mépris. Et cependant l'auteur de l'Évangile a dit : c'est à vos fruits que l'on vous reconnaîtra. S'il est vrai que l'homme le plus dévot ne soit pas toujours le meilleur, c'est une preuve de plus que la bonne voie ce n'est pas d'aller par la grâce à la moralité, mais bien par la moralité de chercher à mériter la grâce<sup>1</sup>.

#### Observations.

Par cet ouvrage se termine la philosophie pratique de Kant; sans en faire partie intégrante, il la couronne. Son objet est moins la philosophie religieuse dans le sens ordinaire et traitée pour elle-même, que la religion considérée du point de vue rationnel dans ses rapports avec la morale. Kant ne voit dans la religion qu'un complément de la morale et la juge entièrement selon la mesure de celle-ci. Il n'admet d'autre théologie qu'une *théologie morale*, morale dans ce double sens que les deux dogmes fondamentaux de toute religion ne sont établis que sur la foi en la raison pratique et que l'idée de Dieu n'y est déterminée que relativement à la

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 242-244.



loi morale, ainsi que les institutions religieuses sont exclusivement appréciées du point de vue pratique.

Kant a lui-même caractérisé ainsi le contenu et la tendance de cet ouvrage. « Il peut être question, dit-il, d'une *religion dans les limites de la simple raison*, mais qui n'est point déduite de la raison seule, qui est fondée en même temps sur la foi historique et révélée, et qui ne s'occupe que de l'accord de la raison pratique pure avec cette religion historique. Ce n'est pas une philosophie religieuse pure, mais appliquée à l'histoire, à une religion donnée »<sup>1</sup>.

Kant est *rationaliste* en religion, ce qui ne veut pas dire qu'il rejette comme absurde et comme impossible ce qui est au-dessus de la raison, et ce que la raison ne conçoit pas; mais seulement il n'admet pas qu'il soit indispensable de croire à la révélation; sans en nier la possibilité, ou la réalité, ou même la nécessité, il demande qu'elle puisse subir la critique de la raison, qu'elle ne soit pas contraire à la foi rationnelle pure, et surtout qu'elle ne soit pas en contradiction avec la morale. Il applique cette mesure aux dogmes et aux institutions de la religion chrétienne telle qu'elle était alors formulée dans le symbole de l'Église luthérienne, et s'efforce partout à en montrer l'accord avec la raison, ou à l'interpréter rationnellement.

Quelque jugement que l'on puisse porter sur cet ouvrage, que l'on n'oublie pas qu'il fut écrit par un philosophe indépendant du dix-huitième siècle. Si on le compare avec ceux de la plupart des philosophes ses contemporains, loin de se plaindre de la hardiesse et de la liberté de l'auteur, on ne pourra s'empêcher de rendre hommage à sa philosophie réserve et à sa sage modération. Kant n'est plus chrétien dans toute la force du terme, il a renoncé à la foi historique pour la foi rationnelle; mais plus est avéré ce

<sup>1</sup> *Metaphysik der Sitten*. OEuvres de Kant, t. IX, p. 337.

fait de son abandon de la religion chrétienne comme révélée, plus aura de prix l'hommage sincère qu'il rend au christianisme, comme institution morale destinée à préparer, à amener le règne de Dieu, le règne de la vérité et de la justice, qui est la fin de toute Église, comme l'alliance de tous les peuples et la paix universelle sont la fin de toute civilisation.

Le défaut de cet ouvrage tient à son mérite même. A force de voir dans la religion surtout un moyen de moralisation, Kant en a trop borné la divine mission; il a oublié que la religion doit être de plus une source de consolation et d'espérance au milieu des misères de la vie présente, et que par de puissants motifs et de hautes méditations elle doit venir au secours de la fragilité humaine, nous servir d'appui dans la double lutte que nous avons à soutenir contre la tentation au mal et contre la souffrance.

Distinguant la religion au sens propre d'avec la théologie ou le système des doctrines considérées comme révélées, Kant la regarde comme essentiellement identique avec la morale. Dans l'écrit intitulé : *L'Antagonisme des facultés*, et qui traite spécialement des rapports de la philosophie avec la théologie, il définit la religion le système de nos devoirs considérés comme des commandements de Dieu<sup>1</sup>. Selon lui, elle ne se distingue de la morale que dans la forme, en ce qu'elle présente les devoirs comme divinement sanctionnés. Mais évidemment la religion positive est autre chose encore. Elle est, comme la philosophie, un corps de doctrines qui confirme la morale et donne plus de force à ses préceptes, mais qui de plus répond aux plus hautes questions que l'esprit humain puisse soulever et qui l'intéressent le plus. Elle ne se distingue de la philosophie ordinaire que par la forme, en ce qu'elle se donne pour révélée, tandis que la philosophie ne reconnaît d'autre autorité que celle de la raison.

<sup>1</sup> OEuvres, t. X, p. 287.



On peut concevoir une double philosophie religieuse, qu'il faut encore distinguer de la philosophie des religions. La raison peut essayer de construire de son propre fonds un système religieux : elle produit alors ce qu'on appelle la religion naturelle ou la religion philosophique proprement dite. Selon Kant, la raison théorique, la raison comme simple faculté de la connaissance, est impuissante à rien établir catégoriquement à cet égard, et les deux plus grandes vérités de la religion, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ne peuvent être fondées que sur la raison pratique, comme des suppositions nécessaires de la loi morale. Dans sa critique de l'ancienne théologie rationnelle, Kant a eu le double tort de refuser toute valeur objective aux lois de la raison, de la réduire à une simple faculté humaine, n'ayant pour domaine que le monde phénoménal, et de ne tenir aucun compte du sentiment religieux, qui sans doute, dans son origine, est de même nature que le sentiment moral, mais qui, dans son développement, est autre chose, se nourrit d'autres éléments et tend à une autre fin. Toutefois, quelque défectueuse et quelque négative que soit sa philosophie en cette matière, on doit lui savoir gré d'avoir mis en lumière l'argument moral de l'existence de Dieu, lequel, pour n'être pas le seul, n'en est pas moins solide, et qui est susceptible d'une application plus grande et plus générale que celle que Kant lui a donnée. Les anciens disaient que le spectacle le plus agréable aux dieux était un homme de bien luttant courageusement contre l'adversité; on peut ajouter que de deux choses l'une : ou toute espèce de dévouement est une folie en dépit de la conscience universelle, ou bien l'homme fait partie d'un ordre de choses supérieur au monde matériel et terrestre, et la religion est vraie.

Il est une autre philosophie religieuse, qu'on peut appeler la philosophie de la théologie, et celle-ci peut s'exercer dans un double sens, quant au fond ou quant à la forme seulement.

Il y a deux sortes de croyants : tous admettent la réalité, la nécessité de la révélation; mais les uns l'admettent avec une aveugle soumission, ou se bornent à en constater le fait historiquement; leur critique est purement historique, et leur devise est *credo quia absurdum*. Les autres cherchent à comprendre les doctrines révélées, à raisonner leur foi, et sans attribuer à la raison une autorité positive, lui accordent au moins le droit de *veto*; ils se permettent d'interpréter le dogme, et, tout en admettant qu'il peut y avoir des vérités qui sont *au-dessus* de la raison, ils s'efforcent de les mettre d'accord avec elle. C'est le rationalisme formel d'un grand nombre de Pères et de théologiens illustres de toutes les confessions, des philosophes scolastiques, de Leibnitz, de Bossuet, de Pascal lui-même. Kant est allé plus loin, sans aller aussi loin que les déistes anglais et français de son siècle. Il fonda le rationalisme pur en théologie. La raison, selon lui, ne peut, sans sortir de ses limites, nier la possibilité de la révélation, mais elle a le droit d'en examiner et d'en interpréter les doctrines d'après ses propres lois et les idées qu'elle produit naturellement. Les preuves historiques ne sont rien pour elle ou n'ont qu'une importance secondaire : elle éprouve le besoin de convertir la foi historique en une foi rationnelle. La conformité d'une religion avec le sentiment moral est la première condition de sa vérité; la religion étant surtout destinée à donner plus d'autorité à la loi morale, ne saurait être en contradiction avec elle.

Le rationalisme théologique de Kant domina longtemps en Allemagne; mais il n'a rien de commun ni avec cette interprétation vulgaire des traditions sacrées qui, les dépouillant de tout leur prestige et de leur caractère propre, prétend tout expliquer naturellement, ni avec l'interprétation philosophique telle que Hegel et les siens l'ont tentée, et qui, sous prétexte de concilier ensemble la spéculation et la révélation, fait violence à l'une et à l'autre. Kant, en cherchant un sens



moral dans les mystères et les textes sacrés, ne prétendait pas que tel en fût le seul sens, et, s'il a vu dans le christianisme principalement une institution destinée à réaliser le règne de la justice sur la terre, il n'a eu d'autre tort que de lui assigner une mission trop étroite.

- Il n'y a dans Kant rien qui ressemble à ce qu'on peut appeler la *philosophie des religions*, qui les considère comme autant de formes historiques du développement de la vie religieuse, plus ou moins déterminée dans ses transformations nécessaires par des éléments factices et étrangers. Pour lui il n'y a une histoire philosophique des religions qu'en tant que l'on en compare les formes diverses avec la foi rationnelle, une et immuable, vers laquelle tend l'esprit religieux quand il peut se développer en toute liberté, et il n'y a qu'une seule religion positive qui mérite d'être considérée ainsi : c'est le christianisme, qui seul tend à réaliser l'idée du règne de Dieu et à devenir foi pure. Après cela, il est à regretter que Kant n'ait pas rendu plus de justice à l'histoire de cette religion, et qu'il ait confondu l'histoire des idées chrétiennes avec celle de l'Église. Il y a entre la philosophie moderne et le christianisme ce rapport que si la première, par ses interprétations, a mieux fait comprendre celui-ci, elle-même s'est inspirée des principes de cette religion. Mais la gloire de Kant est d'avoir su, comme Montesquieu et Rousseau et mieux qu'eux, résister à l'entraînement qui poussait au dix-huitième siècle la philosophie dans une direction hostile au christianisme, et d'avoir su concilier la foi et la raison, l'indépendance philosophique et le respect des traditions sagement interprétées.

#### CHAPITRE XV.

##### LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE SELON KANT.

Cet exposé de la philosophie pratique de Kant serait incomplet si l'on n'y ajoutait ses idées sur la philosophie de l'his-

toire, science nouvelle encore après Machiavel et Montesquieu, et même après Vico, Voltaire et Herder. Avant de rendre compte de ces idées, nous croyons devoir rapporter succinctement ses pensées principales sur le globe terrestre, considéré comme le séjour de l'homme, et sur la nature humaine en général. La philosophie de l'histoire a pour fondements la connaissance du globe qui est le théâtre des destinées humaines, et celle de l'homme, qui est à la fois l'acteur et le spectateur du drame que la philosophie doit expliquer et compléter.

On a vu ailleurs quel fut, avant la publication de la *Critique*, le système de Kant sur l'origine et la constitution de l'univers. Dans sa *Théorie générale du ciel*, Kant, en établissant que le monde se renouvelle sans cesse dans quelques-unes de ses parties, par une destruction et une création continues, reconnaissait par là même que la terre est sujette à cette loi universelle de décomposition et de renouvellement. Dans une dissertation antérieure à cet ouvrage, il avait examiné en physicien la question de savoir si la terre vieillit<sup>1</sup>. Voici la substance de ce petit écrit.

Tout est relatif dans les idées de jeunesse et de vieillesse. Les jugements que nous portons sur la durée des choses, en la mesurant sur celle de notre propre existence, sont semblables à ceux des roses de Fontenelle parlant de leur jardinier, qui, disent-elles, de *mémoire de rose est toujours le même*, et qui, loin de mourir, *ne change pas seulement*. Six mille ans ne sont peut-être pour la durée assignée à la terre que ce qu'une année est dans la vie de l'homme. La terre est-elle sujette à vieillir, et en cas d'affirmative, est-elle aujourd'hui dans sa jeunesse, ou à son midi, ou dans l'âge de la décrépitude? La plupart des physiciens admettent que notre globe va vieillissant. Mais avant tout il importe de

<sup>1</sup> *Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen*, 1754. Oeuvres, t. VI, p. 15.



déterminer le sens de cette expression. La vieillesse ou la décrépitude d'un être physique n'est point l'effet de certaines causes particulières qui surgissent dans un moment donné : les mêmes forces qui l'ont amené à sa perfection, président aussi à sa décadence. Le même mécanisme qui a produit par degrés le développement d'une organisation quelconque, en détermine aussi le dépérissement : telle est la loi de toutes les choses naturelles. Ce n'est que par la comparaison de leurs apparences diverses que l'on peut reconnaître si elles entrent dans la période de leur dégradation.

Kant, après avoir retracé l'histoire des révolutions du globe, telle qu'il l'entendait, mais qui n'est plus à la hauteur de la science, expose et combat les hypothèses qui avaient été présentées jusqu'à lui pour expliquer le prétendu dépérissement de la terre, comme habitation d'êtres animés. Selon les uns, le sel marin avait été entraîné dans les mers par les fleuves, et de cette manière la terre avait été privée de plus en plus du principe de sa force productive : cette hypothèse, Kant la réfute aisément par des faits positifs. D'autres, à leur tête Manfredi de Bologne, prétendaient avec plus de vraisemblance que les fleuves ne cessant de charrier des particules de terre, devaient finir par combler l'Océan, de telle sorte que celui-ci, forcé enfin de franchir ses limites, devait couvrir de nouveau toute la surface du globe. Selon ce système, que les faits semblaient appuyer, Manfredi avait calculé que la mer s'élevait d'un pied tous les deux cent trente ans, et Hartsœcker était allé jusqu'à soutenir que dans dix mille ans la mer aurait envahi toute la terre. A ces assertions Kant reproche une extrême exagération, et leur oppose le fait si positif des alluvions. Selon une troisième opinion, fondée sur l'observation de la retraite de la mer sur plusieurs points, l'humidité diminuait incessamment, absorbée qu'elle était de plus en plus par des corps solides, et la terre finirait ainsi par perdre sa fertilité. Kant, tout en admettant la diminution

de l'eau, ne pense pas qu'elle puisse être un danger réel. Mais il considère comme un fait constant que l'action de la pluie et des cours d'eau tend continuellement à niveler le terrain, et doit finir par rendre la terre inhabitable.

A cette époque Kant n'était pas très-éloigné d'admettre une quatrième hypothèse, tendant à faire paraître vraisemblable une décadence plus ou moins prochaine de la nature : C'était celle d'un principe universel de toute vie végétale et animale, d'un *spiritus rector*, principe matériel, mais très-subtil, qui pourrait bien s'affaiblir insensiblement et finir par s'épuiser. Pour ce qui est des grandes catastrophes qui peuvent menacer l'existence actuelle du globe, telle que le choc d'une comète ou l'action d'un feu souterrain, elles sont étrangères à la question, étant en dehors de la marche régulière des choses.

Ces idées sont une preuve de plus du peu de progrès qu'avait fait réellement la philosophie de la nature au milieu du dix-huitième siècle. Dans sa Théorie du ciel, Kant s'éleva à des vues plus hautes et plus philosophiques. Dès cette époque il se montra tellement opposé à toute hypothèse et à toute tentative trop hardie, imaginée pour surprendre les secrets de la nature, que, dans un écrit de 1755, il place encore l'entreprise de Benjamin Franklin, qu'il appelle un *nouveau Prométhée qui prétend désarmer la foudre*, sur la même ligne que celle de ce physicien qui songeait à éteindre le feu dans l'atelier de Vulcain<sup>1</sup>.

Kant s'est beaucoup occupé de la géographie physique : elle était une de ses études de prédilection dans les meilleures années de sa vie. A ses leçons sur cette science<sup>2</sup> se rattachent quelques petits écrits sur les races humaines<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Œuvres complètes, t. VI, p. 279.

<sup>2</sup> *Vorlesungen über physische Geographie*. Œuvres complètes, t. VI.

<sup>3</sup> *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, 1755. — *Die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace*, 1785. Œuvres, t. VI.



La seule partie des *Leçons sur la géographie physique* qui nous intéresse ici, est celle qui traite de l'âge et des révolutions du globe, et de l'histoire naturelle de l'homme, considérée au point de vue géographique<sup>1</sup>.

Moïse n'a voulu faire connaître que l'âge de l'espèce humaine et non celui de la terre. Celle-ci a dû se former longtemps avant d'être habitable. Kant n'hésite pas, avec tous les géologues, à admettre ce fait; il va plus loin : sans attribuer à l'espèce humaine une antiquité trop reculée, il la regardait cependant comme plus ancienne que ne l'admet la chronologie vulgaire. Dans les dernières années de sa vie, la découverte du Zodiaque de Denderah, qui n'a été bien étudié que depuis sa translation à Paris, le confirma dans cette opinion<sup>2</sup>, si vivement soutenue d'abord par Voltaire, qui cependant finit par convenir que *nous ne sommes que d'hier*.

Quant aux révolutions du globe, Kant les concevait telles que l'on devait les concevoir alors. C'était encore l'époque des conjectures plutôt que d'une observation exacte et d'une patiente et laborieuse investigation. Un fait frappait tout le monde : c'était la présence de la mer, à une époque très-reculée, sur tous les continents connus. La tradition du déluge ne suffisait plus à expliquer les phénomènes géologiques qui étaient résultés de ce fait capital. Pour y suppléer, on imagina plusieurs hypothèses, parmi lesquelles se trouve déjà celle des *soulèvements*<sup>3</sup>. Le système de Kant à cet égard peut se réduire aux propositions suivantes.

Il est certain d'abord que la terre a commencé par être fluide dans toute sa masse, puisqu'elle a affecté une figure qui a été déterminée par le mouvement de rotation de toutes ses particules; — il est constant qu'à une certaine époque la

<sup>1</sup> Voir sur le plan de cet ouvrage la note II.

<sup>2</sup> *Leçons de géographie physique*. OEuvres, t. VI, p. 557.

<sup>3</sup> Là même, p. 600.

surface de la terre était couverte par la mer, et que le sol n'a pas été mis à découvert à la fois; — que les montagnes sont d'autant plus élevées qu'elles sont plus voisines de l'équateur; — que sous son écorce extérieure la terre est creuse partout, d'où résultèrent de nombreux enfoncements; — que la mer s'est retirée là où ces enfoncements étaient le plus profonds; — que les enfoncements ont été plus fréquents dans la zone torride, où, pour cette raison, se trouvent le plus de montagnes, les plus vastes mers, le plus d'îles et de langues de terre. Sur ces faits Kant fonde la géogonie suivante : Au commencement la terre était une masse toute fluide, à l'état de chaos; elle prit la forme d'une sphère aplatie aux pôles; puis elle se durcit peu à peu à la surface, et l'air et l'eau, en raison de leur moindre pesanteur, se portèrent de l'intérieur au-dessous de cette écorce. Cette écorce s'abîma, et tout fut couvert d'eau. Alors, dans toutes les vallées, s'engendrèrent des coquillages. Puis, dans le sein du globe, des particules de terre s'élevèrent de plus en plus vers l'écorce supérieure, et les cavités s'élargirent encore. Insensiblement les contrées basses, qui étaient le plus chargées d'eau, s'abaissèrent, et l'eau se retira des parties élevées. Alors se formèrent les continents, et par l'effet des cours d'eau et de la pluie, le fond occupé auparavant par la mer fut couvert presque partout d'une terre fertile et habitable. Cependant les cavités souterraines s'élargirent encore, et à la fin la voûte supérieure se brisa : de là le déluge. Il y eut ensuite de nouveaux enfoncements, de nouveaux continents, etc.<sup>1</sup>

Quant à l'espèce humaine, considérée sous le rapport naturel, deux questions surtout ont été soulevées : tous les hommes sont-ils de même race, et quelle est leur origine?

Le système de l'unité de race est celui des livres saints et de la religion; l'opinion contraire a été soutenue par plusieurs philosophes du dix-huitième siècle. Voltaire ne concevait pas

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 605-606.



comment, avec du sens commun, on pouvait douter qu'il y eût des races essentiellement distinctes et d'origine diverse<sup>1</sup>. Cabanis, cependant, plus savant que Voltaire et non moins indépendant, ne pensait pas que, pour expliquer les variétés de l'espèce humaine, il fût nécessaire d'admettre plus d'un premier couple<sup>2</sup>. Kant est du même avis. Il attribue l'apparente diversité des races à la différence des climats<sup>3</sup>. D'accord avec Buffon, il n'admet qu'une même souche pour toutes les races, par la raison que toutes, en se croisant, produisent des individus féconds. Il en conclut que tous les hommes, quelle que soit leur couleur, appartenant à une même *famille*, ne sont qu'autant de variétés d'une même espèce. Les germes de leur diversité étaient, selon lui, primitivement disposés dans le premier couple. L'homme, destiné à se répandre sur tout le globe, devait pouvoir s'accommoder à tous les climats. Chaque race est douée de l'organisation la plus propre aux contrées qu'elle habite<sup>4</sup>. Les caractères distinctifs, qui se transmettent invariablement de génération à génération, constituent la différence spécifique des races. L'idée de race suppose avant tout celle d'une origine commune, puis des caractères héréditaires qui les distinguent. Ces différences ont leur source dans des germes originairement inhérents à l'espèce primitive unique. Admettre plusieurs espèces primitives, c'est multiplier la difficulté d'expliquer l'origine du genre humain, et en détruire l'unité; c'est d'ailleurs méconnaître la loi qui ne permet pas que des genres différents produisent ensemble des hybrides féconds<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Essai sur les mœurs*, introduction, II

<sup>2</sup> *Rapports du physique et du moral de l'homme*; neuvième mémoire, édit. de 1830, t. II, p. 186.

<sup>3</sup> Ouvrage cité, p. 615.

<sup>4</sup> *Von den verschiedenen Racen der Menschen*. Œuvres complètes, t. VI, p. 315-325.

<sup>5</sup> *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, t. VI, p. 555.

Cette doctrine, qui fut adoptée par la plupart des naturalistes allemands, notamment par le célèbre Blumenbach, fut combattue par le voyageur George Forster, qui croyait devoir admettre au moins deux espèces primitives, pour expliquer la diversité actuelle des races, et qui reproduisit l'opinion si légèrement émise par Voltaire. « Si l'on demande, avait dit ce philosophe, d'où sont venus les Américains, il faut aussi demander d'où sont venus les habitants des terres australes... La Providence, qui a mis des hommes dans la Norwège, en a aussi mis en Amérique, comme elle y a planté des arbres et fait croître l'herbe. » Forster ajoutait : « Le sein de la terre, fécondé par le limon de la mer, produit spontanément, sans le secours de la génération, des plantes et des animaux; l'Afrique donna naissance à ses hommes, l'Asie aux siens, et ainsi des autres : du reste, tous les êtres naturels, séparés seulement par d'imperceptibles nuances, forment une série non interrompue, une chaîne continue de natures organisées. »

Kant répondit à Forster dans un écrit intitulé : *De l'usage des principes téléologiques en philosophie*<sup>1</sup>. C'était, dit-il, transporter la question dans le champ de la métaphysique. Or, la vraie métaphysique, qui connaît les limites de la raison, sait qu'il lui est interdit d'imaginer des forces fondamentales *à priori*, qu'on ne peut admettre en physique que des forces attestées par l'expérience, et en métaphysique qu'une cause absolue en dehors du monde phénoménal. Pour expliquer physiquement l'origine des êtres organisés, il faut recourir à une cause analogue. La force imaginée par Forster n'est point analogue aux effets qu'elle produit et l'expérience ne la connaît pas<sup>2</sup>.

Notre philosophe essaya de son côté d'expliquer ration-

<sup>1</sup> *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, 1788. Œuvres, t. VI, p. 355.

<sup>2</sup> Là même, p. 584.



nellement l'origine du genre humain dans un écrit intitulé : *Commencements probables de l'histoire des hommes*<sup>1</sup>. Dans cet opusculé remarquable, il traduit en quelque sorte en langage philosophique la version de Moïse sur les commencements de notre espèce. C'est une excursion qu'il entreprend au berceau de l'humanité, en prenant pour guide le texte sacré. Ce sont de simples conjectures, mais fondées par la raison sur les analogies de l'expérience et sur la tradition : explication qui peut laisser à désirer, mais qui est beaucoup moins hasardee que tous ces vains systèmes par lesquels on a essayé de dévoiler l'origine des hommes sur la terre, et qui s'éloignent tout autant de l'expérience ordinaire que des traditions de l'antiquité. Si l'on ne veut pas, dit Kant, se perdre dans de vaines hypothèses, il faut commencer par poser ce qui ne peut se déduire rationnellement d'aucune cause naturelle antérieure : il faut résolument poser tout d'abord l'existence de l'homme ; il faut le supposer aussitôt entièrement développé quant au physique, puisqu'il est privé des soins d'une mère, et en possession d'une compagne, pour rendre possible la conservation de l'espèce ; il faut enfin n'admettre qu'un seul couple, pour mieux assurer la paix dans la société naissante par le souvenir d'une commune origine. Je vois ce premier couple placé dans une contrée abondamment pourvue de tous les moyens nécessaires à sa subsistance, à l'abri de tout danger, sous un ciel doux et serein. Je n'entreprendrai point de deviner de quelle manière les premiers hommes développèrent leurs facultés : il y aurait là trop de suppositions à imaginer, toutes sans vraisemblance. Il est plus raisonnable de leur accorder de prime abord, avec le texte sacré, la faculté de marcher, de parler et partant de penser. Ces qualités toutefois, je les suppose acquises. Je me bornerai à l'examen de leur développement moral, en leur accordant

<sup>1</sup> *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. Œuvres complètes, t. VII, p. 563.

toutes les facultés de corps et d'esprit que ce développement suppose.

Ce développement, selon Kant, eut lieu par quatre degrés. Au commencement l'homme se laissa guider dans le choix de ses aliments par le seul instinct, cette voix de Dieu à laquelle obéissent tous les animaux. Mais bientôt la raison s'étant éveillée, le porta à en choisir d'autres. Par cet acte la raison eut conscience d'elle-même comme de la faculté de s'élever au-dessus de la condition des animaux bornés à l'instinct. L'homme ayant une fois goûté du fruit de la liberté, il lui fut impossible de retourner à son premier état d'innocence et de servitude. Il usa de cette même liberté dans la recherche du plaisir sexuel, d'où naquit la pudeur, la décence, le désir de plaire, fondement de toute sociabilité. Il fit un troisième pas dans cette carrière en réfléchissant sur l'avenir. Cette faculté de se faire une idée de sa destination et de se préoccuper de fins éloignées, est la marque la plus décisive de la prérogative humaine, en même temps qu'une source intarissable de soucis et d'inquiétudes. Le dernier pas de la raison, celui par lequel l'homme acheva de s'élever infiniment au-dessus de la vie animale, fut de comprendre qu'il est le roi de la terre, la fin véritable de la nature. Le jour où il se revêtit de la dépouille de la brebis, il eut la conscience de cette supériorité.

Ainsi, selon Kant, ce que la tradition appelle le premier péché fut le passage nécessaire de l'état de nature à l'état de liberté, le premier stade du développement de la raison. Ce fut un progrès pour l'espèce, si ce n'est pour l'individu. Tant que l'homme obéissait à l'instinct, il fut heureux et sans péché ; mais du moment que la raison commença sa lutte avec la nature animale, et qu'elle essaya de se guider par elle-même, naquirent inévitablement des vices et des maux inconnus dans l'état d'ignorance et d'innocence primitif. Au point de vue moral, c'était une chute, suivie de châtements ;



mais quant à la destination véritable de l'humanité, c'était un progrès. La nature a disposé l'homme à deux fins, comme espèce animale et comme espèce morale : de là un antagonisme et des contradictions qu'il appartient à la véritable civilisation de détruire par la meilleure constitution politique et sociale possible, problème difficile, dont la solution est la fin idéale de tout le développement de l'humanité : l'art le plus parfait est un retour à la nature<sup>1</sup>.

A la suite de ce premier réveil de la raison, l'espèce entra dans une période nouvelle, période de travail et de discorde, prélude nécessaire de l'établissement des sociétés parmi les tribus dispersées. Au commencement de cette seconde époque, au sortir de la vie sauvage du chasseur, nous voyons les hommes en possession d'animaux domptés et de végétaux plantés par eux-mêmes, mais divisés en pasteurs et agriculteurs : alors a lieu le sanglant épisode d'Abel et de Caïn, qui représente la lutte entre la vie pastorale et nomade et la vie agricole et sédentaire. L'agriculture exige des demeures fixes et agglomérées, des moyens de défense, surtout contre les peuples nomades, des lois pour la protection de la propriété : de là les premières cités<sup>2</sup>, les premiers gouvernements, des lois civiles, le commerce d'échange, l'industrie, une plus grande culture intellectuelle, des loisirs et les premiers commencements de l'art. De là aussi l'inégalité des conditions, source féconde de maux, mais en même temps de grands avantages. Ce progrès marque la troisième période, qui commence avec la séparation des tribus nomades et des tribus agricoles.

Tant que les peuples nomades, qui reconnaissent Dieu seul pour leur maître, rôdaient en ennemis autour des cités et des champs, qui obéissaient à un homme, la guerre existait

<sup>1</sup> OEuvres, t. VII, p. 373-375. Nous donnons dans la note III le jugement que Kant porte à cette occasion sur la doctrine de J. J. Rousseau.

<sup>2</sup> Caïn bâtit une ville. Genèse, IV, 16.

continuellement entre eux, ou du moins était toujours imminente : de là pour les deux peuples la nécessité d'une continue vigilance, et pour leurs chefs celle de respecter leur liberté, car la crainte de la guerre au dehors a toujours été le seul frein du despotisme à l'intérieur. Mais, quand le luxe croissant des villes et les charmes de leurs femmes y eurent peu à peu attiré les pasteurs (c'est ainsi que Kant traduit les *filz de Dieu* du sixième chapitre de la Genèse), les deux peuples se mêlèrent et s'unirent, et à mesure que la paix s'affermait, le luxe et le despotisme ne connurent plus de bornes, et alors arriva cette époque de corruption qui fut, selon la Genèse, punie par le déluge.

Tel est, d'après Kant, le sens philosophique de l'histoire antédiluvienne rapportée par Moïse. Cette interprétation, plus ingénieuse que solide, se termine par une observation qui renferme les principes d'une sorte de théodicée<sup>1</sup>. Il est de la plus haute importance, dit-il, de nourrir sa foi dans la Providence, non pas seulement pour ne pas perdre courage, mais encore pour ne pas mettre sur le compte du destin les maux dont nous sommes peut-être nous-mêmes la cause. On se plaint surtout de deux choses, qui sont la fréquence de la guerre et la brièveté de la vie humaine. Quant au premier de ces maux, Kant soutient que, dans l'état actuel de la civilisation, la guerre est un moyen nécessaire de l'améliorer encore, et que la paix universelle ne sera un bien que lorsque la culture de l'espèce sera arrivée à son plus haut degré de développement : c'est pour cela que, selon la tradition mosaïque, Dieu ne permit pas la réunion de toutes les tribus en une seule société, et que par la confusion des langues, il en amena la dispersion. De même la brièveté de la durée ordinaire de la vie est plutôt un bien qu'un mal. Si la vie était beaucoup plus longue, la société serait impossible.

OEuvres, t. VII, p. 580-585.



Le souvenir de l'âge d'or, chanté par les poètes, nous inspire des regrets et le vœu d'y retourner : vœu stérile et vain, puisque, comme on vient de le voir, l'homme ne pouvait pas, sans faillir à sa destination, persévérer dans cet état de simplicité et d'innocence primitive. Quant aux maux que nous endurons, nous ne pouvons justement en accuser ni la Providence, ni nos premiers parents; car ce qu'ils ont fait, nous pouvons le considérer comme fait par nous-mêmes : les maux sont le résultat de l'abus de la raison, qu'il est impossible d'empêcher sans détruire la raison elle-même.

Tel est le fruit d'une histoire philosophique des premiers temps de l'espèce humaine, qu'elle nous rend satisfaits de la Providence et de la marche générale de nos destinées, qui ne va pas du bien au mal, mais du mal au bien, progrès auquel chacun est appelé par la nature à contribuer selon ses moyens.

Kant a spécialement exposé ses idées sur la philosophie de l'histoire dans un petit écrit daté de 1784<sup>1</sup>. En voici la substance. Quelque idée qu'on se fasse de la liberté, les actions humaines sont déterminées, comme tous les phénomènes naturels, par des lois générales. Si l'on considère le jeu de la liberté de l'homme en grand, on doit pouvoir en découvrir la marche régulière, de telle sorte que ce qui paraît arbitraire et sans règle dans les individus, se présente, quant à l'espèce tout entière, comme un développement continu et progressif des dispositions primitives. Il appartient au philosophe de supposer dans l'histoire des choses humaines un *dessein de la nature*, auquel elles se conforment dans leur marche générale, et selon lequel il faut considérer cette histoire. Les principes suivants pourront guider l'historien de l'humanité.

1° Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer d'une manière complète et conve-

<sup>1</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Idée d'une histoire générale dans des vues cosmopolitiques, t. VII, p. 317-333.

nable : ainsi le veut la raison, qui ne saurait concevoir le monde livré au hasard.

2° Dans l'homme, les dispositions qui se rapportent à l'usage de la raison, ne peuvent se développer complètement que dans l'espèce et non dans les individus. La raison, dans une créature, est la faculté d'étendre fort au delà du simple instinct les règles et les fins de toutes ses facultés; elle ne reconnaît pas de limites à ses desseins. Elle procède graduellement et par essais, par l'instruction et l'exercice. Il lui faut donc, pour son complet développement, une série indéfinie de générations, et ce complet développement doit être la fin de tous les efforts.

3° La nature a voulu que l'homme tirât entièrement de lui-même tout ce qui va au delà du mécanisme de son existence animale, et qu'il n'y eût pour lui d'autre félicité ni d'autre perfection que celles qu'il se donne lui-même par l'usage de sa raison, et indépendamment de tout instinct. A quoi, sans cela, lui serviraient la raison et la liberté? S'il paraît étrange que les générations précédentes ne semblent avoir existé que pour préparer les voies à celles qui suivent, c'est là une chose inévitable pour des êtres raisonnables, mais mortels et bornés chacun à une existence hors de toute proportion par son peu de durée avec sa virtualité.

4° Le moyen dont se sert la nature pour assurer le développement des dispositions, est leur antagonisme même dans la société, en tant que cet antagonisme devient en définitive la cause d'un ordre social régulier. Sans la lutte qui s'engage entre la sociabilité et l'égoïsme ou l'esprit d'isolement, tout développement serait impossible. Les passions les plus antisociales, la vanité, la cupidité, l'ambition, y contribuent puissamment.

5° Le grand problème pour l'espèce humaine, vers la solution duquel la nature la pousse, est l'établissement d'une société civile fondée sur le droit, ou la conciliation de la



liberté de chacun avec la liberté de tous; la liberté légale et la loi armée d'une puissance irrésistible. Grâce à cette salutaire contrainte qui force chacun à respecter le droit d'autrui, les hommes en société sont semblables aux arbres de la forêt, qui, en se développant les uns aux dépens des autres, en cherchant chacun sa part d'air et de soleil, sont forcés de les chercher dans les hauteurs, et s'élèvent ainsi droit vers le ciel, tandis que ceux qui croissent isolés et en toute liberté, sont courbés et tortus, si ce n'est rabougris et chétifs.

6° Ce problème est à la fois le plus difficile et celui qui trouve sa solution le plus tard. L'homme est un animal qui a besoin d'un *maître* pour le dompter, et soumettre sa volonté égoïste à la volonté générale, qui laisse à chacun sa part de liberté. Mais ce maître étant lui-même un homme ayant à son tour besoin d'un frein, comment le souverain, peuple ou monarque, sera-t-il absolument juste? De là l'extrême difficulté du problème, et même l'impossibilité d'une solution parfaite. C'est une *idée* qui ne peut être réalisée que par approximation et par le concours des lumières, de l'expérience et d'une volonté soumise à la loi morale.

7° L'établissement d'une bonne constitution civile chez une nation a pour condition que ses rapports avec les autres États soient réglés par une sorte d'association semblable à la confédération amphietyonique. Il faut gouverner l'antagonisme entre les divers peuples de la même manière que celui qui existe entre les individus d'une même nation. La guerre, dans les intentions de la nature, n'a plus d'autre but que de forcer les peuples à renoncer à une brutale indépendance, à soumettre leurs rapports réciproques à des traités, et le maintien de ces conventions n'est définitivement assuré que par une confédération universelle<sup>1</sup>.

Cette constitution définitive de la société humaine, faut-il

<sup>1</sup> Voir l'analyse de l'écrit intitulé : *Projet d'un traité de paix perpétuelle*, dans notre premier volume, p. 462-467.

l'attendre du hasard ou du progrès naturel du développement de la raison selon des lois déterminées? Cette question revient à celle-ci : peut-on admettre d'une part que la nature procède avec intention dans les parties, et de l'autre que le tout est abandonné à la fortune? Cette même loi qui pousse les sauvages à se soumettre à un ordre social, porte aussi les divers États à entrer en société, et ce résultat se produira tout aussi nécessairement que le premier s'est produit : l'État *cosmopolitique* est dans les intentions de la nature comme l'État politique isolé. Celui-ci d'ailleurs n'est bien garanti que par celui-là.

8° On peut donc considérer l'histoire de l'espèce humaine en général comme l'exécution d'un secret dessein de la nature de produire une parfaite constitution intérieure, et en même temps, pour garantir celle-ci, une pareille constitution extérieure, comme le seul ordre de choses où toutes les dispositions de l'être humain puissent complètement se développer. Ainsi la philosophie a aussi son *millénarisme*, mais qui n'a rien de chimérique, et, en nourrissant et en répandant cette idée, elle peut elle-même contribuer à la réaliser. Déjà, d'après ce qui se passe aujourd'hui (1784), il est permis d'espérer que l'humanité marche vers cet heureux avenir.

9° L'essai philosophique d'une histoire universelle d'après un plan de la nature qui a pour but la parfaite organisation de la société humaine, doit être considéré comme possible et de plus comme pouvant avancer l'exécution de ce plan. Par cette *idée*, ce qui ne paraît être, au premier aspect, qu'un agrégat fortuit d'actes et de faits, prend la forme d'un tout, d'un système.

L'histoire universelle traitée ainsi, ajoute Kant, serait une justification de la nature ou, pour mieux dire, de la Providence; car à quoi sert-il d'admirer la sagesse et la grandeur qui éclatent dans la création physique, si tout est hasard et désordre dans le monde moral? Que l'on continue de recueillir



et d'étudier les faits particuliers, rien de plus utile; mais à mesure que les annales s'accumulent et que les temps qu'elles concernent s'éloignent de nous, on n'en estimera plus à la longue que ce que les peuples et les gouvernements auront fait pour l'avancement de la civilisation et le progrès de l'humanité.

Ces idées de Kant sur la philosophie de l'histoire sont complétées par l'écrit intitulé : *Projet d'un traité de paix perpétuelle*, et que nous avons analysé à la suite de la *Métaphysique des mœurs*, et par un autre petit écrit qui a pour titre : *Le genre humain est-il constamment en progrès vers un meilleur avenir*<sup>1</sup>?

Toute véritable philosophie de l'histoire repose sur l'idée du progrès de l'humanité vers une fin prédéterminée, sur l'idée de la perfectibilité. Ce progrès existe-t-il ou n'est-il qu'une chimère? Pour résoudre cette question, il faut avant tout en préciser le sens. C'est, dit Kant, une question qui a pour objet l'avenir, qui concerne l'histoire morale de l'espèce tout entière, et qui ne peut être résolue que par une sorte de divination *à priori*. Mais comment une histoire *à priori* est-elle possible? Elle n'est possible qu'autant que celui qui prétend l'écrire fait lui-même les événements qu'il annonce. C'est ainsi, dit Kant en passant, que les hommes d'État ont beau jeu à prédire la décadence et la révolte qu'ils sèment eux-mêmes par une mauvaise administration. Il faut, disent-ils, prendre les hommes tels qu'ils sont; mais ce qu'ils sont, ils le sont devenus par leur politique.

Il n'y a que trois cas possibles quant à l'état moral de l'avenir. Ou l'espèce est livrée à un mouvement rétrograde, ou elle est en progrès, ou bien elle est stationnaire; car le mouvement circulaire que quelques-uns soutiennent, est identique au fond avec l'état stationnaire. Le premier de ces sys-

<sup>1</sup> *Erneuerte Frage ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sey?* 1793. T. X, p. 339-357.

tèmes, Kant l'appelle le *terrorisme* de l'histoire; le second, l'*eudémonisme*, et le troisième, l'*abdérisme* de l'histoire. Selon ce dernier, le travail de l'humanité serait semblable à l'interminable et fastidieux labeur de Sisyphe : s'il était fondé, l'histoire ne serait qu'un objet de risée, un spectacle indigne de fixer l'attention. Le *terrorisme* est également inadmissible, en ce qu'il se détruirait lui-même. Reste l'*eudémonisme*, le millénarisme de la philosophie, qui offre aussi de grandes difficultés. Les dispositions des individus en bien et en mal demeurent toujours les mêmes : comment alors, les causes ne changeant pas, les effets seraient-ils autres dans l'avenir que dans le passé?

Le problème ne peut être immédiatement résolu à l'aide de l'expérience. Quel que soit le mouvement actuel de l'humanité, on ne peut pas dire avec certitude s'il continuera dans le même sens ou non. Cependant la prévision de l'avenir doit se rattacher par quelque point à ce qui est. Il faut trouver dans la nature humaine un fait qui indique clairement une faculté de progrès, une disposition par laquelle l'homme puisse devenir la cause ou l'auteur de ce progrès vers le mieux, une cause de la présence de laquelle, dans des circonstances données, on puisse conclure avec certitude au progrès, comme son effet, conclusion qui s'étendrait du même droit au passé et qui autoriserait à dire que l'humanité est toujours allée se perfectionnant. Or, un pareil fait s'est révélé, selon Kant, à l'occasion de la révolution française. Le fait capital à cet égard, ce n'est pas cette révolution elle-même, malgré son immense portée, mais le mouvement qui s'est manifesté dans les esprits à son occasion; c'est le vif intérêt qu'elle a excité parmi les spectateurs du dehors; c'est l'universelle sympathie que, malgré les horreurs dont elle était accompagnée, elle a rencontrée, sympathie voisine de l'enthousiasme et qui n'était pas sans danger. Cet enthousiasme ne peut s'expliquer que par une disposition morale, par le



sentiment que toute nation a le droit de se donner les institutions qui lui paraissent les meilleures et que la constitution républicaine est la plus parfaite<sup>1</sup>.

Cette approbation que la révolution française a rencontrée au dehors, décèle, selon Kant, dans les esprits une disposition pour le progrès moral et social. Il en conclut que ce progrès est assuré pour l'avenir, et que, quels que puissent être les résultats prochains et immédiats de cette révolution, les idées qui l'ont inspirée seront tôt ou tard réalisées : c'est à ses yeux le commencement d'une évolution sociale qui ne peut manquer d'arriver à son terme, un mouvement qui non-seulement présage un progrès indéfini, mais qui nous autorise encore à dire que l'humanité a toujours été en progrès.

Mais que gagnera-t-elle à ce progrès? Les hommes restant toujours les mêmes, il ne faut pas en attendre une plus haute moralité, une moralité plus pure, mais un plus grand nombre d'actions légales et de meilleures actions; il y aura moins de violence de la part des grands, plus d'obéissance à la loi, plus de bienfaisance, plus de bonne foi et de loyauté, et l'esprit public tendra à devenir esprit cosmopolite.

Si l'on demande dans quel ordre le progrès pourra s'effectuer, Kant répond qu'il se fera non de bas en haut, mais de haut en bas, non par des révolutions soudaines et violentes, mais par une évolution régulière, une transformation graduelle et réfléchie, à laquelle devront présider les gouvernements eux-mêmes. Une condition indispensable de toute amélioration sociale, c'est que la guerre devienne de plus en plus humaine et plus rare, que toute guerre offensive devienne à la longue impossible. La libre parole des philosophes, en leur qualité d'interprètes du droit rationnel, d'un côté en éclairant le peuple et de l'autre en adressant aux

<sup>1</sup> On a vu que, d'après les idées de Kant, la constitution républicaine au fond peut se concilier avec la monarchie, contenue dans de justes limites.

gouvernants de respectueuses représentations, pourra servir puissamment le progrès universel<sup>1</sup>. Le meilleur moyen sans doute de le hâter serait une bonne éducation morale et intellectuelle; mais Kant espère peu que ce moyen sera de si tôt employé. Un bon système d'instruction publique exigerait trop de dépenses, qui devraient être à la charge de l'État, mais auxquelles l'État ne peut faire face tant que la plus grande partie de ses ressources seront dévorées par la nécessité d'être toujours prêt à la guerre.

Telle est pourtant, selon Kant, la véritable fin de l'éducation. Il n'a pas laissé de traiter ce grave sujet avec sa supériorité ordinaire, et les principes qu'il a posés à cet égard, sont acquis à la science<sup>2</sup>. Les deux arts les plus difficiles, selon lui, ce sont l'art du gouvernement et l'art de l'éducation. Malheureusement, dit-il, on n'est pas même encore d'accord sur l'idée fondamentale de cet art. Cette idée, il la formule ainsi : les enfants ne doivent pas être élevés pour l'état présent, mais en vue de l'avenir meilleur auquel tend l'humanité, conformément à l'idée même de la destination complète de l'espèce<sup>3</sup>. La destination d'une espèce se reconnaît à son caractère. Or, l'homme est un animal doué de raison, et destiné à donner à sa nature raisonnable le plus complet développement possible<sup>4</sup>. C'est vers cette fin que la Providence dirige l'espèce par les dispositions naturelles, et l'his-

<sup>1</sup> C'est pour cela que Kant demande que dans les Universités, à côté des facultés de théologie, de droit et de médecine, qui enseignent au nom de l'État les doctrines reçues, il y ait une faculté entièrement indépendante, uniquement occupée du progrès de la science et n'ayant pour objet que la libre recherche et la propagation de la vérité. Voir l'écrit intitulé : *L'Antagonisme des facultés* dans le t. X, p. 265. On en trouvera un extrait dans la note IV.

<sup>2</sup> *Pädagogik*. Œuvres, t. IX, p. 369-438. Nous en donnerons un extrait dans la note V.

<sup>3</sup> Ouvrage cité, p. 377.

<sup>4</sup> Voir la dernière partie de l'*Anthropologie*, qui traite du *Caractère de l'espèce*, t. VII, seconde partie, p. 261.



toire est le tableau des révolutions à travers lesquelles elle la mène vers ce but.

En résumé, selon Kant, l'homme est la fin absolue de la création; son plus complet développement comme être raisonnable, est la fin de l'histoire. Il ne peut se développer que dans la société: de là le droit pour les uns de contraindre les autres à se soumettre avec eux à des lois communes, à former avec eux un État, un corps politique, où la liberté puisse subsister sous l'empire de la loi, armée d'une force toute puissante. Des États particuliers ne sont parfaitement garantis que par l'établissement d'une confédération universelle, réunissant tous les peuples sous un droit des gens universellement respecté. Enfin cette république cosmopolite n'est elle-même bien garantie que par le règne de la loi morale, le règne de la justice et de la vérité, le règne de Dieu sur la terre. Telle est la fin de toute civilisation, de toute véritable religion, de toute Église digne de ce nom. L'humanité est évidemment en marche vers cet heureux avenir: croire à cette idée, la fortifier et la répandre, c'est en même temps contribuer à la réaliser.

Reste une dernière question, que Kant a également abordée<sup>1</sup>, mais qu'il a laissée sans une réponse satisfaisante, et qui ne peut être résolue par une philosophie aussi réservée que la sienne: c'est de savoir ce que deviendra l'humanité quand elle aura accompli sa destinée, ou quand la terre vieillie et usée manquera sous ses pas, et ce qu'il en reviendra aux générations passées qui auront préparé cet avenir? Cette question n'est pas du domaine de la philosophie proprement dite, et attend d'ailleurs sa solution.

<sup>1</sup> *Das Ende aller Dinge*. La fin de toutes choses. Œuvres, t. VII, première partie, p. 411-427.

### TROISIÈME SECTION.

#### LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET TÉLÉOLOGIQUE, OU LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

##### INTRODUCTION.

Nous avons vu sur quel fondement psychologique repose la division de l'œuvre critique de Kant en critique de la raison pure, critique de la raison pratique et critique du jugement. Cette dernière correspond à la sensibilité interne, au sentiment du plaisir et du déplaisir. Elle devait paraître d'abord sous le titre de *Critique du jugement esthétique*, du jugement d'après le sentiment. L'auteur étendit ensuite son plan et y comprit de plus la critique du jugement *téléologique*, qui a pour objet la convenance de l'organisation de la nature. Ces deux sentiments du *beau* et de la *convenance* peuvent se réduire à un sentiment commun, au sentiment du plaisir désintéressé que nous ressentons à la contemplation des œuvres de l'art et de la nature, lorsque nous sommes frappés de leur beauté ou de leur sagesse.

Mais pourquoi Kant appelle-t-il cette critique la *Critique du jugement*? Il admet, comme on sait, trois facultés psychologiques fondamentales, la faculté de connaître d'abord, dont les éléments *a priori* sont l'objet de la *Critique de la raison pure*, et qui est plus spécialement le domaine de l'entendement comme faculté des notions; ensuite la *faculté de l'appétition*, qui est l'objet de la *Critique de la raison pratique*, et qui est le domaine spécial de la raison, parce que ce n'est que relativement à cette faculté qu'elle renferme des principes *a priori* vraiment constitutifs; enfin le senti-



ment du plaisir et du déplaisir, qui forme comme un milieu entre les deux facultés précédentes, de même que le *jugement* tient le milieu entre l'*entendement* et la *raison*. Or, il s'agit de savoir s'il y a également pour le jugement des principes *à priori*, soit constitutifs, soit seulement régulatifs, qui servent de règle *à priori* au sentiment, de la même manière que l'*entendement* prescrit des lois *à priori* à la faculté de connaître, et la *raison* à la faculté appétitive. Tel est le problème de cette troisième *Critique*<sup>1</sup>.

Ainsi la *Critique de la raison pure* recherche les éléments *à priori* qui concourent à la formation des notions, et se rapporte à la faculté de connaître en général; la *Critique de la raison pratique* examine ce qu'il y a d'éléments *à priori* dans nos appétitions, dans nos tendances pratiques, et se rapporte à la faculté appétitive; et la *Critique du jugement* recherche ce qu'il y a d'éléments *à priori* dans nos appréciations esthétiques, dans les jugements que nous portons sur les objets du sentiment, et qui ne se rapportent pas à la connaissance proprement dite. Lorsqu'à la vue d'une rose nous nous écrions *qu'elle est belle!* ou lorsque à la vue d'un insecte nous en admirons la structure, ou que la contemplation du ciel étoilé excite en nous le sentiment du sublime, en même temps que ce spectacle ravit l'esprit par l'idée de l'ordre et de l'harmonie des mouvements, ces sentiments et les jugements qui les accompagnent sont-ils purement objectifs, ou sont-ils mêlés d'éléments tirés du sujet? Telle est la question dont la solution est l'objet de la *Critique du jugement*.

• Il n'y a pas pour le jugement de partie doctrinale; les résultats positifs qui sortiront de cette troisième critique profiteront soit à la psychologie, soit à la philosophie théorique, à la philosophie de la nature, soit à la philosophie pratique. La philosophie doctrinale n'a que deux parties

<sup>1</sup> Œuvres de Kant, t. IV, p. 4.

principales, la philosophie théorique et la philosophie pratique; mais il y a trois critiques, que Kant appelle ici, avec plus de justesse, la critique de l'*entendement pur* (la critique de la raison pure), celle du *jugement pur* (c'est le présent ouvrage), et celle de la *raison pure* (la critique de la raison pratique pure)<sup>1</sup>.

Outre que la *Critique du jugement* ajoute à la connaissance de l'esprit et qu'elle fonde la science du beau, elle est surtout d'une haute importance pour la philosophie de la nature, et historiquement elle a préparé l'idéalisme naturaliste de Schelling. L'éditeur hégélien de la dernière édition de cette critique y voit la transition et comme la préface au système de ce philosophe, non pour l'esthétique proprement dite, mais pour la philosophie de la nature. «La *Critique du jugement*, ajoute M. Rosenkranz, nous offre le spectacle d'un combat unique en son genre. Kant est placé plus haut qu'il ne le sait lui-même. Toutes les fois qu'il a mis le pied sur le sol de l'idéalisme, il a hâte de le retirer, étonné et doutant que pareille chose soit possible. Il énonce admirablement les plus hauts mystères de la philosophie, puis après coup il limite et censure ses propres révélations. Dans le libre essor de sa pensée il est d'une hardiesse divine; puis il s'accuse d'imprudence et de témérité<sup>2</sup>. »

La *Critique du jugement* est divisée en deux parties, en deux critiques, celle du *jugement esthétique*, et celle du *jugement téléologique*<sup>3</sup>. La première est au fond une théorie du beau et du sublime, et la seconde un traité de la nature considérée du point de vue de la convenance et comme une œuvre de sagesse. L'idéalisme transcendantal domine dans l'un et dans l'autre.

<sup>1</sup> Là-même, p. 16.

<sup>2</sup> Œuvres de Kant, t. IV, p. XI.

<sup>3</sup> De τέλος, le but, la fin, la perfection.



## CHAPITRE PREMIER.

## CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE. — ANALYTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

Cette première partie de la *Critique du jugement* est simplement divisée en *Analytique* et *Dialectique*; l'analytique est partagée en deux livres, dont le premier traite du *beau*, le second du *sublime*.

Le premier livre ou l'*Analytique du beau*, traite en quatre chapitres des *jugements du goût* selon les quatre chefs de la table des catégories, la *qualité*, la *quantité*, la *relation* et la *modalité*<sup>1</sup>.

1. La conclusion du premier chapitre, qui traite de la *qualité* des jugements esthétiques, est que le *goût* est la faculté de juger d'un objet qu'il plaît ou déplaît sans intérêt, que l'objet d'un plaisir désintéressé est appelé *beau*.

Pour juger si quelque chose est beau ou non, nous en rapportons la représentation non par l'entendement à l'objet, mais par l'imagination au sujet, au sentiment du plaisir ou du déplaisir. Les jugements de ce genre sont donc *esthétiques*, c'est-à-dire, immédiatement fondés sur une affection soit des sens externes, soit du sens interne, et non *logiques* ou de connaissance. Sans déterminer l'objet en lui-même, ils expriment uniquement l'état du sujet quant à l'objet.

Ce qui prouve que le plaisir qui détermine le jugement de goût, est désintéressé, c'est que je puis me complaire à la vue ou à l'idée d'un objet, sans le désirer et sans prendre aucun intérêt à son existence. On peut, par exemple, trouver beau un palais et lui préférer une chaumière commode, et même en blâmer la construction comme inutile et dispendieuse.

<sup>1</sup> Critique du jugement, dans le t. IV des Œuvres complètes, p. 45-96, §§ 1-22.

Le plaisir que donne l'*agréable*, ce qui plaît aux sens, est essentiellement distinct du sentiment du beau, en ce que la sensation de l'*agréable* sollicite toujours le désir. Le beau nous *plaît* simplement; nous *jouissons* de l'*agréable*.

Le plaisir que donne le *bon* est également mêlé d'intérêt. Pour juger qu'une chose est *bonne*, il faut de plus que j'en aie une notion. L'*agréable* suppose une sensation, le *bon* la connaissance de l'objet, le *beau* dépend de la seule réflexion sur un objet. Je *désire* l'*agréable*, je *veux* ce qui est bon, j'ai le *sentiment* désintéressé du beau. L'*agréable* et le *bon*, sans être identiques, ont cela de commun de nous intéresser matériellement à leur objet.

Le jugement du beau est purement *contemplatif* et nullement pratique; il n'exprime qu'un rapport de la qualité d'un objet au sentiment, et cette contemplation ne vise pas à la connaissance. Le *bon*, le *beau*, l'*agréable* désignent trois rapports différents des idées représentatives au sentiment du plaisir et du déplaisir. Les animaux sont sensibles à l'*agréable*; le sentiment du *beau* n'est donné qu'aux hommes, en tant que créatures à la fois sensibles et douées de raison; l'appréciation du *bon* appartient à tout être intelligent. De ces trois espèces de plaisir, celui du beau est seul désintéressé et libre, parce que nul intérêt, ni celui des sens, ni celui de la raison, ne l'impose<sup>1</sup>.

2. Si l'on considère les jugements de goût sous le rapport de la *quantité*, on arrive à ce résultat : *Le beau est ce qui plaît universellement et sans notion*.

Le plaisir du beau étant désintéressé, on peut conclure de là qu'il n'est point fondé dans la nature particulière du sujet; mais dans la nature humaine en général. C'est pour cela que, bien que ces jugements soient purement esthétiques, on en parle néanmoins comme si la beauté était une qualité de

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 1-5.



l'objet, et non un simple rapport de l'objet au sujet. On leur attribue sans hésiter une *universalité subjective*. Ce caractère manque évidemment à l'*agréable*, et chacun admet volontiers que son goût à cet égard peut n'être pas celui de tout le monde. Au contraire, ce qui est *beau* ne l'est pas pour moi seul, et chacun entend que ce qu'il appelle ainsi le paraisse à tous.

Cependant l'universalité des jugements esthétiques n'est considérée que comme *subjective* et non comme *objective*, comme celle des jugements logiques qui portent sur le bon. D'où vient que nous accordions ce caractère à des jugements qui n'ont rien de logique, et que nous le refusions aux jugements qui ont l'*agréable* pour objet?

Tous les jugements du goût sont individuels ou *singuliers*, parce qu'ils expriment un rapport immédiat d'une perception au sentiment. Je dis *cette rose est belle*, et ce jugement est esthétique; mais cette proposition *les roses sont belles* est de plus un jugement logique fondé sur plusieurs jugements esthétiques comparés entre eux. Quand on ne juge des objets que d'après des notions, tout sentiment du beau s'évanouit. Il n'y a donc pas de critérium logique de la vérité des jugements esthétiques. L'assentiment universel que l'on suppose toujours ne pouvoir être refusé à nos appréciations du beau, peut être considéré lui-même comme ce critérium. Pour m'assurer par moi-même de la vérité d'un jugement de goût, il suffit de retrancher tout ce qu'il peut y avoir dans l'objet d'*agréable* ou de bon, et si après cela il me plaît encore, je puis en toute confiance l'appeler *beau* et compter sur l'assentiment universel.

Il importe pourtant d'examiner si, dans un jugement de goût, c'est le sentiment du plaisir, ou si c'est l'acte par lequel se fait le jugement, qui précède. Toute la *critique du goût* dépend de la solution de cette question. Or, il est évident que le plaisir ne précède pas le jugement; car si le

plaisir déterminait le jugement, le *beau* serait identique avec l'*agréable*, et la proposition qui l'énoncerait, manquerait du caractère de l'universalité. Le jugement précède donc le plaisir; mais ce jugement suppose une impression et un certain état de l'esprit résultant de cette impression, le libre jeu de l'imagination et son accord avec l'entendement. La cause du plaisir que fait ressentir le beau n'est donc pas dans la sensation, dans le seul sentiment; elle n'est pas non plus dans l'entendement, ou le produit d'une notion, d'un jugement logique. Le sentiment du beau est plus que sensation et moins que notion: c'est la réflexion qui porte sur la sensation et prépare la notion. Il faut donc distinguer le goût physique d'avec le *goût de réflexion*, source de tous les jugements esthétiques réfléchis. Ces jugements n'expriment pas la nature de l'objet; ils réfléchissent seulement l'impression qu'il a faite sur le sujet. L'impression ne détermine un sentiment de plaisir qu'autant qu'elle est réfléchie.

La source du beau n'est donc pas immédiatement dans l'impression, mais dans la réflexion, dans l'impression réfléchie, dans un certain accord de l'imagination et de l'entendement. Lorsqu'un objet donné sollicite l'activité de ces deux facultés de telle sorte qu'elles se disposent d'un commun accord et librement, sans aucun intérêt de conservation ou de bien-être, à produire une connaissance, l'état où se trouve alors l'esprit étant réfléchi, nous donne du plaisir, et nous disons de l'objet qui en a fourni l'occasion, qu'il est beau. Et comme ce plaisir est désintéressé et uniquement fondé sur notre nature d'homme, nous ne doutons pas de l'assentiment d'autrui à notre jugement, pourvu que nous parvenions à communiquer l'état où nous sommes nous-mêmes.

Le beau est donc ce qui plaît universellement et sans notion objective<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 6-9.



3. Sous le titre *Des jugements de goût considérés selon la relation des fins*, l'auteur traite d'abord des fins et de la *convenance*<sup>1</sup> en général. Une fin, dit-il, est l'objet d'une notion, en tant que celle-ci est considérée comme la cause réelle de l'objet, et cette causalité d'une notion, quant à son objet, est ce qu'on appelle *convenance* (*Zweckmässigkeit*, *forma finalis*). On se représente une fin, un but quand on conçoit un objet comme ayant été produit à dessein et pour réaliser une idée : l'idée même de l'effet en détermine la cause et précède celle-ci.

On appelle encore *convenable* (*zweckmässig*) un objet, un état de l'âme, une action qui ne supposent pas nécessairement une causalité intelligente, mais que nous ne pouvons expliquer autrement. Nous pouvons partout rechercher et trouver des convenances, sans déterminer pour cela les fins réelles des choses. Nous pouvons supposer la *forma finalis*, admettre qu'il y a but, dessein, sans comprendre le *nexus finalis*, le but, le dessein lui-même.

Or, la seule convenance d'une chose, abstraction faite de sa fin matérielle, la convenance en elle-même, sa seule forme nous plaît, et ce plaisir n'est déterminé ni par l'utilité que peut indiquer cette convenance, ni par la perfection ou la bonté de l'objet.

Il est impossible de montrer *à priori* comment le sentiment du plaisir ou du déplaisir se lie comme effet à quelque perception. Ce serait là un rapport de causalité qui ne peut être connu qu'*à posteriori*.

Dans la *Critique de la raison pratique* on a dérivé le sentiment de l'estime (modification toute particulière du sentiment du plaisir) de notions morales *à priori*. C'est que là, s'élevant

<sup>1</sup> Nous prenons ici et par la suite ce mot dans le sens de conformité ou de rapport, dans le sens du latin *convenientia rei cum altera*, pour traduire le mot allemand *Zweckmässigkeit*. Le mot *finalité* le rendrait mieux, s'il était permis de s'en servir.

au-dessus de l'expérience, on a pu recourir à une causalité qui a sa source dans une qualité intelligible du sujet, dans la liberté. D'ailleurs, là même ce sentiment ne dérive pas de l'idée de la loi morale, mais de la volonté déterminée par elle ; il est la conscience même que la volonté est ainsi déterminée.

Le plaisir qui accompagne le jugement esthétique, a une semblable origine. Seulement ce plaisir est purement *contemplatif*, tandis que le plaisir moral est pratique, ainsi que tout plaisir matériel. *La conscience de la seule convenance* dans le jeu des facultés de la connaissance, à l'occasion d'une perception par laquelle un objet nous est donné, *est le plaisir esthétique lui-même*. Voilà pourquoi ce sentiment n'a sur nous d'autre effet actif que de nous exciter à nous maintenir dans le même état, sans autre intérêt que d'occuper l'esprit. Nous nous arrêtons à contempler le beau, parce que cette contemplation se fortifie et se reproduit elle-même.

Le jugement de goût est donc fondé sur un principe *à priori* ; et quand il est purement de goût, il est indépendant de toute émotion et de toute excitation.

Il y a des jugements esthétiques intéressés : ce sont ceux dans lesquels la convenance est fondée sur le sentiment du plaisir, au lieu de le déterminer. Un tel jugement n'a rien d'universel. Il y a encore de la barbarie lorsque pour plaire le beau est obligé de recourir à la passion, à l'excitation par d'autres moyens. Un jugement de goût pur est uniquement déterminé par la convenance, indépendamment de toute passion et de tout autre intérêt que celui que le beau inspire par lui-même. La couleur verte d'une prairie, par exemple, est appelée belle, tandis qu'elle n'est qu'agréable. La forme seule est vraiment et purement belle. C'est pour cela que dans la peinture et la statuaire le dessin est l'essentiel. Les couleurs ajoutent à l'intérêt, à l'agrément, et non à la beauté d'un tableau. La pureté des formes seule le rend beau et digne de fixer l'attention.



Toute forme des objets sensibles, dit Kant, est ou *figure* ou *jeu*, et dans ce dernier cas ou *jeu des figures* (dans l'espace, la mimique), ou *jeu des sentiments* (dans le temps).

L'attrait des couleurs ou de sons agréables peut s'y joindre; mais le véritable objet du jugement de goût pur, c'est le dessin sur lequel s'étalent les couleurs et la composition musicale; et si la pureté ou la variété des couleurs et des sons semble contribuer à la beauté, il ne faut pas s'imaginer, parce qu'ils sont agréables par eux-mêmes, qu'ils ajoutent au plaisir que donne la forme, une addition homogène; ils ne servent qu'à faire ressortir celle-ci. Les ornements, s'ils ne plaisent par le mérite même de leurs formes, s'ils ne sont eux-mêmes des œuvres de l'art, nuisent plutôt à la vraie beauté qu'ils ne la parent.

L'émotion enfin n'a rien de commun avec le beau, et le sublime veut une autre mesure que celle du goût<sup>1</sup>.

*Le jugement du goût est tout à fait indépendant de l'idée de perfection.*

En effet, la convenance objective ne peut être reconnue qu'autant qu'on rapporte une diversité donnée à une fin déterminée par une notion. Il suit de là que le beau, fondé uniquement sur la forme de la convenance, sur la convenance seule, abstraction faite du but, est entièrement indépendant de la notion du bon, laquelle suppose une convenance objective.

Celle-ci est ou *extérieure*, l'utilité, ou *intérieure*, la perfection. Il a été suffisamment établi que le beau n'a rien de commun avec l'utile; il est plus difficile de le distinguer de la perfection, avec laquelle des philosophes même l'ont confondu.

Pour juger de la convenance objective intérieure d'une chose ou de sa perfection, il faut en connaître la fin inté-

<sup>1</sup> Critique du Jugement, §§ 10-14.

rieure, qui est le principe même de sa possibilité; il faut donc avoir de l'objet une idée complète avant d'en porter un jugement. Or, le jugement du goût est un jugement esthétique, reposant sur des principes tout subjectifs, uniquement déterminés par la seule forme de la convenance, et non par la notion objective d'une fin réelle. Dire qu'une chose est *bonne, parfaite*, c'est porter sur elle un jugement logique, objectif, supposant la connaissance; dire qu'elle est *belle*, c'est n'exprimer qu'un rapport au sujet, rapport dont la perception peut se concevoir sans la connaissance de l'objet.

*Le jugement de goût par lequel un objet est déclaré beau sous la condition d'une notion déterminée, n'est pas pur.* Il y a deux sortes de beauté : La *beauté vague ou libre* (*pulchritudo vaga*) et la *beauté liée ou fixée* (*p. adhærens*). La première ne suppose aucune notion de ce que doit être l'objet qualifié de beau; la seconde en suppose la connaissance et la perfection.

Les fleurs sont des beautés naturelles pures; elles sont jugées belles sans qu'on ait besoin de savoir ce qu'elles doivent être, ce qu'elles sont réellement; il en est ainsi de certains dessins, de certains ornements d'architecture, de toute musique sans texte.

Le jugement qui porte sur le beau *libre* et sur la forme seulement, est pur. Mais la beauté d'un homme, d'un cheval, d'un édifice, suppose une notion du but que l'objet doit remplir, une idée de sa perfection, et n'est qu'une beauté *adhérente* ou liée; le jugement qui l'exprime n'est pas un jugement de goût pur, le *bon* s'y trouvant mêlé au *beau*. Certains ornements, beaux en soi; peuvent être déplacés sur un temple; le tatouage défigure un homme; des traits fins et délicats vont mal au visage du guerrier. Le plaisir que donne la vue d'un objet dont toutes les parties concourent à la perfection de l'ensemble, est fondé sur une notion, tandis que celui que donne la beauté est indépendant de toute notion pareille, et



s'attache immédiatement à sa simple vue, à l'impression que sa vue fait sur l'esprit. Toutes les fois donc que le jugement de goût, qui ne doit exprimer que cette beauté, est modifié par l'idée de la perfection, il n'est plus pur, il n'est plus libre.

Du reste, par cette réunion du plaisir esthétique et du plaisir intellectuel, le goût prend plus de fixité et peut être soumis à des règles quant à la production et à la critique. Mais ces règles ne sont pas des règles de goût; ce sont des règles destinées à concilier le goût avec la raison, le *beau* avec le *bon*, à faire servir le premier à d'autres fins que lui-même. Au fond, ni la beauté, ni la perfection ne gagnent à cette association, qui ne profite qu'à l'esprit en général.

Par cette distinction peuvent se concilier bien des jugements de critique en apparence contradictoires, les uns ne portant que sur le beau en soi, les autres sur le beau en tant qu'il est attaché à un objet, les uns ne se donnant que pour des jugements de goût purs, les autres pour des jugements de goût appliqués<sup>1</sup>.

Il n'y a pas de règle objective de goût, tout jugement esthétique étant fondé sur le sentiment du sujet et non sur une notion d'un objet. C'est donc en vain qu'on irait à la recherche d'un principe qui fournit le critérium universel du beau. L'universelle transmissibilité du sentiment du plaisir, l'unanimité de tous les temps et de tous les peuples à reconnaître de certaines beautés, est un faible critérium empirique. Il y a des productions exemplaires, des modèles; mais le goût ne peut pas s'acquérir par l'imitation. Il y a de l'habileté à bien imiter un chef-d'œuvre; mais le goût ne se prouve que par le jugement. Le modèle souverain, archétype du goût, n'est qu'une idée, que chacun doit produire en soi et qui doit lui servir de type pour juger des œuvres et du goût même des autres.

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 15-16.

L'idée est une notion rationnelle; l'idéal est la représentation d'une chose individuelle considérée comme étant adéquate à une idée. Le modèle du goût est un idéal du beau qu'on cherche à réaliser par approximation: c'est un idéal de l'imagination, parce qu'il ne repose pas sur des notions, mais sur une représentation tout interne.

Cet idéal est-il à priori ou empirique? Et pour quel genre de beauté y a-t-il un idéal?

D'abord le beau dont on recherche l'idéal ne peut être une beauté vague ou libre, mais une beauté fixée par une notion de convenance objective. Un idéal suppose une idée de la raison déterminant à priori la fin d'un objet et sa perfection. Il n'y a pas d'idéal d'une belle fleur, ou d'une belle vue. Il n'y a pas non plus d'idéal de beauté attachée à des fins déterminées, comme d'un bel arbre, d'un bel édifice, probablement parce que les fins ne sont pas suffisamment fixées par la notion de ces objets, et que la convenance en est presque aussi libre et vague que la beauté. Il n'y a donc que ce qui a en soi la fin de son existence, l'homme, de qui l'on puisse concevoir un idéal de beauté ainsi que de perfection.

Deux choses sont nécessaires pour former cet idéal de l'homme comme être physique et comme être moral: l'idée normale esthétique, qui fournit la mesure de l'homme naturel, et l'idée rationnelle, qui fait des fins intelligibles de l'humanité le principe de l'appréciation d'un individu. L'idée normale tire ses éléments de l'expérience et n'a rien d'universel; elle varie selon les races. Soient données mille personnes: la grandeur normale sera la grandeur moyenne en tout sens pour le corps tout entier et pour toutes ses parties. Un individu qui correspondrait à cette idée normale, pourrait n'être pas encore pour cela un objet de plaisir. Il faut de plus l'expression des idées morales, des qualités de l'âme, de la bonté de la force, etc.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 17.



La conclusion du troisième chapitre est celle-ci : *La beauté est la forme de la convenance d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui sans la notion de son but.*

4. *Du jugement de goût selon la modalité du plaisir qui procure la vue d'un objet.* Sous ce titre Kant traite de la nécessité que dans la conscience on attribue aux jugements esthétiques.

On considère le beau comme devant nécessairement produire un sentiment de plaisir ; mais cette nécessité n'est pas démonstrative. En tant que subjective elle est conditionnelle, et la condition de la nécessité à laquelle prétend tout jugement de goût, c'est l'idée d'un sens commun, d'une façon de sentir universellement la même.

Mais pareille façon commune de sentir existe-t-elle ?

Les connaissances et les jugements doivent être universellement transmissibles, sans quoi ils manqueraient d'objectivité, et ne seraient, comme le soutient le scepticisme, que le produit d'un jeu subjectif des facultés représentatives. Mais pour que les connaissances soient ainsi transmissibles, il faut que l'état de l'âme qu'elles supposent, soit également transmissible, ce qui exige qu'il y ait un sens commun, une façon commune de sentir.

Dans tous nos jugements de goût, nous comptons sur l'adhésion des autres à notre avis, et nous regardons notre sentiment comme l'expression du sentiment universel. Cette présomption ne repose pas sur l'expérience, mais sur la foi au sens commun ; nous exigeons qu'on soit de notre avis, parce que nous supposons que tous sentent comme nous. On verra plus tard de quel droit on juge ainsi. Sous le point de vue de la modalité le beau est donc ce qui sans notion est reconnu pour l'objet d'un plaisir nécessaire<sup>1</sup>.

Le second livre de l'analytique du jugement esthétique est

<sup>1</sup> Même ouvrage, §§ 18-22.

intitulé : *Analytique du sublime*<sup>1</sup>. Mais les premiers paragraphes seulement sont consacrés à cette matière. Le reste du livre traite de la déduction du beau d'abord, et ensuite des beaux-arts, de leur division, de leurs rapports.

### I. *Du sublime*<sup>2</sup>.

Le beau a cela de commun avec le sublime que l'un et l'autre plaisent en soi, qu'ils supposent tous les deux un jugement de réflexion, et que le plaisir qui en accompagne la perception, ne tient ni à une sensation, comme le plaisir de l'agréable, ni à une notion déterminée, comme le plaisir que produit ce qui est bon.

Mais il y a aussi entre le beau et le sublime de notables différences. Le beau, dans la nature, se présente sous une forme déterminée ; le sublime peut se rencontrer dans un objet sans forme, illimité quoique considéré comme une totalité. Le plaisir du beau tient à la qualité, celui du sublime à la quantité. Le beau, en mettant doucement en jeu les forces de l'esprit, favorise le mouvement vital et ajoute au bien-être ; le sublime, au contraire, produit d'abord un ralentissement, une suspension des forces vitales, suivie d'un mouvement plus rapide ; il attire et repousse tour à tour, de sorte que le plaisir qu'il fait éprouver est plutôt de l'admiration ou du respect qu'un plaisir positif.

Mais ce qui distingue surtout le beau du sublime, c'est que, si la beauté naturelle suppose une certaine convenance dans sa forme, les objets qui font naître le sentiment du sublime, doivent nous paraître d'une forme sans convenance, contraire à toute fin raisonnable, hors de proportion avec notre faculté reproductive, et s'imposer avec violence à l'imagination.

C'est avec raison que la beauté est attribuée aux objets ;

<sup>1</sup> Là-même, p. 97-211.

<sup>2</sup> §§ 23-29.



mais c'est à tort qu'on les appelle sublimes : ceux qu'on appelle ainsi sont seulement propres à en faire naître en nous le sentiment, comme expression symbolique des *idées de la raison*, qui seules sont véritablement sublimes. L'Océan soulevé est horrible à voir ; et il ne paraît sublime qu'autant que le spectateur a l'âme remplie d'idées que cet aspect éveille, et qui élèvent l'esprit au-dessus du monde sensible et fini.

Les beautés de la nature nous révèlent une sorte d'art naturel, dont le principe n'est pas en nous, et qui, sans rien ajouter à notre connaissance, nous fait concevoir la nature autrement que comme un simple mécanisme. Il n'y a rien de semblable dans ce qu'on appelle sublime : ici il y a si peu de convenance, de régularité, que c'est en raison de leur désordre et de leur violence que les objets qui décèlent de la force et de la grandeur, excitent le sentiment du sublime. Le beau est dans la nature autant que dans le sujet : le sublime est en nous, et les objets n'en sont que l'occasion.

La marche à suivre dans l'analyse du sublime est à peu près la même que celle de l'analyse du beau. Le plaisir du sublime, comme celui du beau, doit être universel sous le rapport de la *quantité*, sans intérêt pour la *qualité* ; présenter une convenance subjective, si on le considère sous le point de vue de la *relation* ; enfin, pour la *modalité*, il doit avoir le caractère de la nécessité. Mais une division qui est particulière à cette partie de l'analytique, c'est celle du sublime en sublime *mathématique* et sublime *dynamique*.

Le sublime est ou mathématique ou dynamique, selon que l'imagination rapporte l'affection qui en accompagne le jugement, à la faculté de connaître ou à la faculté d'appétition.

#### 1° Du sublime mathématique.

On appelle sublime ce qui est absolument grand, et en comparaison de quoi tout le reste est petit (*absolute*, non

comparative, *magnum*). Il suit de là que le sublime n'est pas dans la nature, mais dans les idées ; car dans la nature il n'y a rien de si grand que, comparé avec autre chose, il ne puisse paraître infiniment petit, et rien de si petit que, jugé sur une autre mesure, il ne puisse paraître un monde. On peut donc encore dire : le sublime est ce dont la seule conception atteste dans l'âme la présence d'une faculté qui surpasse toute mesure des sens<sup>1</sup>.

L'idée du sublime suppose une évaluation de la grandeur des choses naturelles. L'estimation des grandeurs par des nombres est mathématique, celle par la simple intuition est esthétique. Il n'y a pas de maximum pour la première, mais bien pour la seconde, et ce maximum de l'estimation esthétique, mesure subjective absolue, emporte l'idée du sublime et produit une émotion, un mouvement de l'âme que nulle évaluation mathématique ne peut faire naître.

Deux opérations sont nécessaires pour que l'imagination puisse concevoir par l'intuition une quantité destinée à servir de mesure ou d'unité pour l'estimation des grandeurs. Par la première, que Kant appelle l'*appréhension*, l'imagination parcourt et saisit successivement les diverses parties d'un tout donné ; par la seconde, qu'il appelle la *compréhension esthétique*, elle s'efforce de réunir en une même image, d'embrasser d'une même vue, toutes les parties. La première peut se continuer indéfiniment ; mais la seconde devient de plus en plus difficile, et arrive bientôt à son *maximum*, à la mesure esthétique fondamentale, au delà de laquelle il est impossible de s'élever par l'intuition ou par l'imagination.

Savary a fait observer que pour être frappé de la grandeur des pyramides, il ne faut se placer ni trop près ni trop loin<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Erhaben ist was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Massstab der Sinne übertrifft, § 25.

<sup>2</sup> Même ouvrage, §§ 25-26.



A la suite de ce paragraphe Kant recherche la cause subjective du plaisir qui accompagne le sentiment du sublime. Cette cause n'est ni dans la convenance de la forme de l'objet, comme pour le beau, ni dans la fin réelle, qui n'entre pour rien dans l'appréciation purement esthétique, ni dans son accord avec la force de l'imagination, puisqu'il la surpasse. Le sublime a sa source dans les idées de la raison, et spécialement dans l'idée de l'infini.

Puisque tout ce qui doit plaire sans aucun intérêt matériel au jugement réfléchi, doit présenter un rapport de convenance au sujet, une convenance subjective, et qui soit la même pour tous les hommes, et puisque, pour le sublime, cette convenance n'est pas dans la forme de l'objet, il s'agit de savoir quelle est cette convenance subjective, et par quoi elle devient la règle et la source d'un plaisir attaché à la seule estimation d'une grandeur entièrement hors de proportion avec notre imagination.

L'estimation logique, si loin qu'elle puisse aller, n'offre rien de sublime; il n'y a rien ici qui pousse la grandeur de la mesure jusqu'aux limites de la faculté imaginative. Dans l'estimation logique l'entendement est également satisfait que l'unité de mesure soit une grandeur que la vue puisse aisément embrasser, un mètre, par exemple, ou que ce soit le diamètre de la terre, dont la compréhension esthétique n'est déjà plus possible. Quelle que soit cette unité, l'estimation logique ou numérique continue sans obstacle jusqu'à l'infini.

Cependant la raison veut que toutes les grandeurs données, même celles qui dépassent infiniment la faculté compréhensive, soient prises dans leur totalité et comprises en une même intuition, et elle n'excepte pas même l'infini de cette exigence.

Or l'infini est d'une grandeur absolue. Auprès de lui toutes les autres grandeurs sont petites. Mais, pour le concevoir

seulement comme un tout, et sans qu'il y ait contradiction, il faut supposer dans l'esprit une faculté qui dépasse toute mesure sensible, qui soit supérieure elle-même à la sensibilité. Ce n'est que par une pareille faculté et au moyen de l'idée d'un intelligible qui est au-dessus de toute intuition, mais qui est le substratum de l'intuition du monde phénoménal, que l'infini du monde sensible peut être compris tout entier sous une même notion dans l'estimation intellectuelle pure, bien que toute estimation mathématique reste toujours au-dessous. Cette faculté elle-même de concevoir l'infini comme donné dans l'intuition pure, est grande au delà de toute comparaison; elle a le caractère de la grandeur absolue; elle est sublime, en ce qu'elle élève l'esprit au-dessus du monde sensible, et qu'elle étend sa vue au delà.

Il résulte de là que la nature est sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition éveille en nous l'idée de l'infini, ce qui a lieu toutes les fois que l'imagination, même dans ses plus grands efforts, est impuissante à estimer la grandeur d'un objet, non la grandeur mathématique, mais la grandeur esthétique, intuitive. L'idée de l'infini s'offre à l'esprit en présence d'un phénomène dont la grandeur ne peut être comprise tout entière par l'imagination, dont la grandeur est telle que, pour l'estimer esthétiquement, il faut recourir à la mesure fondamentale immuable de la nature, qui est sa totalité absolue ou l'infini; il s'ensuit que toute grandeur naturelle que l'imagination s'épuise vainement à comprendre dans sa totalité, doit ramener la notion de la nature à un substratum intelligible, qui est à la fois le fondement de la nature et de notre faculté de penser, qui est grand au delà de toute mesure sensible, et qui nous induit à juger sublime non l'objet lui-même, mais l'état de l'âme au moment de son estimation.

De même donc que le jugement esthétique, dans l'appréciation du beau, rapporte l'imagination dans son libre jeu à



l'entendement, et que le beau consiste dans l'accord de l'imagination avec les lois de l'entendement, il rapporte cette même faculté, dans l'appréciation du sublime, à la raison, et le sublime résulte de l'accord de l'imagination avec les idées rationnelles.

Ainsi le sublime est dans l'âme du sujet et non dans les objets, dont l'estimation n'en est que la cause occasionnelle.

On peut mesurer le diamètre de la terre par lieues, le système planétaire par diamètres, et prendre le système planétaire pour mesure de la voie lactée, et celle-ci encore pour la mesure d'un plus vaste système, et ainsi à l'infini. Le sublime dans l'appréciation esthétique de l'univers ne sera pas dans l'élévation du chiffre, mais bien dans la progression indéfinie de la grandeur de la mesure, par laquelle nous nous assurons que nul effort de l'imagination et nulle grandeur de la nature, quelque immense qu'on la conçoive, ne peuvent atteindre à l'idée de la raison, n'en peuvent devenir l'expression équivalente, et s'évanouissent en quelque sorte en présence de sa grandeur infinie<sup>1</sup>.

On sait par la *Critique de la raison pratique* que le sentiment que fait naître en nous la conscience de ne pouvoir réaliser une idée qui est pourtant une loi pour nous, est un sentiment de *respect*. Or, une idée pareille est celle de l'infini ou de la totalité absolue, que l'imagination la plus puissante fait de vains efforts pour atteindre et représenter. Le sentiment du sublime est donc né du respect de la raison, de notre nature supérieure, respect que, par une sorte de subreption, nous transportons aux objets extérieurs. C'est une loi de la raison et de notre destination d'estimer petit auprès des idées tout ce que la nature sensible présente de plus grand, et tout ce qui éveille en nous la conscience de cette loi a avec elle un rapport de convenance subjective. Le plus grand

<sup>1</sup> Critique du jugement. Œuvres complètes, t. IV, p. 108-113.

effort de l'imagination, cherchant une unité pour l'estimation des grandeurs, consiste à les rapporter à quelque chose d'absolument grand, et par là même à la loi de la raison qui fait de la grandeur absolue la mesure suprême de toutes les grandeurs. Donc la conscience même de la disproportion de toute mesure sensible avec la mesure rationnelle est un accord avec les lois de la raison; il en résulte une sorte de malaise, de déplaisir, mais qui nous donne le sentiment de notre destination supérieure, selon laquelle il est convenable, et par conséquent un plaisir, de juger toute mesure des sens insuffisante pour les idées.

Le sublime émeut l'âme, tandis que le beau la laisse tranquille. Cette émotion peut se comparer à un ébranlement causé par un mouvement tour à tour d'attraction et de répulsion. La hauteur à laquelle s'élève l'imagination dans l'*ap-préhension* successive de la grandeur, est pour elle comme un abîme où elle craint de se perdre, et en même temps cette hauteur est entièrement analogue à l'idée de la raison. C'est pour cela que l'objet exerce sur l'âme cette double action de répulsion et d'attraction. Le jugement demeure toujours esthétique, parce que, sans reposer sur une notion déterminée de l'objet, il représente comme harmonique le jeu de l'imagination et de la raison, harmonie qui résulte de leur contraste même. Car ainsi que, dans l'appréciation du beau, l'imagination et l'entendement produisent par leur accord la convenance subjective des facultés, l'imagination et la raison produisent le même effet par leur opposition: elles font naître le sentiment que nous avons dans la raison pure une mesure de grandeur dont la supériorité ne peut être rendue sensible que par l'insuffisance de cette autre faculté qui est elle-même illimitée dans la représentation des grandeurs sensibles<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même ouvrage, § 27.



## 2° Du sublime dynamique.

La nature est dynamiquement sublime en tant que, dans le jugement esthétique, elle est considérée comme une *puissance qui est sans pouvoir sur nous*.

La nature n'est jugée sublime comme puissance qu'autant qu'elle inspire la crainte, quoique tout ce qui fait naître ce sentiment ne soit pas sublime. C'est par sa force de résistance que la puissance est esthétiquement estimée. Or ce à quoi nous résistons est un mal, un objet de crainte.

Mais un objet peut être considéré comme redoutable sans qu'on en ait peur; c'est lorsque nous nous figurons seulement la possibilité d'être dans le cas d'avoir à lui résister. Ainsi l'homme de bien craint Dieu sans avoir peur de lui. Celui qui a peur est incapable de sentir le sublime, tout comme celui qui est préoccupé du désir ne peut sentir le beau.

On ne peut se plaire à l'objet d'une véritable terreur. De hauts rochers suspendus sur nos têtes, de sombres nuages qui apparaissent au ciel portant dans leur sein le tonnerre et les éclairs, un volcan en pleine éruption, un ouragan ravageant les campagnes, l'océan soulevé, une cataracte se précipitant avec fracas, toutes ces scènes de la nature ont d'autant plus d'attraits pour nous qu'elles sont plus terribles, pourvu que nous soyons en sûreté; et nous les appelons sublimes, parce que, en élevant la force de l'âme, elles nous donnent la conscience de la présence en nous d'une faculté de résistance morale qui nous met en état de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature.

Car de même que, pour l'estimation des grandeurs de la nature, nous avons trouvé dans les idées de la raison une mesure supérieure, ainsi la puissance physiquement irrésistible, en même temps qu'elle nous fait sentir notre faiblesse comme êtres sensibles, nous donne le sentiment de notre indépendance de la nature et d'une supériorité sur elle; nous

savons que l'humanité qui est en nous, est au-dessus de ses atteintes, alors même qu'elle écraserait notre corps<sup>1</sup>.

Ainsi ce n'est pas seulement comme terrible, mais comme réveillant en nous le sentiment de notre supériorité sur elle, que la nature est appelée sublime; elle est sublime uniquement parce qu'elle dispose l'imagination à concevoir et à se représenter les cas où l'âme peut se rendre sensible sa propre grandeur.

Qu'on ne dise pas que cette explication est trop recherchée. Quel est même pour le sauvage l'objet de la plus grande admiration? C'est un homme intrépide qui va au devant du danger, après s'être tranquillement préparé au combat.

Mais Dieu dans l'orage, dans le tremblement de terre, considérés comme l'expression de sa colère, n'est-il pas sublime, et que devient alors notre explication? A cela Kant répond que le sentiment qu'éprouve celui qui conçoit Dieu ainsi armé de la foudre, est de la terreur, de la soumission et non le sentiment du sublime. La superstition n'est que peur et angoisse; elle ne voit en Dieu qu'un être terrible et tout puissant, tandis que la vraie piété est surtout pénétrée de respect pour sa majesté sainte.

Le sublime donc ne se rencontre dans aucun objet de la nature; sa source est dans notre âme, dans la conscience de notre supériorité sur la nature en nous et hors de nous. Tout ce qui est propre à éveiller en nous ce sentiment s'appelle sublime<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Qui ne se rappelle à ces mots, *le roseau pensant* de Pascal (*Pensées*, 1<sup>re</sup> partie, art. IV), et les beaux vers d'Horace :

*Justum et tenacem propositi virum*

.....

*Impavidum ferient ruinae.*

« Voilà six pieds de terre où l'on ne craint ni chancelier ni personne, » répondit M. de Saint-Cyran à ceux qui lui parlaient de la colère du chancelier.

<sup>2</sup> Critique du jugement, § 28.



Si l'on considère les jugements esthétiques qui ont pour objet le sublime sous le rapport de la *modalité*, on voit aussitôt que ces jugements n'ont pas au même degré le caractère de la nécessité que ceux sur le beau, parce que, pour sentir le sublime, il faut une plus grande culture, non pas seulement du jugement esthétique, mais encore de la faculté de connaître en général. La conscience du sublime suppose un certain fonds d'idées morales, sans lesquelles les scènes qu'on appelle ainsi, ne paraîtraient qu'effrayantes. L'homme grossier ne voit là que danger et ruines, et n'en est que plus frappé de sa petitesse et de son impuissance<sup>1</sup>. Mais si, pour sentir le sublime, il faut une certaine culture de l'esprit, il ne s'ensuit pas que ce sentiment soit un produit de cette culture, qu'il soit factice par conséquent et conventionnel. Il a la même source que les idées morales, dont la conscience est la condition du sentiment du sublime. C'est pour cela que nous disons d'un homme qui n'est point ému par ce que nous jugeons sublime, qu'il n'a pas de *sentiment*, et que nous sommes tout prêts à refuser le sentiment moral même, toute culture intellectuelle, à ceux qui ne donneraient pas leur adhésion à nos jugements de ce genre<sup>2</sup>.

Pour achever l'exposition des jugements esthétiques réfléchis, et avant de passer à leur *déduction*, Kant entre ici dans de nouveaux détails qui se rapportent à son sujet d'une manière pour ainsi dire générale<sup>3</sup>.

Relativement au sentiment du plaisir, un objet est ou agréable, ou beau, ou sublime, ou bon absolument (*jucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

L'agréable, comme mobile des désirs, est toujours de même espèce en soi, quelle qu'en soit d'ailleurs la source, et ne

<sup>1</sup> C'est ainsi qu'au rapport de M. de Saussure le paysan savoyard, sensé d'ailleurs, appelait sous tous les amateurs des glaciers.

<sup>2</sup> Critique du jugement, § 29.

<sup>3</sup> Critique du jugement, observations générales, p. 123-140.

s'apprécie que par la *quantité*; il ne cultive pas l'âme et n'est que jouissance. Le beau, au contraire, dépend de la *qualité* de l'objet; il cultive l'esprit, parce qu'il suppose la perception d'une certaine convenance subjective. Le sublime consiste seulement dans la *relation* qui s'établit entre les scènes de la nature et les idées de la raison, relation par laquelle la nature devient un moyen de nous donner la conscience de notre grandeur morale et de notre destination. Le bon absolu, apprécié subjectivement d'après le sentiment qu'il inspire, se distingue principalement par le caractère de la nécessité reposant sur des notions à *priori*, et qui n'implique pas seulement une prétention à l'assentiment universel, mais qui l'impose et le commande. Le bien moral n'est pas l'objet d'un jugement esthétique; mais à cause des obstacles à vaincre pour faire le bien, et à cause de la supériorité de l'esprit sur la nature, qui se révèle dans une victoire morale, une action vertueuse peut être représentée et sentie comme belle ou comme sublime sans rien perdre de sa pureté.

L'auteur revient sur l'avis déjà précédemment émis que, pour bien comprendre la nature des jugements esthétiques purs, il ne faut pas prendre pour exemples des objets d'art, mais des objets naturels, et qu'il faut les juger abstraction faite de leur fin et de la sensation agréable ou désagréable qui en accompagne la perception. Le ciel étoilé est sublime, non comme système de mondes, mais comme firmament, comme voûte céleste, embrassant toutes choses.

Lors donc qu'on parle d'un beau ou d'un sublime intellectuel, on se sert d'une expression peu exacte, parce que le beau et le sublime ne sont rien pour les intelligences pures. Ensuite, ce qu'on appelle ainsi ne peut devenir l'objet d'un jugement esthétique sans perdre la pureté de son caractère intellectuel.

Le seul objet d'un plaisir intellectuel pur et absolu, c'est la loi morale, considérée dans la puissance qu'elle exerce sur nous; et comme cette puissance, d'une part, ne se mani-



feste esthétiquement que par des sacrifices, et que, d'un autre côté, elle montre toute la profondeur de la liberté, le plaisir que donne la vertu est négatif sous le rapport esthétique, et positif sous le rapport intellectuel. Il résulte de là que la moralité, jugée esthétiquement, doit être représentée plutôt comme sublime que comme belle, en ce qu'elle fait naître le respect plutôt que l'amour, n'étant pas un produit spontané de la nature humaine, mais celui de la puissance de la raison sur les sens. Réciproquement, ce que nous appelons sublime dans la nature soit interne, soit externe, ne doit être présenté que comme un effet de la faculté morale de s'élever par la force des principes au-dessus de tous les obstacles physiques, de toutes les sollicitations des sens.

A propos de la nature intérieure et de ce qu'elle peut offrir de sublime, Kant traite de ces grands mouvements de l'âme qui l'agitent parfois, qui peuvent la briser ou la mettre hors d'elle, mais qui souvent aussi lui impriment une puissance nouvelle. Ces agitations, très-diverses dans leurs causes, se distinguent des *passions*, en ce qu'elles se rapportent au sentiment en général, et non à la faculté appétitive, en ce qu'elles sont orageuses et passagères, tandis que celles-ci sont durables et plus ou moins réfléchies. Ainsi l'indignation ou la colère est un mouvement rapide ou involontaire (*affect* en allemand, *affectus*), la haine est une passion. La colère peut être sublime, la haine ne l'est jamais.

L'idée du bien, accompagnée d'un mouvement passionné (*die Idee des Guten mit Affect*), s'appelle *enthousiasme*. Cet état de l'âme est admiré comme sublime, et, selon certains moralistes, rien de grand ne peut se faire sans que l'âme soit en cet état. Mais tout mouvement passionné est aveugle, soit dans le choix du but, soit dans son accomplissement. Il ne peut donc mériter l'approbation de la raison. Esthétiquement, l'enthousiasme est sublime, parce qu'il est une excitation des facultés par les idées, qui donnent à l'âme un essor plus

puissant et plus durable que toute impulsion venue des sens. Toutefois, chose qui peut paraître étrange, le calme d'une âme poursuivant un grand dessein avec énergie et des principes invariables, est bien autrement sublime que l'enthousiasme, parce qu'il est en même temps approuvé par la raison. Un caractère calme et fort seul est appelé *noble*.

Toute affection énergique, tout mouvement de l'âme qui nous donne la conscience de notre force à vaincre toute résistance, est esthétiquement sublime. Telle est la colère vertueuse, l'indignation qu'inspire l'injustice. Les affections douces et tendres (que Kant appelle de l'espèce fondante, *von der schmelzenden Art*) n'ont rien de noble. Il y a des émotions fortes et courageuses qui peuvent être belles, et des émotions tendres et langoureuses qui ne plaisent nullement. Une compassion douloureuse et inconsolable, des larmes qui coulent sur des malheurs imaginaires, dénotent une âme tendre, belle si l'on veut, mais faible et digne elle-même de pitié plutôt que d'admiration. Une émotion vive, produite par l'éloquence religieuse ou sociale, dans la chaire, la tribune ou le théâtre, n'a rien de sublime, à moins qu'elle ne laisse pour résultat dans l'âme quelque sentiment de force ou d'énergique résolution.

En définitive, le sublime se rapporte toujours à l'élévation de l'âme, disposée à faire triompher les idées de la raison sur les sens et sur les choses sensibles.

Et qu'on ne craigne pas, en spiritualisant ainsi le sublime, qu'il ne perde de sa force. Il n'y a rien de plus auguste dans la loi juive que ce commandement : *Tu ne te feras point d'image de moi* ! Ce commandement explique à lui seul la fidélité des Israélites dans les temps de persécution, ainsi que l'orgueil religieux des mahométans.

La simplicité est le style de la nature dans le sublime, ainsi que de la moralité, qui est une autre nature, une nature intelligible, dont nous ne connaissons que les lois.



II. *Déduction des jugements esthétiques*<sup>1</sup>.

Kant entend par la déduction des jugements esthétiques la preuve de leur prétention à être valables pour tous les sujets humains, comme fondés sur quelque principe *à priori*. Cette déduction est nécessaire quant à ceux de ces jugements qui n'expriment pas seulement un sentiment subjectif, mais qui portent encore sur la forme des objets. Les jugements de goût qui portent sur le beau dans la nature, sont seuls dans ce cas. Quant aux jugements sur le sublime, l'exposition de ce qu'ils sont suffit à leur déduction, puisqu'il résulte de cette exposition même que le sublime est dans l'âme et non dans les objets. Par là même en est prouvée l'origine *à priori* et avec celle-ci leur universelle et nécessaire valeur.

Pour faire la déduction des jugements de goût, il suffira d'indiquer les caractères logiques qui distinguent cette sorte de propositions de tous les jugements objectifs, en faisant abstraction du sentiment de plaisir ou de déplaisir qui les accompagne. Ces caractères particuliers des jugements de goût sont au nombre de deux.

Le premier consiste en ceci : *le jugement de goût détermine son objet quant au plaisir, avec une prétention à l'assentiment universel, tout comme s'il était objectif*. Dire : *cette fleur est belle*, c'est déclarer qu'elle a droit à être regardée par tous avec complaisance, avec plaisir. L'odeur qu'elle exhale, ne lui donne aucun droit, parce que cette odeur peut n'être pas agréable à tous. On pourrait inférer de là que la beauté est une propriété de la fleur et par conséquent indépendante de la diversité des sujets et des sens. Et pourtant il n'en est pas ainsi ; car c'est en cela précisément que consiste le jugement de goût, qu'il n'appelle beau un objet que d'après celle de ses

<sup>1</sup> Critique du jugement, p. 140-170, §§ 30-42.

propriétés qui se règle sur notre manière subjective de la percevoir.

On exige d'ailleurs de tout jugement de goût que chacun, sans auparavant aller aux voix, l'énonce de sa pleine autorité et *à priori*. Le goût a la prétention de l'autonomie, et il perd toute autorité du moment qu'il se règle dans ses décisions sur le jugement d'autrui. Il y a des auteurs classiques, modèles de goût, comme il y a des mathématiciens modèles de solides raisonnements et d'élégance synthétique, sans que pour cela les mathématiciens actuels reconnaissent une autre autorité que celle de la raison. Les modèles ne déterminent pas le goût, ils le développent et le forment. On peut suivre les traces d'un modèle de goût, de raison ou de vertu, mais non l'imiter ; on peut puiser aux mêmes sources, aux sources découvertes par le génie. De toutes les facultés le goût est celui qui a le plus besoin de se fortifier par la culture intérieure et de se nourrir par des exemples.

*Le second caractère particulier aux jugements de goût, c'est de ne pouvoir être déterminés par le raisonnement, comme s'ils étaient purement subjectifs.*

Nul ne se laisse imposer un jugement esthétique. On peut, en se voyant en opposition avec d'autres personnes, se méfier de son goût. Mais on ne se laissera jamais convaincre par elles qu'on se trompe, qu'on a tort de juger comme on sent. On peut encore moins déterminer un jugement de goût d'après des règles fixes. Lorsqu'un poème me déplaît, l'auteur aura beau me prouver que son ouvrage est conforme aux règles d'Aristote ou de Boileau. Le goût esthétique se soumet tout aussi peu à l'autorité que le goût physique.

Néanmoins, malgré son caractère tout subjectif, le jugement de goût s'énonce avec la prétention à l'assentiment universel, comme s'il était fondé sur la connaissance et comme s'il pouvait être prouvé.

Il résulte de là qu'il n'y a pas de principes objectifs du goût,



qu'il n'y a point de critique qui puisse formuler des règles pour l'appréciation du beau. Tout ce que la critique peut faire se borne à rechercher quel est l'office des facultés dans les jugements esthétiques, et à montrer dans des exemples la convenance subjective qui en est la source.

La critique du goût est donc toute subjective; elle est l'art ou la science qui a pour objet de rechercher les principes subjectifs du rapport entre l'imagination et l'entendement dans la perception du beau, et de déterminer les conditions de l'accord de ces deux facultés. C'est un art lorsqu'elle se borne à mettre ces conditions en lumière par des exemples : c'est une science lorsqu'elle *déduit* la possibilité d'une pareille appréciation de la nature même de ces facultés. Tel est l'objet de la présente *Critique*. Elle doit prouver que le principe subjectif du goût est un principe *à priori* du jugement. La critique comme art s'attache uniquement à exposer les règles psychologiques qui président naturellement au goût, et les applique à l'appréciation de ses objets et de ses productions, tandis que la critique *transcendantale* porte sur la faculté même du goût<sup>1</sup>.

*Le principe du goût est le principe subjectif du jugement en général.* Le jugement de goût se distingue du jugement logique, en ce qu'il ne subordonne pas la perception sur laquelle il porte, à une notion déterminée de l'objet. Or, comme les notions constituent la matière d'un jugement, et comme le jugement de goût n'est point déterminé par des notions, il s'ensuit qu'il n'est fondé que sur la condition, la forme subjective des jugements en général. Cette condition de tous les jugements est la faculté de juger elle-même. Le jugement s'exerce par le concours de l'imagination comme faculté intuitive et composante, et par celui de l'entendement comme faculté d'unité et de synthèse logique. Et comme le

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 30-34.

jugement de goût ne se fonde pas sur une notion de l'objet, l'entendement n'y joue qu'un rôle subordonné, et un pareil jugement ne peut se fonder par conséquent que sur le seul sentiment de l'accord de l'imagination s'exerçant avec liberté, et de l'entendement, dans sa légalité générale.

Pour réussir dans la déduction des jugements de goût, il faut en considérer la forme purement logique.

On a vu dans la *Critique de la raison pure* qu'il y a des concepts *à priori* qui servent de forme et de base aux notions des choses. Un jugement d'expérience est produit par la réunion d'une perception matérielle avec le concept *à priori* d'un objet en général, pour lequel la perception fournit les attributs sensibles. Or, il y a des perceptions auxquelles se trouve uni immédiatement un sentiment de plaisir, qui accompagne la représentation de l'objet et lui sert d'attribut : ainsi naissent les jugements esthétiques, qui ne sont pas des jugements de connaissance. Pour que de pareils jugements aient le caractère de l'universalité, il faut que, tout subjectifs qu'ils soient, ils se fondent sur un principe *à priori*. C'est à découvrir ce principe que consiste le problème de la déduction des jugements esthétiques. Et comme ces jugements sont synthétiques et qu'ils ont la prétention d'être *à priori*, puisqu'ils se donnent pour nécessaires et universels, malgré l'origine empirique de l'attribut, cette question principale de la *Critique du jugement* rentre dans le problème général de la philosophie transcendante : *comment sont possibles des jugements synthétiques à priori?*

Mais qu'y a-t-il au fond qui soit *à priori* dans un jugement de goût? Le plaisir qui accompagne la perception du beau, est senti intérieurement, et si le sentiment esthétique n'indiquait autre chose que ce plaisir, il serait tout empirique. Car il n'y a d'autre sentiment de satisfaction joint *à priori* à une idée que le plaisir moral, qui n'a rien de commun avec le plaisir esthétique, toujours attaché à une perception indi-



viduelle et jamais à une notion. Ce n'est donc pas le plaisir du beau, mais son universalité qui est *à priori*. Percevoir un objet et en juger avec un sentiment de plaisir, c'est porter un jugement empirique; mais le trouver *beau*, juger que ce plaisir doit être nécessairement ressenti par tous à la vue du même objet, c'est porter un jugement *à priori*.

Après cela la *déduction* sera facile. Si l'on accorde que, dans un jugement de goût pur, le plaisir que l'on prend à un objet est joint à la simple appréciation de sa forme, dès lors ce que nous sentons uni dans l'âme à l'idée de l'objet n'est autre chose que la convenance subjective de cette forme quant au jugement. Et puisque la faculté de juger, quant aux règles formelles du jugement, abstraction faite de toute matière, ne peut porter que sur les conditions subjectives de son usage, conditions qui sont les mêmes dans tous les hommes, il s'en suit évidemment que l'accord d'une représentation ou d'une perception avec ces conditions doit être considéré *à priori* comme universellement valable<sup>1</sup>.

Une sensation ne peut être considérée comme transmissible que dans la supposition que les autres ont des sens pareils aux nôtres. Le plaisir qui accompagne la contemplation réfléchie des grandes scènes de la nature, suppose la conscience de notre destination spirituelle et morale. Il n'est transmissible que sous cette condition; mais comme c'est un devoir pour tous de nourrir et de développer cette conscience, j'ai le droit d'exiger de tous qu'ils éprouvent comme moi ce plaisir, de sentir le sublime comme moi. Le plaisir qui accompagne les jugements de goût, n'est ni une jouissance, ni une satisfaction résultant d'une activité légitime, ni celle qui a pour cause la conscience des *idées*: ce plaisir est de pure réflexion, et, sans avoir pour règle quelque fin ou quelque maxime, il accompagne la perception commune d'un

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 35-36.

objet par l'imagination comme faculté d'intuition, relativement à l'entendement comme faculté des notions. Ce plaisir esthétique doit être pour tous attaché aux mêmes conditions, puisque ces conditions sont aussi celles de toute connaissance, et que le même rapport entre les facultés de connaître qui est exigé par le goût, est aussi nécessaire pour le sens commun, la saine raison. Voilà pourquoi celui qui juge avec goût, pourvu qu'en croyant juger ainsi il ne se trompe pas, en confondant la matière avec la forme, l'attrait avec la beauté, peut supposer chez les autres la même convenance subjective, le même plaisir, et regarder son sentiment comme universellement transmissible sans le secours d'aucune notion<sup>1</sup>.

Le goût peut être considéré comme une sorte de *sensus communis*.

Par le *sens commun* on doit entendre l'idée d'une façon commune de sentir ou de juger, par laquelle on confronte en quelque sorte son jugement avec la raison universelle. On se met à la place des autres, on appelle à leur sentiment en faisant abstraction de tout intérêt personnel, de la matière même du jugement, pour ne s'en tenir qu'à la forme logique.

Trois maximes constituent le bon sens, la saine raison, savoir: *penser par soi-même*, *penser à la place des autres*, ou se demander ce que pensent les autres, et *penser toujours d'accord avec soi-même*. Par l'observation de la première de ces maximes, notre esprit s'éclaire et s'affranchit des *préjugés*; par l'observation de la seconde, il s'étend et se purifie de l'intérêt personnel; par celle de la troisième, il demeure conséquent avec lui-même. La dernière est la plus difficile à suivre et suppose la pratique des deux premières.

Après cette digression, Kant, revenant à son sujet, déclare que le goût peut être appelé plus justement un *sensus*

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 39.



*communis* que le bon sens. On pourrait même, dit-il, définir le goût la faculté de juger de ce qui, dans une perception donnée, rend notre sentiment universellement transmissible sans le secours d'aucune notion. Alors que l'imagination, s'exerçant avec liberté, éveille l'activité de l'entendement, et que celui-ci, sans notion déterminée, régularise le jeu de l'imagination, la perception se communique non comme pensée, mais comme sentiment d'un état convenable de l'âme. Le goût est donc la faculté de juger *a priori* de la transmissibilité des sentiments qui sont joints à des perceptions données. Par là se justifie le caractère d'universalité que nous attribuons à nos jugements esthétiques<sup>1</sup>.

Bien qu'il soit de la nature du jugement esthétique d'être désintéressé, un double intérêt peut néanmoins s'y attacher après coup et indirectement : à la satisfaction que nous fait éprouver la simple vue du beau, peut se joindre le désir de l'objet même qui y a donné lieu, et indépendamment de l'effet qu'il produit sur le goût, on peut encore prendre plaisir à son existence. Cet intérêt est ou empirique, c'est-à-dire l'effet d'un penchant de la nature humaine, ou intellectuel, c'est-à-dire l'effet de cette qualité de la volonté qui fait qu'elle peut être déterminée *a priori* par la raison.

Empiriquement le beau n'intéresse que dans la société. Un solitaire ne songe à parer ni sa cabane, ni sa personne. Ce n'est que dans la société que l'on cherche à plaire, qu'on recherche les ornements, et ce désir de communiquer aux autres le plaisir que nous donne le beau, est le commencement de toute civilisation.

Kant traite ici la question délicate et importante de l'affinité de l'amour du beau avec l'amour du bien, du goût avec la conscience morale.

Il y a eu des moralistes qui ont regardé comme le signe

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 40.

d'un bon caractère l'intérêt qu'inspire le beau. A cette opinion on a opposé, non sans raison, l'immoralité de certains grands artistes, d'où l'on a cru pouvoir inférer qu'il n'y a aucun rapport entre l'amour de la vertu et la recherche du beau.

Pour concilier ces deux opinions, Kant distingue entre le goût des beaux-arts et l'amour des beautés de la nature ; il prétend que le premier n'a rien de commun avec la moralité, tandis que celui-ci, lorsqu'il est habituel, est toujours la marque d'une âme portée au bien. Mais pour cela le bon goût ne suffit pas ; il faut que l'intérêt porte sur les formes seules, que cet amour des beautés de la nature soit pur de tout intérêt matériel, et qu'il soit le même dans la solitude que dans la société.

Des fleurs artificielles, un rossignol factice, qui auraient vivement charmé l'amateur de la nature, tant qu'il les aurait pris pour naturels, cesseraient de l'intéresser aussitôt qu'il viendrait à s'apercevoir de l'artifice. Un homme dont le sentiment moral sera cultivé, donnera la préférence aux beautés de la nature sur celles de l'art, si parfaites qu'elles soient. Voilà pourquoi l'on professe pour l'homme simple qui contemple la nature avec un plaisir toujours nouveau, une sorte d'estime et d'affection, qu'on refuse peut-être à celui qui n'est qu'homme de goût, et ne se plaît qu'aux chefs-d'œuvre de l'art.

D'où vient cette différence ? Elle tient d'abord à celle qui existe entre l'intérêt qu'inspire le beau de l'art et celui qui s'attache au beau dans la nature. Le premier est médiat, et suppose toujours un but objectif, par lequel seul l'œuvre de l'art intéresse. Le second est immédiat comme l'intérêt moral : c'est là une première affinité entre le sentiment du beau et le sentiment du bien. Ensuite, il importe à la raison que ses idées aient une sorte de réalité objective, que la nature montre au moins par quelques traces qu'il y a une certaine confor-



mité entre ses productions et les idées : il arrive ainsi que la raison s'intéresse à toute manifestation de la nature qui semble indiquer une pareille conformité. Cet intérêt est moral par affinité, et suppose toujours un certain développement du sentiment moral, pourvu qu'il porte immédiatement sur les beautés de la nature. Aussi n'est-il pas très-commun, et nous permettons-nous de tenir pour grossiers et pour incapables de sentiments élevés ceux qui montrent de l'indifférence pour ces beautés<sup>1</sup>

Plus tard, Kant établira que le beau est l'expression symbolique du bien.

### III. Des beaux-arts<sup>2</sup>.

Les œuvres de l'art ont pour cause la pensée et la liberté; les productions de la nature sont des effets nécessaires : c'est à tort qu'on parle de l'art des abeilles et du castor.

L'art se distingue de la science comme la faculté pratique se distingue de la faculté théorique. Il suppose une adresse acquise par l'exercice : ce qu'on *peut* par cela seul qu'on le *sait*, n'est point de l'art proprement dit.

L'art a un caractère de libéralité; le métier est mercenaire. On considère le premier comme une occupation agréable en soi, le second comme un travail entrepris en vue d'un profit. Tout art, à côté de la liberté, suppose des règles et un certain mécanisme qui donnent un corps à l'esprit, et l'empêchent de s'évaporer ou de produire des œuvres sans forme déterminée.

Il n'y a pas une science, mais seulement une critique du beau; il n'y a pas de *belles sciences*, mais seulement des *beaux-arts*, qui se distinguent essentiellement des arts *mécaniques* et des arts *agréables*. Un art est de pur agrément, lorsqu'il ne s'adresse qu'à la sensation; il est beau lorsqu'il s'adresse encore à la pensée. Les arts agréables n'ont d'autre but que

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 41-42.

<sup>2</sup> Critique du jugement, p. 170-211, §§ 43-53.

de faire jouir ou d'amuser l'oisiveté; les beaux-arts représentent des objets qui ont de la convenance en soi, et qui, bien que sans but d'ailleurs, favorisent la culture des facultés et les disposent à plus de sociabilité.

*L'art consiste surtout à paraître en même temps de la nature.*

Le beau est ce qui plaît dans sa seule appréciation, non comme sensation ni comme notion. L'art s'exerce toujours dans le dessein de produire quelque chose. Si ce qu'il veut produire était une sensation accompagnée de plaisir, son œuvre ne plairait que par là. Si son dessein était de produire un objet déterminé, son œuvre ne plairait que par des notions. Dans les deux cas il n'intéresserait que comme mécanisme, et non par la seule appréciation de sa production. Il faut donc que l'art, dans ses œuvres, paraisse sans but prévu et prédéterminé comme la nature; il ne faut pas qu'on s'aperçoive de la peine que l'artiste s'est donnée; il faut qu'il paraisse avoir produit naturellement et sans effort<sup>1</sup>.

*Le bel art est art du génie.* Le génie est le talent naturel, une disposition innée, par laquelle la nature donne la règle à l'art. Le génie n'est donc pas soumis à des règles objectives. Son premier caractère est l'*originalité*. Ses œuvres seront des modèles par cela même qu'elles ne sont pas le fruit de l'imitation. Le génie ne peut pas lui-même rendre compte des règles ou des idées auxquelles il obéit; il s'ignore en quelque sorte, tout en ayant la conscience de sa force. Ce n'est pas à la science, mais à l'art que la nature prescrit sa règle par le génie, et à l'art en tant seulement qu'il a le beau pour objet.

Le génie est évidemment opposé à tout esprit d'imitation. Or, apprendre c'est imiter, et par conséquent tout ce qui est dû à l'étude, tout ce qui peut s'acquérir par l'étude, n'est pas le génie, ne le constitue pas. On peut apprendre toute la

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 43-45.



science de Newton, parce que lui-même a pu dire comment il y est arrivé; mais un Homère ne peut expliquer comment il fut un grand poète. Dans la science le plus grand inventeur ne se distingue du moindre de ses disciples que par un plus haut degré d'aptitude au travail intellectuel; tandis que le génie dans les arts diffère spécifiquement de ses imitateurs.

Mais, puisque le génie doit donner la règle à l'art, de quelle nature sera cette règle? Elle ne peut être réduite en une formule offrant un précepte positif, puisque le jugement sur le beau ne peut se déterminer par des notions; ce sera donc une simple abstraction tirée du fait même des productions du génie, sur lesquelles le talent s'exerce en les imitant, et non en les copiant. Les idées du grand artiste suscitent dans l'âme de son élève des idées semblables, s'il y a entre ses facultés un même rapport, une même proportion. Voilà pourquoi ce n'est que par des modèles et non par des descriptions et des préceptes que l'art peut se transmettre et se conserver. Les règles positives, qui portent sur ce qu'il y a de mécanique dans les beaux-arts, sont autre chose<sup>1</sup>.

Pour apprécier les beaux objets, il faut du goût; pour les produire, il faut du génie. Pour sentir une beauté de la nature, il faut du goût simplement; pour juger des œuvres de l'art, il faut de plus connaître quel en est le dessein, le but, et en apprécier la perfection d'après ce dessein. Voilà pourquoi des choses qui dans la nature offensent la vue, peuvent plaire dans un tableau par la fidélité même avec laquelle l'artiste les a représentées. Il n'y a qu'un genre de laideur qui ne puisse devenir une beauté de l'art : c'est ce qui excite le dégoût, ce qui révolte les sens.

Il y a des œuvres où l'on remarque du génie sans goût, ou du goût sans génie. Que veut-on dire lorsqu'on affirme d'une production de l'art, qu'elle manque d'esprit (*Geist*) ou de

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 46-47.

génie, bien que le goût ne trouve rien à y reprendre? L'esprit, dans le sens esthétique, est ce principe de vie et de chaleur, cet enthousiasme qui anime et exalte l'artiste, et qui de son âme se répand sur son œuvre. Ce n'est autre chose, dit Kant, que la faculté artistique elle-même, la faculté de représenter, d'exprimer les *idées esthétiques*, et par ces idées il entend des conceptions de l'imagination auxquelles n'est adéquate nulle pensée, et que par conséquent nul langage ne peut convenablement exprimer, tandis que les idées rationnelles sont des notions auxquelles nulle intuition et nul effort de l'imagination ne peuvent atteindre.

L'imagination comme faculté poétique, crée pour ainsi dire une nature nouvelle, en se servant pour cela des matériaux que lui fournit la nature réelle. Dans cette transformation elle procède d'après des lois analogues à celles de la nature et d'après des principes de la raison, en s'affranchissant de la loi de l'association naturelle des idées empiriques.

Ces conceptions de l'imagination peuvent être appelées *IDÉES*, d'abord parce qu'elles tendent au delà de toute expérience, et qu'elles cherchent à exprimer les idées de la raison, ensuite et principalement parce que, en tant qu'elles sont des intuitions internes, nulle notion n'y est adéquate. Le poète, par exemple, ose rendre sensibles les idées rationnelles d'êtres surnaturels, le ciel, l'enfer, l'éternité, ou représenter des choses réelles, la mort, les vertus, les vices, etc., d'une manière plus complète qu'elles ne se montrent dans l'expérience. L'imagination, en représentant ainsi une notion donnée, en l'étendant esthétiquement jusqu'à l'infini, devient créatrice, et, en éveillant la faculté des idées, elle donne plus à penser que ce qu'elle représente.

Les formes qui n'expriment que les idées accessoires d'une représentation destinée à rendre sensible une *idée* de la raison, en sont les attributs esthétiques : tel l'aigle, portant la foudre, est l'attribut de Jupiter, le paon celui de Junon.



Ces attributs n'expriment pas, comme les attributs logiques, la majesté et la beauté de la création, mais ils fournissent à l'imagination l'occasion de se répandre sur une foule de représentations analogues, et présentent une idée *esthétique* qui sert d'expression logique à l'idée de la raison, intéresse et anime l'esprit, en lui ouvrant un vaste champ de rapprochements et de similitudes.

Il résulte de ce qui précède que les facultés dont le concours fait le génie, sont l'imagination et l'entendement donnés dans une juste proportion, heureux don de la nature, que nulle science ne peut enseigner, que nulle étude ne peut faire acquérir; c'est le don rare de trouver des idées esthétiques propres à représenter une notion donnée, et d'un autre côté, de rencontrer pour celles-ci l'expression par laquelle le sentiment qui anime l'artiste puisse se communiquer aux autres.

On peut encore définir le *génie* : l'*originalité exemplaire du talent naturel d'un sujet dans le libre usage de ses facultés de connaître*<sup>1</sup>. L'œuvre du génie sera, quant à la part qui en appartient au génie et non au travail technique proprement dit, un exemple à étudier, à observer, une trace à suivre, et non un modèle à imiter pour un autre génie, à qui elle peut toutefois donner le sentiment de son originalité; pour les talents ordinaires le génie sert de règle et fait école. L'école imite; mais trop souvent les élèves imitent jusqu'aux défauts du maître, défauts qui ont leur source dans la hardiesse et le trop libre essor du génie, et qui sont quelquefois la condition même de ses qualités et de ses succès.

Le goût, comme le jugement en général, est le frein, la discipline du génie; il en modère la fougue et en règle l'essor. En apportant l'ordre et la clarté dans la richesse des idées, il donne à celles-ci de la consistance, les rend dignes d'une

<sup>1</sup> *Die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauch seiner Erkenntnisvermögen.* Critique du jugement, p. 190.

approbation universelle et susceptibles d'un développement progressif. S'il y a conflit entre le goût et le génie, c'est aux dépens de celui-ci que doit se terminer le différent.

La culture des beaux-arts exige le concours de l'imagination et de l'entendement, du génie et du goût<sup>1</sup>.

La beauté en général est l'expression des idées esthétiques. Kant prend occasion de là de diviser les beaux-arts selon les diverses manières dont l'homme exprime ses pensées et ses sentiments. Cette expression se fait par trois moyens, la *parole*, le *geste* et l'*accent*, ou l'articulation, la gesticulation et la modulation; par là se communiquent la pensée, l'intuition, le sentiment : de là trois genres de beaux-arts, savoir :

1° Les *arts de la parole*, l'*éloquence* et la *poésie*. L'éloquence est l'art de traiter une affaire de l'entendement comme un libre jeu de l'imagination, et la poésie, celui de traiter un jeu de l'imagination comme une affaire de l'entendement. L'orateur annonce un travail intellectuel, et s'en acquitte comme si ce n'était qu'un jeu destiné à entretenir agréablement les auditeurs. Le poète fait le contraire : tout en n'annonçant qu'un jeu de l'imagination, il intéresse l'entendement.

2° Les *arts du dessin* ou d'intuition (*die bildenden Künste*) sont de deux sortes : les arts *plastiques* et la *peinture*, ayant pour objet d'exprimer des idées : par des figures dans l'espace, les arts *plastiques* pour la vue et le toucher, la *peinture* pour la vue seulement. Les arts plastiques sont la *statuaire* et l'*architecture*. La première représente des objets qui peuvent exister dans la nature; la seconde produit des ouvrages qui ne sont possibles que par l'art. Elles se distinguent encore par leur fin, la statuaire n'ayant d'autre but que d'exprimer des idées esthétiques, et les ouvrages d'architecture ayant en même temps un but d'utilité.

<sup>1</sup> Critique du jugement, 48-50.



Pour demeurer fidèle à son principe de division, Kant classe un peu arbitrairement avec la peinture l'art de dessiner et de planter un jardin dans des vues esthétiques, parce que cet art n'a d'autre but que d'imiter la nature avec liberté et d'après des idées.

3° *L'art de représenter le jeu des sentiments* : il se divise en art des sons (musique) et art des couleurs. En tant qu'un son ou une couleur plaît en soi, ils ne sont qu'agréables; en tant que l'intérêt s'attache à leur composition et à leurs rapports, ils sont matière de beaux-arts<sup>1</sup>.

Lorsque plusieurs arts se réunissent dans une même production, comme la poésie et la musique dans le chant, il y a plus d'art, mais il n'est pas sûr qu'il y ait toujours plus de beauté. Dans toute œuvre d'art l'essentiel c'est la forme, la convenance de la forme, par laquelle le plaisir esthétique est en même temps un moyen de cultiver les facultés et d'éveiller les idées, et non la matière de la sensation, l'émotion qui n'a pour but que la jouissance, et qui émousse l'esprit et amollit le courage. Il est donc de l'intérêt et de la dignité des arts de se maintenir en rapport avec les idées morales, de dédaigner de servir au simple amusement, à la distraction, dont le besoin s'accroît à mesure qu'on cherche à l'assouvir.

Si l'on compare les beaux-arts sous le rapport de leur valeur esthétique, la poésie doit être placée au premier rang. Elle étend et élève l'esprit, en donnant pleine carrière à l'imagination, tout en demeurant dans les limites d'une notion donnée; elle fortifie l'âme en lui donnant la conscience de son indépendance de la nature, et en se servant de celle-ci comme d'un moyen de s'élever au-dessus d'elle. *L'art oratoire*, si l'on entend par là l'art de persuader, de tromper, d'entraîner par de belles apparences, et en s'adressant aux passions, et non l'art de bien dire, de parler avec chaleur et

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 51.

en de bons termes, est déplacé au barreau et dans la chaire. Là doivent suffire la clarté, la correction, la pureté, la noblesse, la chaleur.

Après la poésie Kant placerait la musique, si l'essentiel était de charmer et d'émouvoir l'âme; mais, selon lui, la musique est plutôt une jouissance qu'un moyen de cultiver les facultés. C'est pour cela qu'elle aime le changement, et qu'une musique si belle qu'elle soit, déplaît lorsqu'elle est souvent répétée, tandis qu'une belle fleur, un beau tableau, une poésie sublime plaisent toujours.

Si l'on estime les beaux-arts d'après l'exercice qu'ils donnent à l'esprit, et la culture des facultés qu'ils favorisent, la musique descend peut-être au dernier rang, parce qu'elle ne fait que jouer avec les sensations. Les arts du dessin lui sont de beaucoup supérieurs sous ce rapport. Tandis que la musique aboutit par le sentiment à des idées vagues et confuses, les arts du dessin partent d'idées déterminées pour arriver au sentiment. Leur effet est durable, tandis que celui de la musique est passager.

Parmi les arts du dessin, Kant donne la préférence à la peinture, parce qu'il lui est possible de pénétrer plus avant dans la région des idées, et d'étendre le champ de l'intuition d'après les idées beaucoup plus que nul autre art<sup>1</sup>.

L'auteur fait, en terminant cette partie de son ouvrage, plusieurs observations intéressantes sur les divers genres de plaisirs, sur le rire, le jeu, l'humour, etc.<sup>2</sup> Le rire, dit-il, est une affection qui naît d'une vive attente subitement réduite au néant. Évidemment Kant ne définit ici qu'une espèce de gros rire, et non les espèces si variées du sourire et du rire modéré. En général, aucun système de psychologie n'a donné jusqu'ici une explication suffisante de ce phénomène, qui tient si essentiellement à la nature raisonnable et morale de

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 52-53.

<sup>2</sup> Voir l'Observation, p. 205-211.



l'homme. L'enfant sourit avant de verser des pleurs, et le vieillard mourant sourit encore lorsque depuis longtemps la source des larmes est tarie pour lui. Tant que la psychologie et la physiologie ne pourront s'expliquer mutuellement et avec exactitude, et nous craignons que cela ne soit à jamais impossible, le rire, beaucoup plus varié que les pleurs, demeurera un mystère quant à sa cause générale. Le rire, dit Kant, est un génie non moins bienfaisant que le sommeil et l'espérance; c'est dommage seulement, ajoute-t-il, qu'il soit si peu facile de faire rire l'homme sage. Ce qu'il dit du sourire que produit le naïf par son contraste avec l'universelle dissimulation des hommes, est digne d'être remarqué; mais ce qu'il ajoute sur l'*humour* laisse beaucoup à désirer, surtout depuis que Jean Paul a passé par là. Jean Paul a prouvé par son exemple contre Kant que le génie peut quelquefois se décrire lui-même, et faire comprendre aux autres les secrets ressorts de son originalité, sans pourtant réussir à leur apprendre à en avoir comme lui.

## CHAPITRE II.

CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE. — SECONDE PARTIE. — DIALECTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE<sup>1</sup>.

Il n'y a pas une dialectique du goût, parce que les jugements du goût ne peuvent se démontrer. Il y a seulement une dialectique de la critique du goût quant à ses principes, parce que ses principes offrent une *antinomie*, qui semble en compromettre la légitimité.

Le premier lieu commun par lequel souvent on cherche à se défendre du reproche de manque de goût est celui-ci: *Chacun a son goût*. Par ce mot on refuse toute universalité aux jugements esthétiques, et l'on nie qu'ils soient fondés sur des principes *a priori*.

<sup>1</sup> Même volume, p. 212-256, §§ 54-59.

Le second lieu commun, qu'admettent ceux-là même qui reconnaissent au jugement esthétique le caractère de l'universalité, est: *On ne peut disputer sur les goûts, de gustibus non est disputandum*, ce qui veut dire que le principe qui détermine le goût ne peut être réduit en une règle déterminée.

Entre ces deux propositions il en manque une troisième qui n'est pas devenue proverbiale, mais qui est généralement admise: *On peut discuter le goût*, et cette proposition renferme le contraire de la première, qui nous refuse le droit, non de démontrer un jugement esthétique, mais de le discuter même; car admettre la discussion, c'est admettre l'espoir de s'entendre.

Voici donc l'antinomie du goût.

D'une part on dit: le jugement de goût ne se fonde pas sur des notions, car sans cela on pourrait le démontrer vrai ou faux.

On dit d'autre part: le jugement de goût se fonde sur des notions; car sans cela on ne pourrait pas même le discuter et chercher à lui concilier l'assentiment de tous.

La solution de cette antinomie n'est possible qu'autant qu'on peut supposer que la notion à laquelle on rapporte l'objet dans cette sorte de jugements, est prise, dans les deux maximes opposées, en un sens différent, et que cette duplicité de sens est l'effet d'une illusion inévitable.

Il faut bien que le jugement de goût se rapporte à un principe quelconque, puisqu'il prétend à une valeur universelle, bien qu'il ne soit pas nécessairement démontrable par une notion. Il y a des notions indéterminées et indéterminables: telle est l'idée rationnelle de ce qui est purement intelligible, laquelle sert de base à l'intuition, et qui ne peut être ultérieurement déterminée.

Comme jugement individuel rapporté au sentiment du plaisir, le jugement de goût n'est qu'un jugement personnel,



et en ce sens la valeur en est bornée à l'individu qui l'énonce : c'est mon sentiment que j'exprime, dit-il ; chacun a son goût.

Cependant le jugement de goût se fonde sur un principe, sur celui de la convenance subjective de la nature quant au jugement en général, et c'est à ce principe, qui est *à priori*, qu'il emprunte sa valeur universelle.

Les deux propositions de cette antinomie ne se contredisent donc qu'en apparence ; elles peuvent subsister ensemble si on les traduit ainsi : le jugement de goût ne se fonde pas sur des notions déterminées ; mais il se fonde sur une notion indéterminée, savoir le *substratum* intelligible des phénomènes. Un principe objectif, déterminé, qui peut servir de règle, de critérium et de preuve aux jugements de goût, est impossible ; et pour ce qui est du principe subjectif, l'idée indéterminée de l'intelligible, par lequel nous avons essayé d'expliquer le beau, il échappe lui-même à toute analyse ultérieure.

Cette solution de l'antinomie du goût est une preuve de plus de la vérité de notre principe ; car avec toute autre manière d'expliquer le beau, soit par le plaisir matériel, soit par la perfection de l'objet, l'antinomie est insoluble. Enfin cette même solution au moyen d'un principe *à priori*, prouve par un nouvel exemple qu'en général les antinomies de l'esprit humain portent la raison à s'élever dans la région des intelligibles, afin d'y trouver le point de convergence de toutes nos facultés *à priori*, et un moyen d'accorder la raison avec elle-même<sup>1</sup>.

Dans une observation intéressante Kant revient sur la différence entre les *idées* esthétiques et les *idées* rationnelles. L'idée esthétique est une représentation *inexposable* de l'imagination ; l'idée rationnelle, une notion indémontrable de la raison. Les notions intellectuelles, les notions proprement dites, au contraire, sont toujours démontrables ; pour être

<sup>1</sup> Critique du jugement, 54-56.

vraies, il faut qu'elles puissent être ramenées à un objet donné dans l'intuition soit pure, soit empirique ; car démontrer, c'est montrer, *ostendere, exhibere*. Ainsi qu'une idée de la raison est au-dessus de tous les efforts de l'imagination, les idées de l'imagination, ses intuitions intimes, ne peuvent être renfermées dans des notions ni exprimées par le langage ; on ne peut les exposer. Les unes et les autres sont également fondées sur des principes de la raison pure, les idées rationnelles sur les principes objectifs, les idées esthétiques sur les principes subjectifs de son usage<sup>1</sup>. Le génie peut donc encore être défini la *faculté des idées esthétiques*, et cette définition jette une lumière nouvelle sur sa nature.

Après avoir insisté de nouveau sur l'office des antinomies, qui toutes nous adressent aux intelligibles comme principes des phénomènes, Kant résume ainsi sa déduction du beau : trois idées en résultent, savoir : 1° l'idée de l'intelligible en général, comme *substratum* de la nature ; 2° l'idée de l'intelligible encore comme principe de la convenance subjective de la nature pour notre faculté de connaître ; 3° enfin cette même idée comme principe des fins de la liberté et de leur accord avec la liberté morale<sup>2</sup>.

*L'idéalisme de la convenance de la nature ainsi que de l'art, est le principe unique du jugement esthétique.*

On peut concevoir deux systèmes de critique du goût : l'*empirisme*, qui explique le beau uniquement par l'effet matériel que les objets produisent sur l'âme par les sens, et le *rationalisme*, qui fait dépendre le goût d'un principe *à priori* déterminé. D'après le premier, le beau serait identique avec l'agréable ; d'après le second, il ne serait pas distinct du bon. Mais il y a un autre rationalisme de critique : c'est celui qui admet des principes d'une satisfaction ou d'un plaisir *à priori*, mais des principes indéterminés. Ce ratio-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 218-221.

<sup>2</sup> Critique du jugement, p. 221-223.



nalisme est à son tour ou *idéalisme de la convenance*, ou *réalisme de la convenance*. Dans les deux manières de voir, la convenance qui est le principe des jugements esthétiques, est toute subjective, ce principe étant *à priori*, et les jugements n'étant pas logiques. Mais l'*idéalisme* regarde cette convenance entre le sujet et la nature comme produite sans dessein, sans but, comme accidentelle, tandis que le *réalisme* la considère comme l'effet d'un dessein prémédité, d'une sorte d'harmonie préétablie. Or, malgré certaines apparences, qui semblent attester que la nature a été si prodigue de beautés pour charmer nos regards, et que souvent dans ses productions elle n'a eu d'autre but que de nous plaire, la raison doit se prononcer contre ce système, d'abord en vertu de ces maximes d'unité qui lui commandent d'éviter l'inutile multiplication des principes, et ensuite d'après l'observation même du mécanisme de la nature, qui suffit à expliquer ce rapport de convenance subjective sur laquelle est fondée la perception du beau. L'expérience prouve que la nature procède dans ses formations, si l'on peut conclure de celles qu'on a pu suivre à celles qui échappent à l'observation, avec une entière liberté, c'est-à-dire, avec une entière indépendance de toute autre fin et de toutes autres lois que les siennes.

Ce qui prouve directement l'idéalité de la convenance subjective, c'est que dans l'appréciation du beau nous en prenons toujours la mesure en nous-mêmes, et que le jugement esthétique en fournit la loi<sup>1</sup>.

*Le beau est l'expression symbolique du bien moral.* Toutes les intuitions par *hypotyposes*, c'est-à-dire, celles par lesquelles on cherche à rendre sensibles des notions *à priori*, sont ou des *schémas* ou des *symboles*. Les premiers représentent des notions par démonstration, les derniers par analogie. Les langues sont remplies de pareilles hypotyposes ou d'expressions fondées sur l'analogie.

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 57.

Le beau est le symbole du bon moral, et ce n'est que par là qu'il plaît. C'est pour cela que le sentiment du beau a quelque chose de noble, qui nous élève nous-mêmes au-dessus des choses sensibles.

Le beau a avec le bon des analogies frappantes. Comme celui-ci, il plaît *immédiatement*, mais seulement dans l'intuition réfléchie, et non comme la moralité dans la notion; comme lui, il plaît sans aucun intérêt; dans l'appréciation du beau la liberté de l'imagination est considérée comme d'accord avec la légalité de l'entendement, tandis que dans le jugement moral la liberté de la volonté est conçue comme accord de celle-ci avec elle-même d'après les lois de la raison; enfin le principe subjectif des jugements esthétiques est posé comme universel, bien qu'il ne puisse être ramené à une notion déterminée, tandis que le principe objectif de la moralité peut être exprimé avec précision.

Cette analogie du beau avec la moralité est familière au sens commun. On désigne souvent des objets beaux par des noms qui semblent se rapporter à des qualités morales. On dit un arbre majestueux, un riant paysage, une couleur modeste. Le goût, l'amour du beau, est comme la transition du plaisir physique à l'intérêt moral habituel : il y prépare, il y dispose<sup>1</sup>.

La division générale de toute critique en *théorie élémentaire* et *méthodologie* ne peut s'appliquer à la critique du jugement esthétique, parce qu'il n'y a pas de science du beau. Ce qu'il y a de savant et de technique en tout art en est la condition, mais non l'art lui-même. Il y a pour les beaux-arts des modes, des pratiques, une manière, et non une méthode proprement dite, fondée sur un enseignement déterminé. Il faut que l'élève voie faire le maître, et les préceptes dans lesquels celui-ci formule son *faire*, ne peuvent servir qu'à rappeler sa manière de travailler. Le maître et l'élève doivent

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 58.



avoir devant les yeux l'idéal de l'art, que nul chef-d'œuvre, si parfait qu'il paraisse, n'exprime jamais entièrement.

Pour se préparer à la pratique des beaux-arts, il faut exercer et développer les facultés de l'âme par ces connaissances qu'on appelle *humanités* (*humaniora*), sans doute parce que l'humanité est d'une part un sentiment d'universelle bienveillance, et de l'autre la faculté de se communiquer vivement et universellement, qualités qui ensemble constituent la véritable sociabilité humaine.

Mais à cause de l'intime affinité du beau avec le bien, dont il est l'expression symbolique, il importe surtout, pour former le goût, de développer la conscience des idées pratiques, de cultiver le sentiment moral, par l'accord duquel avec la sensibilité le vrai goût peut seulement prendre une forme déterminée et invariable<sup>1</sup>.

### CHAPITRE III.

#### RÉSUMÉ DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

Cette *Critique*, en conservant à peu près la division suivie dans l'ouvrage, on peut la réduire aux propositions suivantes :

#### 1. Analytique du beau.

##### *Des jugements de goût.*

Le goût est la faculté de juger d'un objet qu'il plaît ou déplaît sans aucun intérêt matériel : l'objet d'un plaisir désintéressé est *beau*. En d'autres termes, le goût ou le sentiment du beau est le *plaisir contemplatif* qui résulte de la seule perception d'un objet<sup>2</sup>.

Le beau est ce qui plaît *universellement* et sans une notion déterminée de l'objet.

<sup>1</sup> Là-même, § 59.

<sup>2</sup> Introduction à *a Métaphysique des mœurs*, OEuvres, t. IX, p. 10.

#### RÉSUMÉ DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE. 121

La beauté est la forme de la *convenance* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui sans une notion déterminée de son but. La seule convenance d'une chose (*forma finalis*), abstraction faite de *sa fin matérielle* (*nexus finalis*), la convenance en soi nous plaît, et ce plaisir n'est déterminé ni par l'utilité, ni par la perfection de l'objet. La conscience de la seule convenance dans le jeu des facultés de la connaissance, à l'occasion de la perception par laquelle un objet nous est donné, constitue le *plaisir esthétique*.

Le jugement de goût *pur* est fondé sur un principe *à priori*; et celui par lequel un objet est déclaré beau sous la condition d'une notion déterminée, n'est pas *pur*. Distinction entre la *beauté vague ou libre*, et la *beauté fixée*; c'est de l'inobservation de cette différence que proviennent tous les différents des critiques.

Il n'y a pas de règle objective de goût, tout jugement esthétique étant fondé sur le sentiment du sujet et non sur une notion de l'objet. Le modèle du goût est un *idéal* de l'imagination, une représentation tout interne qu'on cherche à réaliser par approximation. Un idéal suppose une *idée* de la raison déterminant *à priori* la fin de l'objet et sa perfection. Il n'y a d'idéal en ce sens que l'homme.

Le beau est ce qui sans notion est reconnu pour l'objet d'un plaisir *nécessaire*.

#### 2. Analytique du sublime.

Bien que le principe du *beau* soit *à priori*, la beauté est réellement dans les objets; mais le *sublime* ne leur appartient pas. Les objets appelés sublimes sont seulement propres à en faire naître en nous le sentiment, comme expression symbolique des *idées de la raison*, qui seules sont sublimes en soi. Le *beau* est dans la nature autant que dans le sujet. Le *sublime* est en nous seulement, et les objets n'en sont que l'occasion.



Le plaisir du sublime est, comme celui du beau, *universel, désintéressé, d'une convenance subjective nécessaire.*

Il y a du reste un sublime *mathématique* et un sublime *dynamique*.

### 1<sup>o</sup> Du sublime mathématique.

Il n'y a de mathématiquement sublime que ce qui est *absolument grand*. Or, les idées seules ont ce caractère. Le sublime a sa source dans les *idées*, et spécialement dans l'*idée de l'infini*.

La nature est sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition éveille en nous l'idée de l'infini, ce qui a lieu toutes les fois que la grandeur de l'objet dépasse la faculté compréhensive de l'imagination, et se refuse à toute autre estimation que celle qui a pour mesure l'infini.

Ainsi que le beau consiste dans l'accord de l'imagination avec les lois de l'entendement, le sublime résulte de l'accord de l'imagination avec les idées de la raison.

Le sublime émeut l'âme, tandis que le beau la laisse calme.

### 2<sup>o</sup> Du sublime dynamique.

La nature est *dynamiquement* sublime en tant qu'elle est considérée comme une puissance qui ne saurait nous atteindre dans notre véritable être, à laquelle nous nous sentons supérieurs rationnellement, en même temps qu'elle menace notre existence comme êtres sensibles. La peur, la terreur, étouffe le sentiment du sublime comme le désir efface la beauté de l'objet.

Ce n'est pas comme terrible, mais comme réveillant en nous la conscience de notre nature supérieure, que la nature est appelée sublime. Elle n'est sublime qu'autant qu'elle fournit à l'imagination une mesure de la grandeur morale de l'homme.

La source du sublime est donc dans notre âme, dans la

conscience de notre supériorité sur la nature en nous et hors de nous.

Cette conscience, qui suppose le développement en nous des idées de la raison, est la condition du sublime; c'est pour cela que les jugements qui portent sur le sublime, n'ont pas au même degré que les jugements de goût purs le caractère de la nécessité.

La nature interne, les affections de l'âme peuvent également faire naître le sentiment du sublime. Toute affection énergique, tout mouvement de l'âme qui nous donne la conscience de notre force morale, est esthétiquement sublime.

### 3. Déduction des jugements esthétiques.

Les jugements esthétiques prétendent à l'universalité, à l'assentiment universel; ils doivent donc être fondés sur quelque principe *à priori*. Établir cette origine, c'est les *déduire*.

Pour faire cette déduction, il faut rechercher les caractères logiques qui distinguent ces jugements de tous les jugements objectifs ou de connaissance.

Le premier de ces caractères, c'est qu'ils sont énoncés avec la prétention à l'assentiment universel, que le sujet les porte de son propre chef et comme *à priori*. Le goût se refuse à toute autorité.

En second lieu, ces jugements ne peuvent être déterminés par le raisonnement. Ils sont tout subjectifs, et prétendent néanmoins à l'universalité, bien qu'ils ne puissent être prouvés.

Il n'y a pas de principe objectif de goût; ce qu'on appelle la critique est chose toute subjective.

Le principe du goût est le principe subjectif en général. Le jugement de goût se fonde sur le seul sentiment de l'accord de l'imagination s'exerçant librement, avec les lois de l'entendement.



Pour que les jugements esthétiques, tout subjectifs qu'ils soient, aient le caractère de l'universalité, ils doivent être fondés sur un principe *à priori*. Ce qui est *à priori*, ce n'est pas le plaisir qui accompagne ces jugements, mais le jugement qu'il doit être universellement senti. Les conditions du plaisir esthétique étant les mêmes que celles de toute connaissance, doivent se retrouver en tous les hommes. Le goût est une sorte de *sensus communis*, fondé sur la nature commune à tous.

Il y a de l'affinité entre l'amour du beau et l'amour du bien. Le désintéressement est le caractère commun des deux sentiments. On verra plus tard que le *beau* est l'expression symbolique du *bien*.

#### 4. Des beaux-arts.

L'art suppose le travail et la liberté. Il consiste surtout à paraître en même temps de la nature. L'art est art du génie. Le *génie* est le talent naturel, une disposition innée par laquelle la nature donne la règle à l'art. Son caractère principal est l'*originalité*. Il résulte du concours de l'imagination et de l'entendement donnés dans une juste proportion. Le génie est la faculté des idées esthétiques.

Le goût est la discipline du génie. La culture des beaux-arts exige la réunion du goût et du génie, de la faculté de produire et de celle de juger.

#### 5. Dialectique du jugement esthétique.

Chacun son goût, dit-on, et l'on ne peut disputer sur les goûts, et cependant on dit d'un autre côté, le goût peut se discuter. Il y a là une véritable *antinomie*, que l'on ne peut résoudre qu'en supposant que dans un sens le jugement de goût est un jugement tout personnel, et que dans un autre il se fonde sur un principe *à priori*; en d'autres termes, qu'il

se fonde sur une notion indéterminée, sur la convenance subjective de la nature relativement au jugement en général.

Les idées esthétiques sont des représentations *inexposables* de l'imagination, les idées rationnelles des notions *indémonstrables*.

L'*idéalisme* de la convenance de la nature, ainsi que de l'art, est le principe unique du jugement esthétique.

Le *sensualisme* ou l'empirisme, qui expliquerait le beau d'une manière toute matérielle, ne saurait être admis, ni même discuté, parce qu'il confond le beau avec l'agréable, c'est-à-dire, qu'il le supprime. On ne saurait pas admettre non plus le *rationalisme esthétique*, qui identifierait le beau avec le bon. Reste donc le rationalisme de la convenance qui est ou idéalisme ou réalisme de la convenance. Dans les deux systèmes la convenance est toute subjective; mais le réalisme considère cette convenance comme produite à dessein, par une sorte d'harmonie préétablie entre le sujet et les objets, tandis que selon l'idéalisme la convenance, produite sans dessein, est toute fortuite. Kant se prononce pour ce dernier système par des raisons qui n'ont rien d'absolument concluant. La mesure de l'appréciation du beau peut et doit être en nous, sans qu'il s'ensuive nécessairement que la convenance qui est la source du beau, n'est pas produite avec intention.

Le beau est l'expression symbolique du bien moral, et c'est par là seulement qu'il plaît. Le sentiment du beau a quelque chose de noble, qui nous élève au-dessus des intérêts matériels. On peut toujours conclure avec quelque certitude de l'amour du beau, pur, sincère, désintéressé, à l'amour du bien.

Cette affinité du sentiment du beau avec le sentiment moral est incontestable. Ajoutons que la même affinité existe entre ces deux sentiments et le sentiment religieux et l'amour désintéressé du vrai, l'amour de la science pour elle-même.



Ensemble ces nobles dispositions, qui ont une commune origine et un même principe, constituent la nature supérieure de l'homme, sa nature distinctive; les cultiver, les développer, est sa destination et son devoir; à ces dispositions se reconnaissent à la fois son origine, sa nature, son devoir et son avenir.

La critique du jugement esthétique se termine par un précepte pour ceux qui aspirent à exceller dans la culture des arts, précepte vrai et profond, que nul véritable artiste ne désavouera. Il ne suffit pas d'imiter, d'étudier les œuvres du génie; il faut se préparer à la culture des beaux-arts par l'étude de ce qu'on appelle *humanités*; mais il faut surtout cultiver le sentiment moral, et se donner la conscience des idées pratiques, condition des idées esthétiques, et source de toutes les inspirations du génie.

La théorie du beau et du sublime, dont nous venons de présenter l'analyse, se rattache presque immédiatement à celle de Platon, qu'elle concilie avec celle d'Aristote, et l'on peut dire que tous les systèmes qui ont été proposés contre Platon et Kant, ne font que la compléter sans l'infirmier. Outre les observations critiques de détail que nous avons hasardées dans l'analyse même de la critique du jugement esthétique et dans le résumé, nous dirons qu'il est difficile de ne pas admettre la doctrine qui s'y trouve exposée, et que si elle laisse à désirer, c'est uniquement comme étant incomplète, et comme ne rendant pas compte de tous les genres de beauté et de sublime. Les principes exposés sont en général acquis à la science: il ne reste qu'à les compléter, à les rectifier en quelques points, à les enrichir, en élargissant le système des catégories dans lequel Kant a cru devoir se renfermer<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Un grand poète, Schiller, adopta et développa dans plusieurs écrits les principes de Kant. Nous en donnons quelques extraits sous la note VI.

## CHAPITRE IV.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE<sup>1</sup>.

La division de cette critique est conforme à celle de la *Critique de la raison pratique*. Elle offre une *Analytique*, une *Dialectique* et une *Méthodologie* du jugement téléologique.

I. *Analytique du jugement téléologique*<sup>2</sup>.

Le sens commun voit ou suppose partout dans la nature de la convenance, des harmonies, des fins, des causes finales. Quelle est l'origine, quelle est la réalité de cette idée?

Selon Kant, il n'y a rien soit dans les principes *à priori*, soit dans l'expérience, qui nous autorise à admettre une convenance objective dans la nature. Elle est si peu le principe nécessaire de la possibilité des choses qu'on se sert au contraire de cette notion de convenance objective pour prouver la contingence de la nature et de ses formes. Si cette idée a de la réalité, dans tous les cas, elle n'est pas renfermée dans la notion qu'on se fait de la nature, soit *à priori*, soit d'après l'expérience.

Toutefois, c'est avec raison qu'on fait un usage au moins problématique de ce principe dans l'observation des phénomènes. Les causes finales fournissent un point de vue utile pour l'étude de la nature; mais elles ne peuvent servir à l'expliquer. C'est un principe de plus pour la classification des faits, dans les cas où la causalité mécanique ne suffit pas. Mais ce principe est purement régulateur et non constitutif; les jugements auxquels il donne lieu sont de réflexion et non de connaissance objective. Le transporter objectivement dans la nature, c'est introduire dans la science physique une cau-

<sup>1</sup> Même volume, p. 237-293.

<sup>2</sup> Là même, p. 242-270, §§ 60-67.



salité nouvelle que nous empruntons à notre nature interne, pour l'appliquer à des choses qui sont sans analogie avec nous<sup>1</sup>.

Il faut du reste distinguer la convenance objective purement *formelle* d'avec la convenance *matérielle*, et la convenance *relative* de la nature d'avec la convenance *interne*.

Les figures géométriques montrent une convenance objective variée, qui les rend propres à la solution de nombreux problèmes d'après un même principe : c'est ainsi que le cercle fournit le moyen de résoudre une foule de questions, dont chacune pour soi exigerait un grand appareil de démonstration. Cette convenance tant admirée est évidemment objective et intellectuelle, et non pas seulement subjective et esthétique; mais elle n'est pas réelle ou matérielle, en ce sens que son objet en dépende ou ne soit possible que par elle. Cette convenance intellectuelle peut être conçue sans qu'il soit nécessaire de lui supposer un but réel.

Le jugement n'est amené par l'expérience à concevoir l'idée d'une convenance objective matérielle, ou d'une fin réelle dans la nature, que lorsqu'il s'agit d'apprécier un rapport de causalité tel que l'effet soit considéré comme la condition de la cause. Il y a pour cela deux cas possibles. Nous pouvons considérer un effet soit comme un produit immédiat de l'art, soit seulement comme destiné à servir de matière pour d'autres effets à produire par d'autres agents, c'est-à-dire comme fin immédiate, interne, absolue, ou comme fin médiate, extérieure, relative. Dans le premier cas il y a convenance interne de l'être physique; dans le second, convenance purement relative. C'est ainsi que les alluvions, en devenant utiles à l'homme, sont d'une convenance relative et non interne. Pour que les animaux herbivores devinssent possibles, il a fallu qu'il y eût des herbes; mais cette

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 60.

convenance des herbes n'est encore que relative. L'homme fait de beaucoup de choses un usage pour lequel évidemment elles n'ont pas été créées. Celles-là seulement qui sont indispensables à son existence peuvent être considérées comme ayant, quant à lui, une convenance relative, et une telle convenance n'autorise aucun jugement téléologique absolu. On ne pourrait dire que la nature a tout merveilleusement disposé dans les régions arctiques pour la subsistance du renne, et qu'elle y a placé le renne pour la subsistance de l'homme, qu'autant qu'on pourrait soutenir qu'il a dû y avoir nécessairement des hommes et des rennes dans cette région.

La convenance externe ne peut être considérée comme une convenance naturelle qu'autant qu'elle est d'une utilité plus ou moins éloignée pour des êtres dont l'existence est en soi une fin de la nature<sup>1</sup>.

Mais à quel caractère reconnaîtra-t-on les choses qui doivent être considérées comme fin de la nature?

Je vois des pas d'hommes, dit un sage ancien, en apercevant sur le rivage des figures de géométrie tracées dans le sable, jugeant avec raison qu'une chose qui, pour être produite, supposait dans sa cause une idée rationnelle, ne pouvait être l'effet du hasard ou de causes naturelles, et devait être un produit de l'art. Mais pour concevoir une production de la nature en même temps comme un but, comme une fin de la nature, il faut plus. On peut dire qu'une chose existe comme fin de la nature, lorsqu'elle est à la fois sa propre cause et son propre effet; car c'est là un genre de causalité qui n'est point donné dans la notion de la nature, si on ne lui suppose pas un but.

Un arbre, par exemple, produit d'abord un autre arbre d'après une loi connue; mais l'arbre qu'il produit est de la même espèce, et ainsi il se produit lui-même comme espèce.

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 61-62.



Ensuite un arbre s'engendre lui-même comme individu par la croissance, qui est essentiellement distincte de tout autre accroissement d'après des lois mécaniques. Il élabore les substances qu'il s'assimile, et se développe ainsi au moyen d'une matière qui, quant à son mélange, est son propre ouvrage. Enfin chaque partie de l'arbre se produit de telle sorte que la conservation de l'une dépend de celle de l'autre. En même temps les feuilles sont bien la production de l'arbre, mais elles le conservent à leur tour par leur action sur lui.

D'après ce qui précède, une production de la nature qui doit pouvoir être considérée comme une fin de la nature, doit être à elle-même cause et effet. Il faut justifier cette définition. Dans un enchaînement de causes et d'effets formant ensemble une série de phénomènes, un effet devient cause d'un autre effet, mais il ne peut jamais être regardé comme cause de sa cause. Outre cette connexion de causes agissantes (*nexus effectivus*), on en peut concevoir une autre, dans laquelle l'effet a d'abord été la cause idéale de la chose dont il est l'effet réel (*nexus finalis*). Ainsi, par exemple, le loyer que je retire d'une maison est un effet de cette maison; mais comme elle n'a été construite qu'en vue de ce loyer, il se trouve que l'effet de cette construction en a été en même temps la cause finale.

Pour qu'une chose puisse être considérée comme fin de la nature, il faut d'abord que toutes les parties n'en soient possibles que par leur rapport au tout, puisque le tout doit être déterminé *a priori* d'après une idée. Mais en tant qu'une chose n'est possible que de cette manière, c'est une œuvre de l'art, c'est-à-dire le produit d'une cause raisonnable distincte de sa matière.

Si donc une production de la nature doit être possible comme fin de la nature, il faut en second lieu que ses parties s'unissent en un tout par cela qu'elles sont mutuellement

cause et effet les unes des autres quant à leur forme; car de cette manière seulement il est possible que réciproquement l'idée du tout détermine la forme et la liaison de toutes les parties, non comme cause intelligente dans les œuvres de l'art, mais comme principe de la connaissance de l'unité systématique de la matière donnée, pour le sujet qui en juge.

Dans une pareille production de la nature chaque partie est considérée non-seulement comme existant par toutes les autres et pour toutes les autres, comme dépendant du tout, et comme nécessaire au tout, mais encore comme produisant toutes les autres parties, c'est-à-dire, comme un être à la fois organique et organisant. C'est par ce dernier caractère que les productions organiques de la nature se distinguent des œuvres de l'art.

On dit trop peu lorsqu'on appelle la faculté d'organisation de la nature un analogue de l'art. Elle s'organise elle-même dans chaque espèce et dans chaque individu. On l'appellerait à plus juste titre un analogue de la vie; mais pour la concevoir comme vivante, il faudrait accorder à la matière une propriété qui ne lui est pas essentielle, ou lui associer un être étranger, une âme, dont le corps serait l'organe, ou qui fût elle-même le principe organique du corps. Dans tous ces cas on laisserait la matière organisée sans explication. Il n'y a aucune analogie entre l'organisation par la nature et quelque autre causalité connue.

Des êtres organiques sont donc les seuls qui puissent être considérés en soi comme fins de la nature, et qui, en donnant à cette notion une réalité objective, fournissent le principe de l'observation téléologique.

Mais, encore une fois, ce principe n'est pas un principe constitutif de l'entendement ou de la science; c'est un principe régulateur pour le jugement réfléchi d'après une analogie éloignée avec notre propre causalité; il ne peut servir



à la connaissance de la nature et de sa cause, mais seulement nous diriger dans son observation<sup>1</sup>.

Les êtres organiques peuvent seuls être considérés comme des fins de la nature; *un être organique de la nature est donc celui dans lequel tout est réciproquement fin et moyen*. Rien en lui n'est inutile ou sans but, et ne peut être attribué à un mécanisme aveugle. Telle est la maxime selon laquelle il faut juger de la convenance interne des êtres organiques. Les naturalistes ne peuvent s'écarter de cette maxime, ne peuvent cesser de régler sur elle leur observation, non plus qu'ils ne peuvent mettre en oubli ce principe plus général que tout dans la nature a un but, sans perdre tout fil conducteur dans leurs recherches, et sans que l'expérience tout entière devienne impossible. Grâce à ce principe, il se révèle à nous un ordre de la nature tout autre que celui d'un simple mécanisme, qui ne nous satisfait plus quant aux êtres organiques<sup>2</sup>.

On a vu plus haut que la convenance extérieure des choses naturelles ne nous autorise pas à les considérer comme des fins de la nature, et à expliquer par là leur existence. On peut ajouter que regarder une chose, quant à sa forme interne, comme une fin de la nature, ce n'est pas encore en concevoir l'existence même comme une pareille fin. La connaissance des dernières fins de la nature appartient à la métaphysique, et ne peut être donnée dans l'observation.

Cependant la convenance interne des êtres organiques conduit nécessairement à l'idée d'un système des fins embrassant toute la nature. La convenance qui nous frappe dans les productions organiques, nous autorise à voir des fins partout, à reconnaître la convenance universelle de la nature.

Mais tout en considérant ainsi les choses, on ne prétend pas assurer que telle ou telle production, pour être utile, a

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 63-64.

<sup>2</sup> Critique du jugement, § 65.

été faite à cette fin, que les herbes, par exemple, ont été produites pour la nourriture des bœufs, et que les bœufs ont été créés pour celle de l'homme; seulement il est utile et intéressant d'envisager ainsi les choses même les plus désagréables et les plus nuisibles. Quand une fois l'observation téléologique des êtres organiques nous a donné l'idée d'un système universel des fins, on peut aussi regarder les beautés de la nature, bien qu'elles ne résultent que d'une convenance subjective, comme nous étant offertes par elle. On peut l'aimer pour les charmes qu'elle a répandus sur ses œuvres, ainsi que nous pouvons l'admirer dans son immensité, et nous sentir ennoblis nous-mêmes par la pensée que c'est pour nous que la nature étale partout des scènes tantôt belles et gracieuses, tantôt grandes et sublimes<sup>1</sup>.

Il importe toutefois de se faire une notion juste du principe téléologique, comme principe interne de la science de la nature, et de se rappeler que ce principe n'est point constitutif ou de connaissance, mais seulement régulateur, destiné uniquement à étendre la science physique dans un autre sens que celui du mécanisme universel.

Toute science est un système à part, fondé sur des principes qui lui sont propres. Faire entrer dans la science de la nature l'idée de Dieu pour en expliquer la convenance, et puis se servir de cette convenance pour prouver l'existence de Dieu, c'est mêler ensemble les principes de deux sciences toutes différentes, et compromettre la consistance systématique de l'une et de l'autre.

Le principe téléologique doit suffire à l'observation de la nature, et la physique doit exclure tout principe de métaphysique. La théologie commence là où commence la vie et où cesse la science de la nature, et son principe ne doit être invoqué que quand celle-ci a épuisé tous ses moyens.

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 66.



La physique, se renfermant dans ses limites, ne s'occupe pas de la question de savoir si les fins dites naturelles ont une autre cause que la nature, question qui est du domaine de la métaphysique. Dans la téléologie on parle bien de la nature comme ayant produit les choses à dessein prémédité; mais on sait parfaitement que la matière ne peut rien prévoir, et par cette façon même de parler, on reconnaît que le principe téléologique n'est pas un principe de connaissance proprement dite, mais un principe de réflexion, la règle d'une autre manière d'observation, à laquelle on a dû recourir pour suppléer à l'insuffisance de celle qui a pour principe la causalité mécanique<sup>1</sup>.

## II. Dialectique du jugement téléologique<sup>2</sup>.

Le jugement, en tant qu'il détermine les objets, n'a pas de principes *à priori*; simple faculté d'assomption, il ne fait que subordonner les objets aux concepts *à priori*. Il ne peut donc être question d'une dialectique du jugement déterminatif. Mais le jugement réfléchi, qui rapporte les choses à la nature du sujet, se sert de principe à lui-même, principe tout subjectif. Il a ses maximes nécessaires, et entre ces maximes peut avoir lieu une antinomie, sur laquelle se fonde une dialectique naturelle: il se rencontre encore ici une illusion inévitable qu'il appartient à la critique de dissiper.

En tant que la raison s'occupe de la nature comme ensemble des objets des sens extérieurs, elle se fonde sur des lois, les unes générales et *à priori*, prescrites à la nature par l'entendement, les autres particulières et tirées de l'expérience. Pour appliquer les premières, le jugement n'a besoin d'aucun principe particulier de réflexion; il est déterminatif

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 67.

<sup>2</sup> Critique du jugement, p. 271-309, §§ 68-77.

par un principe objectif de l'entendement. Mais pour ce qui est des lois particulières, qu'on ne peut connaître que par l'expérience, il peut y avoir entre elles une si grande diversité que le jugement doit se servir à lui-même de principe, afin d'avoir une règle d'observation, un fil conducteur dans ses recherches, sans lequel il ne peut espérer de ramener à l'unité mathématique ses connaissances et les lois particulières elles-mêmes.

Or, deux maximes contraires se présentent pour servir à cet égard de règle au jugement. Selon la première, *toutes les productions de la nature doivent être considérées comme n'étant possibles que d'après des lois mécaniques*, et selon la seconde, *certaines productions de la nature ne peuvent pas être considérées comme possibles d'après les seules lois mécaniques*, et il faut, pour les concevoir, admettre le principe des causes finales. Si l'on transforme ces maximes régulatrices en principes constitutifs, on arrive à cette antinomie: *Toute production naturelle n'est possible que par des lois mécaniques, et certaines productions de la nature ne sont pas possibles par de pareilles lois*.

En leur qualité de règles pour l'observation de la nature, les deux maximes ne s'excluent pas, car dire que l'on doit considérer les productions de la nature comme n'étant possibles que d'après des lois mécaniques, ce n'est pas soutenir qu'il ne soit pas permis de les considérer selon le principe des causes finales. On peut appliquer la seconde maxime sans s'interdire pour cela la réflexion selon la première.

Il n'y a antinomie entre ces deux propositions que lorsqu'on en fait des principes constitutifs de l'intelligence des choses, des principes pour le jugement objectif, et cette antinomie serait une antinomie de la raison. Mais la raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces deux principes, parce qu'il n'y a pas de principes *à priori* concernant la possibilité des choses d'après les lois empiriques de la nature.



Nous ne pouvons pas prouver l'impossibilité de la formation des êtres organiques par le seul mécanisme de la nature, parce que nous ne connaissons pas le principe interne de l'infinie variété de ses lois. Mais il n'en est pas moins certain que, par rapport à notre faculté de connaître, le simple mécanisme ne saurait suffire à expliquer les productions organiques. Le principe selon lequel il faut admettre une causalité différente de l'action mécanique, une cause intelligente, pour expliquer la convenance si manifeste des choses de la nature, est donc tout aussi légitime comme règle du jugement réfléchi, qu'il serait hasardé comme principe du jugement qui détermine les objets en eux-mêmes. Il en est de cette idée de la convenance universelle et d'une causalité intelligente dans la nature comme des autres idées de la raison, qui servent de règles au travail intellectuel ayant pour objet la plus haute unité possible, mais dont la réalité ne peut être ni prouvée ni réfutée théoriquement.

Ainsi s'évanouit l'apparence d'une contradiction entre les maximes de l'observation purement physique et l'observation téléologique. Née de la confusion des principes régulateurs du jugement réfléchi avec les principes constitutifs du jugement proprement dit, cette antinomie se dissipe avec elle<sup>1</sup>.

Personne ne met en doute la justesse du principe de l'observation téléologique. La question est seulement de savoir si ce principe n'a qu'une valeur subjective, comme simple maxime de notre jugement, ou si c'est un principe objectif de la nature.

Cette question n'intéresse en rien la science de la nature, et, si nous voulions nous contenter de celle-ci, il serait inutile de nous enquérir de la réalité objective des principes qui nous dirigent dans cette étude. Mais un secret pressentiment

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 68-70.

de plus hautes vérités pousse la raison à cette recherche : elle soulève cette question de la réalité du principe téléologique dans l'espoir de s'élever par là au-dessus de la nature et de l'expliquer elle-même.

A cause de son analogie avec l'art, on peut appeler la causalité de la nature, en tant qu'il y a de la convenance dans certaines de ses productions, son *action technique*. Cette action technique peut être considérée comme *intentionnelle* (*technica intentionalis*) et comme *naturelle* ou sans intention (*technica naturalis*). Dans le premier cas on admet que la faculté productive de la nature d'après des causes finales est une action différente du mécanisme naturel ; dans le second, que cette même faculté productive est au fond identique avec l'action mécanique, et que son accord fortuit avec nos idées d'art est considéré à tort comme intentionnel. Dans le premier système la convenance est objective et réelle, dans le second elle est transportée du sujet à l'objet et purement idéale. De là le *réalisme* et l'*idéalisme* des fins de la nature. Selon l'idéalisme, la convenance est sans intention ; selon le réalisme, elle est intentionnelle dans les êtres organiques, et par extension dans toutes les autres productions considérées par rapport à l'ensemble des choses.

L'idéalisme est de deux espèces : celui de la *casualité* et celui de la *fatalité*. Le premier, imaginé par Démocrite et Épicure, rapporte tout à un hasard aveugle ; il est trop absurde pour mériter de fixer l'attention. Le second, attribué à Spinoza, est plus difficile à réfuter. Bien que d'après ce système la convenance de la nature soit rapportée à un être métaphysique, à la substance divine, elle en est sortie fatalement et sans intention.

Le *réalisme* est aussi *physique* ou *hyperphysique* : le premier explique la convenance de la nature par une faculté de la matière analogue à une puissance agissant avec intention, en attribuant la vie à la matière : c'est l'*hylozoïsme*. Le



second, le *théisme*, déduit cette même convenance d'un principe intelligent de l'univers<sup>1</sup>.

On a essayé ainsi d'expliquer les causes finales tour à tour par la matière brute, et par un Dieu sans vie et sans intelligence, par la matière douée de vie, et par un Dieu vivant et intelligent. *Aucun de ces systèmes ne tient ce qu'il promet.* En effet, ils ont la prétention d'expliquer nos jugements téléologiques sur la nature, et les uns en nient la vérité, tandis que les autres les reconnaissent pour vrais, mais essaient en vain de les expliquer et de les prouver.

Les deux systèmes idéalistes admettent la convenance de la nature, mais ils en nient l'*intentionnalité*. Le système d'Épicure n'explique pas même l'apparence de la vérité des jugements téléologiques, et ne se justifie par rien. Spinoza, en présentant les productions de la nature comme de simples accidents inhérents à la substance unique, assure bien l'unité de principe des formes naturelles, unité nécessaire pour en concevoir la convenance; mais il détruit toute intention dans les productions de la nature, et refuse toute intelligence à leur cause. D'ailleurs, lors même qu'on lui accorderait son principe, l'unité ontologique n'est pas une unité de fins, et n'explique nullement la convenance universelle. Celle-ci ne suppose pas seulement une cause unique, mais encore une cause intelligente, sans laquelle elle serait le produit d'une aveugle nécessité.

L'*hylozoïsme* est fondé sur une contradiction. La matière, essentiellement inerte, ne peut se concevoir comme primitivement douée de vie. Ce système prétend expliquer la vie par elle-même, et par conséquent n'explique rien. Le *théisme* enfin, quoiqu'il fournisse l'explication la plus satisfaisante, ne peut se démontrer dogmatiquement. Pour s'établir solidement, et pour avoir le droit d'invoquer un principe surna-

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 71.

tuel, il aurait avant tout à prouver que la convenance de la nature ne peut être produite par son seul mécanisme. Or, cette démonstration est impossible; car tout ce que nous pouvons affirmer à cet égard, c'est que, dans l'ignorance où nous sommes du principe interne de ce mécanisme, et d'après la nature de notre esprit, nous ne saurions trouver dans la matière une causalité agissant d'après des fins prédéterminées, et qu'il nous est impossible de concevoir celles-ci autrement que par l'hypothèse d'une intelligence souveraine comme cause du monde; mais rien ne nous autorise à faire de ce principe de réflexion un principe de jugement objectif<sup>1</sup>.

*La raison pour laquelle il est impossible de traiter dogmatiquement l'idée de la convenance objective de la nature, c'est qu'une fin de la nature est inexplicable.*

La notion d'une causalité intelligente, comme celle qui se montre dans les œuvres de l'art, a une réalité objective, ainsi que la notion de l'action mécanique de la nature. L'idée d'une causalité de la nature d'après des fins prédéterminées, au contraire, et plus encore celle d'une cause intelligente de la nature elle-même, bien que possible, ne peuvent servir de principe à des déterminations dogmatiques, parce que, ne pouvant être dérivées de l'expérience, et n'étant pas nécessaires à l'expérience, leur réalité objective ne peut être démontrée. L'idée de la convenance dans la nature est une de celles qui ne peuvent être ni affirmées, ni contestées objectivement. Elle est inexplicable, et par là même objectivement indémontrable<sup>2</sup>.

Il y a certainement une différence entre cette proposition: «La production de certaines choses, ou même la nature entière n'est possible que par une cause qui agisse avec intention,» et cette autre proposition: «D'après la nature

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 72.

<sup>2</sup> Critique du jugement, § 75.



particulière de mon intelligence, je ne puis concevoir la possibilité de la nature qu'en lui supposant une cause qui agisse avec intention, et par conséquent un être intelligent ou d'une causalité analogue à celle de l'intelligence.» Par la première de ces deux propositions, je prétends déterminer la nature même des objets; la seconde n'est qu'une maxime de la raison, et n'exprime au fond qu'un besoin de mon entendement. La première est un principe dogmatique du jugement déterminatif, la seconde un principe particulier et subjectif du jugement réfléchi, principe nécessaire pour l'observation et l'appréciation des êtres organiques, que nous ne pouvons autrement comprendre, loisible et utile pour l'étude de la nature. Or, de l'idée de convenance d'une chose est inséparable celle de contingence; car la première exclut l'idée de la nécessité par le choix et l'intention qu'elle suppose, et par là l'observation téléologique conduit à la théologie, par l'idée d'un être nécessaire et intelligent, comme cause de la nature contingente et ordonnée avec sagesse. Mais, selon Kant, la téléologie la plus complète ne saurait prouver l'existence de Dieu, parce que le principe sur lequel elle se fonde n'est pas un principe dogmatique, objectif, mais seulement un *principe critique de la raison à l'usage du jugement réfléchi*. Il ne prouve qu'une seule chose, savoir que, d'après la nature de nos facultés de connaître, d'après l'expérience, comme d'après les principes généraux de la raison, nous ne pouvons concevoir absolument la possibilité d'un monde tel que celui qui est sous nos yeux, sans le rapporter à une cause suprême, agissant avec intelligence et avec intention.

On ne peut donc arriver de cette manière à l'existence de Dieu que par la foi en la raison et en ses lois. Vouloir l'établir dogmatiquement, en prouvant la réalité objective du principe téléologique, ce serait s'engager dans des difficultés inextricables, d'où l'on ne pourrait sortir qu'en dé-

montrant que la loi de notre raison est celle de tous les êtres raisonnables, ce qu'il est impossible de démontrer<sup>1</sup>.

Vers la fin de cette partie de *la critique du jugement téléologique*, Kant traite du caractère particulier de l'entendement humain qui donne lieu à l'idée de convenance dans les productions de la nature.

La raison est la faculté des principes, et tend à l'absolu; mais sans le secours des concepts de l'entendement, qui eux-mêmes tirent leur réalité objective de l'intuition, la raison ne peut juger synthétiquement; et, comme faculté théorique, elle ne renferme que des principes régulateurs. Toutes les fois que l'entendement ne peut plus la suivre, elle devient transcendante, et produit des *idées* qui sont fondées dans sa nature, mais qui n'ont point de valeur objective. La critique, tout en reconnaissant la nécessité de ces idées et leur valeur pour tous les êtres raisonnables finis, n'admet pas qu'on puisse en établir dogmatiquement la réalité objective et absolue<sup>2</sup>.

L'idée de la convenance dans la nature est une idée semblable. Mais il y a cette différence entre elle et les idées proprement dites qu'elle semble se fonder sur l'observation, que tout dans l'expérience semble la justifier et en faire un principe constitutif de la science, tandis que rien dans le monde réel ne correspond aux autres *idées*, qui ne peuvent servir que de règles pour ramener l'expérience à la plus haute unité possible. La cause même que suppose la convenance, n'est pas donnée objectivement; mais partout l'observation en rencontre les effets.

L'idée de la convenance n'est pas, comme les autres idées, un principe rationnel à l'usage de l'entendement, mais à l'usage du jugement réfléchi.

Nous ne nous contentons pas de juger des choses objecti-

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 74.

<sup>2</sup> Critique du jugement, § 75.



vement, de les déterminer d'après des données positives; nous réfléchissons encore sur elles, nous portons sur elles des jugements réfléchis, qui vont au delà des données, et qui ont pour règles des principes subjectifs. Mais, s'il en est ainsi, il s'ensuit que nous concevons comme possible un autre entendement que l'entendement humain<sup>1</sup>, puisque nous disons : selon le caractère particulier de *notre* entendement, nous ne pouvons faire autrement que de considérer les êtres organiques comme produits à dessein et dans un but déterminé, sans prétendre pour cela qu'un entendement supérieur à celui de l'homme ne puisse pas regarder le mécanisme naturel comme suffisant pour produire cette convenance.

Or, quel est ce caractère particulier de *notre* entendement qui donne naissance à l'idée des causes finales? Pour comprendre ce caractère, il faut comparer l'entendement humain avec l'entendement modèle, un entendement idéal et intuitif que Kant appelle l'*intellectus archetypus*. Ce paragraphe est d'une haute importance, et selon M. de Schelling, jamais peut-être tant de pensées profondes n'ont été réunies dans un si petit nombre de pages. En voici la substance<sup>2</sup>:

« Le caractère spécial de l'entendement humain est dans le rapport de l'entendement au jugement, ou des concepts généraux à l'intuition. Par le jugement, les concepts *à priori*, les formes générales de l'entendement, sont appliqués à la diversité des phénomènes, ou, en d'autres termes, par le jugement, le particulier, fourni par l'intuition sensible, est rapporté et subordonné au général, donné *à priori* dans l'entendement. Il est évident que le particulier, que nous ne pouvons con-

<sup>1</sup> De même que dans la *Critique de la raison pure*, en parlant de la nature particulière de *notre* intuition, selon laquelle les objets ne nous sont donnés que comme phénomènes, on a dû nécessairement supposer qu'il peut y avoir une autre manière de voir les objets.

<sup>2</sup> Ce paragraphe est le soixante-seizième. Il offre malheureusement de grandes difficultés dans l'expression.

naître qu'*à posteriori*, n'est point déterminé par ces concepts, dont la nature des choses est entièrement indépendante, et qui ne fournissent que les formes générales de la connaissance. L'entendement, comme faculté des notions, est une faculté discursive et non intuitive, pour laquelle la diversité et la qualité des choses particulières, leurs formes et leurs lois, sont tout à fait accidentelles.

« Mais puisque la connaissance suppose l'intuition, et que la faculté d'une intuition spontanée et immédiate serait une faculté de connaître distincte, et tout indépendante de la sensibilité, et par conséquent entendement dans l'acception la plus générale de ce mot, on peut concevoir un entendement intuitif qui ne va pas du général au particulier par des concepts, et pour lequel n'existerait pas cette contingence du particulier relativement au général, laquelle rend si difficile pour notre entendement la réduction à l'unité de la diversité donnée.

« Bien que, selon la nature de notre entendement, la diversité matérielle des phénomènes soit indépendante des idées générales quant à ses lois particulières, nous exigeons néanmoins que cette diversité s'accorde avec les concepts et les lois générales de l'entendement, accord qui n'a rien de nécessaire, et pour lequel il n'y a pas de principe déterminé. Pour concevoir au moins la possibilité d'un pareil accord, il faut se représenter un autre entendement par rapport auquel on puisse considérer cet accord des lois particulières de la nature avec le jugement comme nécessaire.

« Or, on peut fort bien concevoir un entendement non discursif comme le nôtre, et n'allant pas du *général analytique* au particulier ou des notions pures à l'intuition, mais *intuitif*, et allant du *général synthétique* au particulier qui en est dérivé, ou de l'intuition du tout aux parties. Pour nous, pour notre entendement, un tout réel de la nature résulte du concours des forces motrices des parties, tandis



que pour un entendement intuitif, le tout serait donné par lui-même, et déterminerait les parties. Si donc, au lieu de concevoir le tout comme dépendant des parties, comme le fait notre entendement discursif, nous voulons, selon l'idée d'un entendement intuitif, nous représenter les parties comme dépendantes du tout, et quant à leurs formes et quant à leurs rapports, cela ne nous est possible, encore d'après notre entendement, qu'autant que nous considérons, non le tout comme déterminant les parties (ce qui impliquerait, eu égard à l'entendement discursif), mais l'idée d'un tout comme la raison de sa possibilité et de la liaison de ses parties. Or, comme dans ce cas le tout serait un effet dont une idée serait regardée comme la cause, une *fin* par conséquent, il s'ensuit que c'est uniquement par une conséquence de la nature particulière de notre entendement que nous considérons les productions naturelles comme ayant une autre cause que l'action physique de la matière, une cause intelligente. Il résulte encore de là que le principe de la convenance n'est pas un principe réel, mais seulement un principe subjectif, une règle de notre jugement. C'est aussi ce qui explique pourquoi nous ne sommes pas satisfaits en physique de l'explication de la nature par les seules causes finales, parce que nous sentons que de cette manière nous ne déterminons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement par rapport à nous et pour nous.

«Lorsque nous nous représentons un tout matériel, comme étant le produit du concours de ses parties et de leur faculté naturelle de se combiner d'elles-mêmes et de se lier entre elles, nous le concevons comme l'effet d'une action mécanique. Mais un tout ainsi produit exclut toute idée de but ou de cause finale, puisque d'après cette idée c'est le tout qui détermine la qualité et le genre d'action de ses parties. Néanmoins, puisque nous concevons la possibilité d'un autre entendement que le nôtre, on ne peut pas dire avec certitude

qu'un corps organique ne puisse pas être le produit d'une action mécanique. Il résulte de tout cela que le principe du mécanisme naturel peut subsister à côté du principe téléologique, et que, tout en cherchant à expliquer même les êtres organiques par les seules forces de la nature, nous ne pouvons nous passer, pour les comprendre, du principe des causes finales. La production même d'un brin d'herbe est inexplicable pour la raison humaine par des causes purement mécaniques.»

Il importe infiniment à la raison de ne pas renoncer à expliquer la nature par des lois mécaniques, parce que sans cela toute science véritable est impossible. D'un autre côté le principe téléologique, s'il ne nous apprend rien sur la manière dont se forment les choses, est un excellent moyen de rechercher les lois particulières de la nature. Les deux principes ne peuvent pas être appliqués ensemble à un seul et même objet; ils ne peuvent se concevoir comme réunis que dans un principe placé au-dessus de tous les deux, dans quelque chose d'intelligible qui sert de *substratum* à la nature phénoménale, substratum par lequel du reste rien ne peut s'expliquer, puisque nous n'en avons aucune idée déterminée. Toutefois, sans appliquer les deux principes à un même objet, et sans les confondre ensemble, on peut considérer dans les êtres organiques l'action mécanique comme un moyen de réaliser des fins prédéterminées, et quant à l'ensemble de la nature, comme système universel, il est permis d'ériger le principe des causes finales en principe général du jugement réfléchi, et d'admettre pour le tout le concours des lois mécaniques avec les lois téléologiques<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 77.



## CHAPITRE V.

SUITE DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE. — MÉTHODOLOGIE  
DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE<sup>1</sup>.

La *téléologie* fait-elle partie de la science physique ou de la théologie, et ne faut-il pas qu'elle appartienne à l'une ou à l'autre? Il est évident qu'elle ne fait pas partie intégrante de la théologie, quoiqu'on en fasse usage dans cette science. Elle ne fait pas non plus partie de la science de la nature, qui repose sur des principes objectifs, et à laquelle elle n'ajoute absolument rien. La téléologie ne fait donc partie d'aucune science doctrinale, mais seulement de la *critique du jugement*. En tant qu'elle renferme des principes *à priori*, il y a lieu d'exposer la méthode du jugement téléologique<sup>1</sup>.

Le droit de chercher à expliquer toutes les productions de la nature par la seule action mécanique, est en soi illimité, mais la faculté de le faire est très-bornée, et la nécessité d'un autre principe pour expliquer la convenance qui se manifeste dans la nature, est évidente. Il est raisonnable de chercher à expliquer autant que possible ses produits par le seul mécanisme de ses lois, et de ne pas regarder cette explication comme impossible en soi quant aux êtres organiques, mais seulement comme impossible pour notre entendement. Dans l'intérêt de la science de la nature, il est nécessaire, en appréciant les êtres organiques, de supposer une organisation qui se serve de ce mécanisme pour produire d'autres formes organiques. C'est une chose louable de se livrer à des travaux d'anatomie comparée, afin de voir si tout, dans la création organique, n'est pas soumis à un même principe, et ne forme pas dans son ensemble un même système.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 309-395, §§ 78-90.

<sup>2</sup> Critique du jugement, § 78.

L'analogie des formes qui, malgré leur diversité, semblent produites sur un type commun, vient à l'appui de la présomption d'une commune origine, et de l'hypothèse de la continuité des espèces, depuis l'homme jusqu'au polype, et de celui-ci jusqu'aux lichens et jusqu'aux premiers rudiments de la matière brute. Que les archéologues de la nature fassent naître cette grande famille des créatures d'après les traces qui restent de ses plus anciennes révolutions; qu'ils fassent sortir du sein de la terre récemment échappée du chaos, d'abord des êtres grossièrement ébauchés, puis des créatures de formes de plus en plus parfaites et convenables, jusqu'à ce que la terre perde cette faculté merveilleuse de produire. Mais toujours faudra-t-il attribuer à la mère commune de toutes ces créatures une organisation propre à les former, et ayant avec elles un rapport *final*. On ne fera ainsi que reculer la difficulté sans la résoudre. La raison peut admettre la possibilité qu'un être organique soit produit par un être inorganique (*generatio æquivoca*), ou qu'un être organique engendre un être organique d'une autre espèce (*generatio univoca*); mais l'expérience ne nous en fournit aucun exemple; elle ne nous montre partout que des êtres organiques produits par d'autres êtres organiques de même espèce (*generatio homonyma*). L'*autocratie* de la matière, quant aux productions que l'entendement ne peut comprendre que comme des fins, est un mot sans valeur.

Le panthéisme ne satisfait qu'en partie au besoin de la raison, obligée de considérer l'univers comme un tout organique, en ce qu'il n'explique pas le rapport du principe unique comme cause à ses fins comme effet; car, dans ce système, les phénomènes ne sont que les apparences de la substance universelle, tandis que la raison exige que dans leur convenance ils soient considérés comme les effets de l'action intentionnelle d'une substance intelligente<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 79.



Néanmoins, pour concevoir une fin naturelle comme une production de la nature, il faut associer le principe du mécanisme au principe téléologique. Comme production de la nature, un être organique doit être considéré comme ayant été préparé par les forces naturelles servant d'instrument aux desseins de la cause intelligente. Le principe téléologique admis, il y a deux systèmes possibles : l'*occasionalisme* et le *prestabilisme* de la cause. Selon le premier, la cause intelligente du monde intervient dans chaque nouvel acte de procréation, qui ne serait ainsi que l'occasion de l'action incessante de la causalité divine. Avec ce système il n'y a plus de nature. D'après le second système, la cause suprême aurait disposé ses productions primitives à se reproduire indéfiniment sous les mêmes formes. Ce système est ou celui de la *préformation individuelle*, ou celui de la *préformation générique*. Selon le premier, qu'on peut encore appeler la théorie de l'*évolution* ou d'*emboîtement*, on suppose que les germes de tous les êtres organiques sont individuellement sortis de la main du créateur, et sont seulement mis au jour et développés par la génération. Ce système diffère au fond peu de l'*occasionalisme*, et présente même plus de difficultés que celui-ci.

Le second système qu'on peut aussi nommer le système de l'*épigénèse*, considère un être organique comme le produit d'un autre être organique de même espèce : c'est le seul raisonnable, le seul conforme à l'expérience. C'est le système de Blumenbach. Ce grand naturaliste pose en principe l'existence d'une matière organique, et regarde comme absurde d'admettre que la matière se soit organisée elle-même d'après des lois mécaniques; mais en même temps il fait la part du mécanisme, en le soumettant au principe mystérieux, mais nécessaire d'une organisation primitive<sup>1</sup>.

Les êtres inorganiques ne peuvent être considérés téléo-

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 80.

logiquement que relativement aux êtres organiques; mais après avoir reconnu la convenance interne de ceux-ci, on peut encore demander dans quel but ils ont été produits. Il est impossible d'expliquer les végétaux par le seul mécanisme des forces naturelles; mais à quelle fin ont-ils été créés? On dit que c'est pour servir de nourriture aux animaux herbivores et frugivores, servant eux-mêmes d'aliments à d'autres animaux, destinés à leur tour, avec toute la nature, au service de l'homme, dernière fin de la création terrestre, parce que lui seul est capable de concevoir la nature comme un système, et de se proposer un but raisonnable.

Si l'homme est la dernière fin de la nature, si tout doit être considéré comme un système de fins quant à lui, la nature doit avoir pour but soit sa *félicité*, soit la *culture* de ses facultés. Mais l'idée qu'on se fait de la félicité est si changeante et si vague qu'alors même que toute la nature se conformerait à nos désirs, il serait impossible de soumettre cette idée à une loi fixe et générale. D'ailleurs telle est la nature du cœur humain que nul bonheur ne peut entièrement le satisfaire. Enfin l'homme est entouré de tant de maux, et il s'en crée tant lui-même, qu'il est impossible de regarder la félicité comme la fin des choses de la terre.

Il suit de là qu'on ne peut considérer comme dernière fin de la nature que le développement, la culture des facultés de l'homme, afin de le mettre en état de régner sur la nature, et de se proposer des fins sages et raisonnables. Cette culture se compose de l'*habileté* et de la *discipline* des passions. L'habileté est la condition subjective de cette aptitude qui est l'objet de la culture; mais elle ne suffit point; elle ne saurait assurer la *liberté* dans le choix des fins, cette liberté qui consiste dans l'affranchissement du despotisme des désirs et des penchants que la nature nous a donnés pour guides et non pour maîtres.



L'habileté suppose la société civile et l'inégalité des conditions. La discipline des passions nous est recommandée par la nature elle-même; elle nous y invite et la favorise. Les maux qui nous entourent développent les facultés de l'esprit et les forces de l'âme, tandis que la civilisation, à laquelle nous sommes naturellement portés, polit les mœurs, adoucit les habitudes, dompte les passions, et dispose l'homme à la moralité, véritable et dernière fin de l'humanité<sup>1</sup>. La vie en elle-même, si on l'estime d'après les jouissances qu'elle offre, n'est pas d'un grand prix, ajoute Kant; elle n'a d'autre prix que celui qu'on lui donne *par ce qu'on fait*<sup>2</sup>.

Une fin dernière, cause finale absolue, est celle qui ne peut plus être rapportée à une autre fin. Y a-t-il une telle fin de la création, et quelle est-elle? Cette question n'a pas de sens lorsqu'on prétend tout expliquer par le mécanisme naturel. Mais si l'on admet une cause suprême et intelligente de l'univers, on peut demander quelle raison objective l'a déterminée à l'action, quelle est la dernière fin de la création? Or, dans la nature soit hors de nous, soit en nous, il n'y a que des fins relatives, conditions les unes des autres, tandis que ce qui doit exister comme fin dernière et absolue d'une cause intelligente, doit être tel dans l'ordre des fins qu'il ne dépende d'aucune autre condition que l'idée qui en est la cause. De tous les êtres créés, l'homme seul, comme être intelligible, est une fin pareille, en tant qu'il est doué d'une faculté supérieure à la nature, la liberté. On ne peut plus, en parlant de l'homme comme être moral et raisonnable, demander pourquoi il existe (*quem in finem?*); il est la fin absolue de la création<sup>3</sup>.

Kant traite ici avec détail la question de savoir jusqu'à quel point la contemplation de la beauté et de la sagesse qui

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 81-82.

<sup>2</sup> Voir la note de Kant, p. 331.

<sup>3</sup> Critique du jugement, § 83.

éclatent dans le monde, peut prouver l'existence de Dieu. Il reproduit avec une force nouvelle ses objections contre l'argument *physico-théologique*, qui conclut des fins de la nature à une cause suprême de l'univers, et il lui oppose ou plutôt lui associe l'argument *éthico-théologique*, la preuve morale, qui conclut de la fin morale des êtres raisonnables à cette même cause. La téléologie physique, si complète qu'elle soit, peut, selon Kant, fonder le polythéisme, ou le panthéisme, mais non le vrai théisme; elle nous porte vers Dieu, nous prépare à la théologie sans pouvoir la produire; elle a besoin pour cela de s'appuyer sur un autre principe, sur l'argument moral que Kant a déjà exposé dans les deux premières *Critiques*, et qu'il s'applique à établir ici d'une manière plus rigoureuse.

Au jugement même du sens commun, sans l'existence des hommes, ou en général d'êtres raisonnables, la création tout entière serait sans but. Mais ce n'est pas comme être intelligent que l'homme est le but de la création; le monde n'existe pas pour être seulement un objet de contemplation. Cette contemplation même suppose une autre fin par rapport à laquelle elle a seulement du prix. Ce n'est pas non plus la jouissance, la félicité actuelle des êtres raisonnables qui est la fin de la création: c'est une volonté bonne, la moralité, la liberté, qui est cette fin, parce qu'elle seule a un prix absolu, et ne peut plus être rapportée à une fin ultérieure.

Mais si l'homme n'est la fin de la création que comme être moral, il s'ensuit d'abord que nous pouvons considérer le monde comme un système de causes finales, produit par une cause universelle et intelligente; en même temps nous trouvons là un principe pour déterminer la nature de cette cause, principe que ne pouvait fournir la téléologie physique.

D'après ce principe l'être primitif n'est plus seulement une intelligence législative par rapport à la nature, mais encore le souverain législateur d'un règne de fins morales



relativement au souverain bien, qui n'est possible que par lui; nous le considérons comme *sachant tout*, comme connaissant jusqu'aux plus secrets mouvements de l'âme, comme *tout puissant*, comme *sage*, c'est-à-dire, comme *juste et bon* à la fois, comme *éternel*, etc., attributs nécessaires et conditions de la suprême causalité.

Nous savons *à priori*, c'est-à-dire, selon les lois de notre raison, que, si la cause souveraine du monde s'est proposé une fin en le créant, l'homme soumis à des lois morales peut seul être considéré comme étant cette fin; reste maintenant à examiner s'il y a une raison suffisante pour admettre que Dieu a dû se proposer une pareille fin<sup>1</sup>.

La question est de savoir si la téléologie morale oblige le jugement rationnel de chercher au delà du monde un principe suprême intelligent, afin de pouvoir considérer la nature comme convenablement ordonnée relativement à la loi morale. Voyons d'abord comment la raison procède pour s'élever par la téléologie morale à la théologie; nous examinerons ensuite la légitimité du procédé.

Si l'on considère l'existence de certaines choses comme contingente, c'est-à-dire, comme ne pouvant être expliquée que par une cause, on peut chercher celle-ci, soit dans l'ordre physique (*nexu effectivo*), soit dans l'ordre téléologique (*nexu finali*), c'est-à-dire, on peut demander quelle en est la cause première, ou quelle en est la fin suprême.

Dans ce dernier cas on suppose que la cause est un être intelligent, ou du moins agissant selon les lois d'un pareil être.

Or, si l'on se décide pour l'ordre téléologique, c'est un principe *à priori* qu'il ne peut y avoir d'autre fin absolue que l'homme soumis à des lois morales; et, si telle n'est pas la fin absolue de l'existence du monde, la cause ne s'est proposé aucun but, ou il n'y a que des fins relatives.

<sup>1</sup> Critique du jugement, §§ 84-85.

La loi morale est obligatoire en soi et catégoriquement; mais elle a une fin, à laquelle elle nous oblige à tendre, et qui est le plus grand bien possible par la liberté, ou la félicité ayant pour condition l'accord de nos actions et de nos intentions avec la loi morale.

Or, un ordre de choses purement physique, de pur mécanisme, ne pourrait se concilier avec cette fin de la moralité. Il faut donc admettre une cause intelligente du monde, qui soit en même temps l'auteur de la loi morale, pour rendre possible la fin de cette loi, et, autant celle-ci est rationnellement nécessaire, autant est nécessaire l'existence d'une pareille cause : donc Dieu est.

Cet argument ne fait pas dépendre l'obligation morale de l'existence de Dieu; mais la nécessité absolue de cette obligation suppose nécessairement l'existence de Dieu. Un honnête homme pourrait avoir le malheur de douter de cette existence, sans pour cela se dispenser de l'observation de la loi morale, de même que celui qui ne ferait son devoir que parce qu'il croit en Dieu, et qui serait capable d'y manquer s'il venait à cesser de croire en lui, est un homme sans moralité, malgré la légalité de ses actions. Selon l'argument moral, l'honnête homme serait inconséquent, il poursuivrait une fin chimérique s'il n'admettait l'existence de Dieu à la fois maître de l'univers et auteur de la loi morale; mais il ne pourrait en aucun cas lui désobéir sans remords<sup>1</sup>.

Toutefois, comme ce qu'on appelle la fin dernière de la loi morale n'est qu'une idée de la raison pratique, et ne peut être théoriquement déduite des données de l'expérience, on n'en peut faire d'autre usage qu'un usage pratique. Conclure de la loi morale à une fin de la création en harmonie avec elle, et de celle-ci à Dieu, c'est dire seulement que, selon la nature de notre raison, il nous est impossible de concevoir

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 86.



la convenance universelle par rapport à la loi morale et à son objet, sans admettre un Dieu auteur et modérateur du monde, et en même temps législateur moral. Mais théoriquement l'idée de Dieu, dont la réalité pratique est ainsi démontrée, demeure indéterminée; elle ne peut être déterminée que par analogie et non en soi, dans ses rapports avec nous, et non dans sa nature<sup>1</sup>.

Du reste Kant ne donne pas l'argument *éthico-théologique* pour nouveau; il est, selon lui, aussi ancien que la raison humaine, et s'est développé avec elle. Depuis que les hommes ont réfléchi sur le bien et le mal, ils n'ont cessé de faire appel à la justice divine, et le spectacle du cours ordinaire des choses n'a pu les faire renoncer à la foi en l'harmonie définitive de la vertu avec la félicité, en un gouvernement moral du monde<sup>2</sup>.

Par les limites même de son usage théorique, l'argument moral a l'avantage de préserver la raison de tout abus de la théologie, des erreurs de la théosophie et de la théurgie, ainsi que de celles de la démonologie et de l'idolâtrie. Et par idolâtrie Kant n'entend pas seulement le culte grossier des idoles, mais toute croyance qui suppose qu'on peut se rendre agréable à Dieu par autre chose encore que par la moralité, par l'offrande d'un cœur pur, par des sentiments droits et intègres<sup>3</sup>.

Revenant à sa théorie de la certitude en général, et l'appliquant spécialement à l'argument téléologique, Kant conclut ainsi sur ce point : « Il résulte de là qu'il n'y a pas absolument, pour la raison humaine, de preuves théoriques par lesquelles on puisse établir, avec le moindre degré de certitude, l'existence de l'être primitif comme d'une divinité, ou celle de l'âme comme d'un esprit immortel, et cela parce que

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 87.

<sup>2</sup> Là-même, Observation, p. 362.

<sup>3</sup> Critique du jugement, § 88.

toute matière nous manque pour déterminer les idées des choses intelligibles, et que ces idées demeurant sans détermination, il n'en reste que la notion négative de quelque chose de non sensible, principe suprême du monde phénoménal, et dont d'ailleurs toute connaissance objective nous est refusée<sup>1</sup>. »

Mais il y a une *foi pratique* qui tient lieu de cette connaissance.

Les objets, en tant que nous pouvons les connaître, sont de trois espèces : objets de l'*opinion*, objets du *savoir*, objets de la *foi*.

Les objets des idées rationnelles ne sont pas des objets de connaissance, même pour la simple opinion; il n'y a pas de conjectures *à priori*. Une opinion suppose au moins une expérience possible.

Les objets des notions dont la réalité peut être prouvée, qu'elles reposent sur des données de la raison pure ou sur l'expérience, et qui peuvent être ramenées à des intuitions correspondantes, sont des faits (*res facti*). A cette classe appartiennent les propriétés mathématiques des grandeurs, les choses de l'expérience et une seule idée de la raison, l'idée de *liberté*, dont la réalité, comme d'une espèce particulière de causalité, peut être prouvée par les lois pratiques de la raison pure, et par des actions réelles et partant par l'expérience.

Enfin les objets dont on ne peut s'empêcher d'admettre l'existence comme nécessaire, soit comme principe, soit comme conséquence, relativement aux lois de la raison pratique, bien qu'on ne puisse l'établir théoriquement, sont des objets de la foi (*res fidei*). Ces objets sont d'abord le *souverain bien*, comme devant être produit par la liberté, et ensuite ses deux conditions, *Dieu* et l'*immortalité de l'âme*. C'est

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 89.



là une foi rationnelle pure, foi pratique, foi aux promesses de la loi morale et de la conscience<sup>1</sup>.

Ainsi, au prétendu savoir métaphysique Kant substitue la foi pratique fondée sur un *fait rationnel* unique, la liberté, et sur la conscience de l'obligation absolue de la loi morale. En proclamant ce principe, nouveau en philosophie, mais ancien en lui-même, il fait un dernier effort pour le justifier contre la métaphysique de l'école.

Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, dit-il, sont les problèmes principaux de toute métaphysique; mais on regardait la liberté uniquement comme la condition négative de la philosophie morale, et l'on croyait que les doctrines de Dieu et de l'âme, constituant la philosophie théorique, devaient être établies à part, pour être combinées ensuite avec la loi morale, et former avec celle-ci un corps de doctrine religieuse. On a vu pourquoi ces essais ont dû demeurer sans succès, et que la raison de ce peu de succès, c'est que, par la seule voie théorique, il est impossible d'acquérir la moindre connaissance de la nature des choses intelligibles. Si l'on est plus heureux en partant de l'idée de la liberté, c'est que la réalité de cette idée est prouvée par le fait, et qu'elle devient la clef pour la connaissance du monde intelligible, connaissance de foi seulement, mais d'une foi fondée sur la raison pratique et sur ce qu'il y a de plus certain dans la conscience<sup>2</sup>.

Dans une note générale et fort étendue, qui termine la *Critique du jugement téléologique*<sup>3</sup>, Kant fait encore une fois la critique de l'ancienne théologie philosophique, pour assurer définitivement le triomphe de l'argument moral. Il y a encore là quelques aperçus nouveaux, qui ne sont pas sans intérêt, et par lesquels nous terminerons cette analyse.

<sup>1</sup> Critique du jugement, § 90.

<sup>2</sup> Critique du jugement, p. 380-385.

<sup>3</sup> Critique du jugement, p. 385-393.

La première de ces observations porte sur la preuve physico-théologique, fondée sur l'observation téléologique de la nature. Cet argument, dit Kant, qui est si puissant sur le sens commun, ainsi que sur l'esprit des plus subtils penseurs, emprunte toute sa force de l'argument moral qui est dans la conscience de tous, et qui vient se mêler secrètement au raisonnement téléologique; de sorte que tout le mérite de l'argument physico-théologique se borne à porter l'attention sur les fins de la création. L'argument moral non-seulement complète l'argument physique, mais forme une preuve à part et suffisante par elle-même, au point qu'alors même qu'il n'y aurait dans la nature extérieure nulle trace d'une cause intelligente de l'univers, il ne perdrait rien de sa force, et n'en viendrait pas moins à s'élever dans la conscience, tandis que l'argument physico-théologique ne prouverait rien par lui-même. La théologie morale, reposant sur des principes *a priori*, fournit seule les moyens de déterminer l'idée de la cause universelle, au moins relativement à la loi morale et à ses fins, et de reconnaître l'unité de Dieu. De cette manière la théologie conduit immédiatement à la *religion*, ou à la *reconnaissance de nos devoirs pour des commandements de Dieu*, la conscience de nos devoirs et de la fin que par là même nous impose la raison, ayant seule produit une notion déterminée de Dieu; notion qui, par conséquent, à cause même de son origine, est inséparable de l'obligation envers cet être. Et si l'on demande enfin de quel intérêt est pour nous une telle théologie, il est évident qu'elle ne peut servir à étendre ou à rectifier notre connaissance de la nature, et qu'elle importe uniquement à la religion, c'est-à-dire, à l'usage moral de la raison. Il y a une théologie morale, parce que la morale peut bien subsister par elle-même quant à sa règle, mais non quant à sa fin; pour cela elle a besoin d'une théologie. Mais il n'y a pas de morale théologique ou fondée sur l'idée de Dieu, parce que des lois que la raison ne don-



nerait pas primitivement elle-même, ne seraient pas des lois morales. Une morale théologique a aussi peu de sens qu'une physique théologique, qui, au lieu des lois de la nature, ne se composerait que de dispositions prises par une volonté souveraine, tandis que l'on conçoit très-bien une théologie physique, comme introduction et préparation à la théologie véritable.

## CHAPITRE VI.

## RÉSUMÉ DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

I. *Analytique du jugement téléologique.*

L'idée de convenance que le sens commun trouve exprimée dans toute la nature, est un principe purement régulateur et non constitutif de la science. Le transporter objectivement à la nature, c'est y introduire une causalité analogue à celle de notre nature interne. Il ne peut servir à la connaissance réelle des choses physiques, mais seulement nous fournir une règle pour l'observation.

Les êtres organiques seuls peuvent être considérés comme des fins de la nature. Un être organique est celui dans lequel tout est réciproquement fin et moyen. Ce n'est que par l'observation de cette maxime que l'expérience, que la science de la nature est possible.

La convenance interne des êtres organiques conduit à l'idée d'un système de fins embrassant toutes choses, à admettre une convenance universelle, un *Kosmos*; mais tout en observant la nature, d'après cette idée, il ne faut pas oublier qu'elle n'est destinée qu'à étendre la science physique dans un autre sens que celui d'un mécanisme universel. Ce principe doit suffire à la physique.

II. *Dialectique du jugement téléologique.*

Deux maximes opposées en apparence se présentent pour

diriger le jugement de réflexion dans l'observation de la nature. Selon la première, *toutes les productions de la nature doivent pouvoir s'expliquer par des lois purement mécaniques*; d'après la seconde, *certaines productions ne peuvent être expliquées que par des causes finales*. Ces deux maximes ne s'excluent réciproquement que lorsqu'on en fait des principes constitutifs de la science. Mais elles ne sont pas inconciliables comme simples principes régulateurs de l'observation.

La raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces deux principes. On peut dire seulement que *pour nous* le simple mécanisme ne peut suffire à expliquer les productions organiques.

La question de savoir si l'idée de la convenance universelle ou d'une causalité intelligente dans la nature est d'une réalité objective, n'intéresse pas la science; mais la raison éprouve le besoin de s'enquérir de cette réalité dans l'espoir de s'élever au-dessus de la nature.

Kant rejette à la fois le *réalisme*, selon lequel la convenance de la nature est intentionnelle, et l'*idéalisme de casualité*, qui fait tout provenir d'un aveugle hasard, et l'*idéalisme de fatalité*, qui fait tout naître d'une aveugle nécessité. Il se prononce pour l'*idéalisme transcendantal*, qui se concilie par la foi avec le *réalisme théiste*. Selon lui, l'idée de la convenance est inexplicable, et par là même indémontrable. Elle ne peut être ni affirmée, ni contestée dogmatiquement. On peut dire que *pour nous*, selon les lois de notre intelligence, il est impossible de concevoir la nature sans une causalité intelligente ou analogue à celle de l'intelligence; mais de là il ne s'ensuit pas que la nature soit réellement le produit d'une pareille causalité. On ne peut donc pas en déduire dogmatiquement l'existence de Dieu comme auteur de la nature. Cette existence ne peut être établie que par la foi en la raison pratique.



Il y a cette différence entre l'idée de convenance et les autres idées, qu'elle semble se fonder sur l'observation, et qu'elle n'est pas un principe rationnel à l'usage de l'entendement, mais une règle à l'usage du jugement réfléchi, qui va au delà des données positives.

On peut concevoir un autre entendement que le nôtre, un entendement intuitif, allant de l'intuition du tout à ses parties, et concevant les parties comme dépendantes du tout, un entendement pour lequel le tout ne serait pas la fin, mais le principe même des parties; tandis que notre entendement, discursif de sa nature, n'arrive à l'idée d'un tout que par la notion de la convenance et du concours des parties. Il est évident dès lors que le principe de convenance est un principe tout subjectif et fondé sur la nature de l'entendement humain.

Il suit de là que le principe du mécanisme universel doit subsister à côté du principe téléologique, dont nous ne pouvons nous passer, mais qu'il ne faut employer que lorsque l'application du premier ne suffit plus. Le progrès de la science est à ce prix.

Les deux principes peuvent se concevoir comme réunis sous un principe supérieur, sous quelque chose d'intelligible qui est le *substratum* de la nature phénoménale.

C'est ici que la philosophie de la nature selon M. de Schelling se rattache à celle de Kant par l'idée d'un organisme universel, dont le mécanisme de la nature inorganique et l'organisation visible sont des conséquences.

Avant de passer à la dernière partie de ce traité, nous ferons une observation sur ce qui précède. L'idéalité transcendante de la convenance que le sens commun voit partout dans la nature, est-elle bien établie? Est-il prouvé que cette idée ne soit qu'un accident pour ainsi dire de la nature de notre entendement, et que l'on puisse concevoir un entendement pour lequel cette idée ne serait pas une nécessité de

l'intuition? La réalité des choses dépend-elle donc nécessairement de la nature du sujet qui la voit, et si l'organisation du monde a réellement pour auteur un être intelligent, comment l'entendement archétype, qui ne serait autre que l'intelligence divine elle-même, n'y verrait-il pas précisément ce que nous y voyons, quoique d'une autre manière, un tout organique? Et alors même que le principe de la convenance ne serait fondé que dans la nature du sujet, s'ensuit-il qu'il soit purement idéal? Il est vrai que je ne puis conclure d'un principe subjectif à sa réalité que par la foi en la vérité de la raison du sujet, en ma raison; mais cette foi est le fondement commun de toute science et de toute philosophie. Enfin, si la convenance est toute subjective, comment se fait-il, peut-on demander avec Herbart, que nous ne trouvions pas partout à en faire l'application? Puisque dans une foule de cas la convenance nous échappe, et que nous cherchons en vain à y appliquer cette loi de notre esprit, n'est-ce pas une raison de croire qu'elle est fondée dans la nature même des choses, en même temps que dans la nature de notre entendement?

### III. Méthodologie du jugement téléologique.

Ici Kant a pour ainsi dire tracé le plan non pas seulement de la philosophie de la nature de M. de Schelling, mais de la marche que depuis a suivie l'étude des sciences physiques. Mais il a en même temps réduit à sa valeur le système qu'il appelle l'autocratie de la matière, et insisté sur le fait permanent de la génération homonyme. Il a parfaitement montré qu'alors même que l'on pourrait établir que toute la nature organique est sortie spontanément du sein de la terre et s'est graduellement développée, il faudrait encore admettre que la terre a été préparée et disposée à cette production et l'on n'aurait fait que reculer la difficulté sans la résoudre. Il est



inutile d'ajouter combien d'ailleurs les récentes découvertes de la géologie ont compromis ce système. Il n'y a dans les couches du globe nulle trace de quelque génération *équivoque* ou *univoque*, de production d'un être organique par un être inorganique, ou d'un être organique par un être organique d'une autre espèce. Il est évident que l'homme sur la terre n'est point le produit d'une série de perfectionnements organiques; il n'est pas, organiquement, plus parfait, plus développé que le singe, que tel autre animal du même ordre; il est évident que le premier homme a été tout semblable aux hommes actuels. D'où est-il venu?

Kant a prouvé encore que le panthéisme de Spinoza ne suffit pas à expliquer l'univers comme un tout organique, en ce qu'il ne peut pas le présenter comme produit par une action intentionnelle d'une cause intelligente. Le nouveau panthéisme sera-t-il plus heureux?

Le principe téléologique admis pour expliquer la nature organique, deux systèmes sont possibles: l'*occasionalisme* et le *prestatilisme* de la cause. Le premier ne peut se soutenir; le second est ou le système de la *préformation individuelle* ou celui de la *préformation générique*. Le dernier, qu'on peut aussi appeler le système de l'*épigénèse*, est seul admissible. C'est celui de *Blumenbach*, dont l'initiative dans la voie d'une observation plus féconde et plus philosophique de la nature est à remarquer. Kant, *Blumenbach* et *Kielmeyer* ont préparé les voies à Schelling et à son école.

C'est ici que Kant a établi philosophiquement une vérité incomplètement admise de tout temps dans la conscience générale, savoir que l'homme seul, le développement de l'homme moral et intellectuel, peut être regardé comme fin dernière, comme cause finale absolue de la nature, et que la moralité, le perfectionnement de l'homme, est la dernière fin de l'humanité, la fin absolue de la création.

A cette occasion le philosophe reproduit avec une force

nouvelle l'argument *ethico-théologique* de l'existence de Dieu. Il montre encore une fois que cet argument ne fait pas dépendre l'obligation morale de l'existence d'un Dieu auteur de la loi et de la nature; mais que la nécessité absolue de cette obligation suppose nécessairement cette existence. A l'objection que ce n'est là qu'une manière de voir et de conclure de *notre* raison, Kant répond par la certitude absolue de la loi morale, qui n'est plus l'expression de notre raison à nous, mais de toute raison. Il invoque en définitive la foi en la raison pratique, et sur cette foi il établit l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Au prétendu savoir théorique, il substitue la foi pratique, à la foi théorique la foi rationnelle pure, fondée sur un fait rationnel unique, la liberté, et sur la conscience nette et précise de l'obligation absolue de la loi morale.



## CONCLUSION.

Si maintenant, négligeant tous les détails et nous attachant aux pensées fondamentales, nous jetons un dernier regard sur la philosophie de Kant, sur l'ensemble de ses travaux, nous arrivons aux résultats suivants.

La philosophie de Kant est l'*idéalisme transcendantal*, qui ne diffère de l'idéalisme ordinaire, de l'idéalisme matériel, tel qu'il existait avant lui dans l'histoire de la philosophie, qu'en ce qu'il ne nie pas absolument, comme celui-ci, les choses extérieures comme telles, les laissant subsister telles qu'elles peuvent être en soi, mais n'admettant pas qu'elles soient réellement ce qu'elles nous apparaissent selon les conditions particulières de notre organisation physique et intellectuelle. La philosophie de Kant est donc idéalisme seulement quant au monde phénoménal, que le sens commun appelle réel, et qui, selon la critique, n'a aucune réalité objective. Le temps et l'espace, qui sont les conditions de toute expérience, soit interne, soit externe, n'ont rien de réel, et leur idéalité entraîne nécessairement celle de tout le système dont ils sont les conditions, et ce système c'est le monde, notre monde. Ce qu'on appelle les *lois de la nature*, ce ne sont que les lois de notre esprit, et elles n'ont par conséquent qu'une valeur subjective. L'homme est la mesure de toutes choses; mais cette mesure ne les apprécie pas telles qu'elles sont réellement, mais seulement dans leurs rapports avec nous. Il n'y a pas, dans la philosophie théorique, de vérité qu'on puisse appeler objective en ce sens qu'elle représente un objet réel tel qu'il est en soi, indépendamment de nous, et tel qu'il est pour toute intelligence. Si Kant parle de vérités objectives, il entend par là des propositions reconnues pour vraies par tous les hommes, et non pas uniquement fondées sur l'opinion d'un sujet individuel

La philosophie de Kant est *scepticisme*, en ce qu'elle doute de la vérité absolue de notre connaissance, de sa certitude réelle non-seulement quant au monde extérieur, mais encore quant aux objets des *idées* rationnelles.

Elle est *empirisme*, en ce qu'elle prétend qu'on ne peut véritablement connaître que les objets donnés en intuition. Elle est *spiritualisme* en ce que les *choses en soi*, qui seules existent hors de nous, sont des intelligibles, immatériels peut-être, et que la matière phénoménale n'existe pas nécessairement pour toute intelligence.

Enfin elle est *RATIONALISME*, en ce qu'elle accorde une réalité absolue à ce qui est fondé dans l'essence même de la raison, à ce qui s'y révèle immédiatement, sans l'intervention d'aucun organe, indépendamment de toute expérience externe ou interne. La raison est *notre raison* en tant qu'elle dépend de la sensibilité et de l'entendement, elle est raison absolue en tant que pure, en tant qu'elle est elle-même l'organe d'une intuition immédiate. Or, le seul fait immédiat de la raison, le seul fait du monde intelligible que nous puissions connaître avec certitude, c'est le fait de la liberté. Une loi qui résulte de la nature même de la raison pure, une loi qui est l'expression de son essence même, une loi donnée *à priori*, catégorique, absolument impérative, s'impose à la volonté pour servir de règle suprême à l'exercice de la liberté. Cette loi ne peut se discuter, elle existe en nous par elle-même, plus évidente que la clarté du jour. La renier, c'est nous renier nous-mêmes; douter de sa souveraine autorité, c'est accuser la raison même. Mais l'admettre, — et quel homme oserait la nier, et dire hautement ou dans son cœur qu'il la nie? — c'est admettre en même temps l'*existence de Dieu* et l'*immortalité de l'âme*, conditions nécessaires de la loi morale et non moins certaines qu'elle.

Une des grandes contradictions de Kant, contradiction qui a été relevée par Jacobi, c'est de reconnaître une autorité



souveraine et universelle à la raison pratique, tout en la refusant à la raison théorique. Selon Kant, la loi morale est obligatoire pour tous les êtres doués de raison, par cela seul qu'ils sont raisonnables; mais de ce que, par exemple, la raison humaine ne peut concevoir l'existence du monde sans l'existence de Dieu, on ne peut conclure de l'une à l'autre, parce qu'il n'est pas sûr que tout être raisonnable soit forcé de raisonner ainsi. A cette objection Kant pourrait répondre que la loi morale s'impose immédiatement, que son autorité ne se prouve pas par le raisonnement, mais qu'elle découle naturellement de l'essence même de la raison, tandis que l'existence de Dieu, fondée sur celle du monde, n'est qu'une vérité discursive, et qu'il n'est pas sûr que les lois de notre entendement soient celles de tout entendement possible ou de l'entendement absolu. Mais cette réponse, qui est tout à fait dans l'esprit de Kant, peut être tournée contre lui, lorsqu'il établit l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sur la foi de la raison pratique; car, enfin, c'est par le raisonnement qu'il rétablit ces dogmes importants. Ces dogmes sont l'objet de la foi rationnelle, parce que, selon la nature de *notre* raison, nous ne pouvons nous empêcher de les considérer comme la condition du souverain bien, qui est l'objet nécessaire de la raison pratique.

Nous ne reviendrons pas sur la critique du principe de morale proposé par Kant, sur tout ce que son système de morale laisse à désirer. Nous dirons seulement que ce n'est pas tant le rigorisme de ses principes qu'il faut lui reprocher, — toute morale véritable est rigoriste, — que le cercle étroit dans lequel il renferme la moralité. Le défaut de son principe, c'est d'être logiquement trop large, et matériellement trop étroit. D'une part il refuse le caractère de la moralité à des actions qui sont évidemment morales, à toutes celles qu'inspirent le sentiment et l'enthousiasme, et il ne commande pas nécessairement les plus hautes vertus; d'un

autre côté il attribuerait le caractère de la moralité à des actions qui n'ont rien de moral. Il y a des actions qui, pour être conformes à la raison, ne sont pas vertueuses pour cela. Selon son principe, l'immoralité serait condamnable comme contraire à la raison et à l'ordre universel, comme absurde; s'il en était ainsi, la moralité ne serait pas un caractère à part; le bien et le vrai seraient identiques.

Ce n'est pas que Kant n'ait pas su et parfaitement exprimé la nature morale de l'homme. Voyez avec quelle éloquence il parle de la dignité de l'espèce humaine, de la majesté de la loi, de cet homme divin dont chacun porte en soi l'idéal, et que chacun doit travailler à réaliser. C'est là ce qui a fait dire à Jean-Paul que Kant avait le cœur aussi grand que la tête. Quel philosophe a jamais donné une plus haute idée de l'homme? L'homme moral, selon lui, est la seule existence qui puisse être considérée comme la fin de la création. Il est à regretter seulement que Kant n'ait pas mieux compris la nécessité des motifs et des consolations de la religion pour soutenir la faiblesse de l'homme, sans cesse exposée à la double épreuve de la tentation et de l'adversité.

Sa théorie du beau et du sublime, ses vues sur l'art et le génie sont évidemment dans le vrai, quoique incomplètes. Sa philosophie de la nature, à la fois sage et hardie, est infiniment supérieure à tout ce qui l'a précédé dans ce genre.

Le grand défaut de Kant, défaut qui fut en même temps la source de toutes ses fautes et de ses erreurs, c'est de n'avoir pas suffisamment élaboré par lui-même ce qu'on peut appeler la matière première de sa philosophie; de l'avoir établie sur des fondements qui n'étaient pas à lui, qu'il n'avait pas assez examinés, et qui étaient posés pour ainsi dire sur un sol étranger. Il partit d'une psychologie et d'une logique toutes faites, et qu'il accepta sans grand examen, ainsi que, dans sa philosophie religieuse, c'était le catéchisme



de l'Église luthérienne qui lui servait de mesure pour l'appréciation des dogmes du christianisme. Son système tout entier repose sur une psychologie d'emprunt, et tout l'échafaudage des catégories, sur une logique traditionnelle. Son œuvre de critique universelle, pour être radicale, aurait dû nécessairement commencer par la critique de la psychologie et de la logique reçues.

S'il avait fait de la nature réelle de l'âme l'objet d'une étude plus approfondie et plus indépendante, il n'aurait pas borné la psychologie aux trois facultés de penser, de vouloir et de sentir, qui servent de base à la division de son œuvre critique en critique de l'entendement, de la raison pratique et du jugement; il aurait reconnu plus explicitement des instincts, des sentiments naturels, des dispositions primitives; il aurait admis un sentiment religieux, un sentiment moral, et il n'aurait pas fait de ce dernier le résultat seulement de la moralité. Il finit du moins par reconnaître le sentiment moral, une sorte de prédisposition au bien, et par avouer, dans une note du *traité de la Religion*, qu'il pouvait se concevoir un être intelligent qui fût tout à fait destitué de moralité. Mais il n'a jamais reconnu le sentiment religieux parmi les dispositions constitutives de la nature raisonnable de l'homme. C'est pour cela que la religion occupe si peu de place dans son système, et qu'elle n'y est qu'une dépendance de la morale.

Toutes ces critiques du reste ne peuvent en rien diminuer la gloire de Kant. Il n'en demeure pas moins le plus grand philosophe du dix-huitième siècle, le restaurateur de la philosophie, le vrai successeur de Descartes et de Leibnitz, et l'auteur du plus grand mouvement philosophique des derniers temps.

Pour comprendre toute la grandeur de Kant, il faut se rappeler tout ce qu'il entreprit, et dans quel temps il l'entreprit. Dans un siècle où le sensualisme régnait dans toute sa force et partout, lorsque Condillac avait déclaré hautement qu'il ne fallait plus de premiers principes, mais des *faits premiers*,

sans s'apercevoir que c'était là un premier principe qu'il énonçait; lorsque Hume, le plus grand des penseurs négatifs, avait ruiné toute métaphysique au profit du sentiment; lorsqu'en Allemagne même, où Leibnitz avait régné naguère, l'empirisme était devenu de plus en plus dominant, c'est alors que Kant conçut l'idée de réformer et de ranimer la philosophie, en la soumettant, avec la raison elle-même, à une critique profonde et minutieuse. De cette critique sortit l'idéalisme, et le sensualisme, l'empirisme, fut vaincu à jamais, sans que l'expérience perdît aucun de ses droits légitimes. Et, si la raison s'arrogea tout à la fois trop et trop peu, trop en se proclamant la législatrice, la créatrice même du monde visible, trop peu en s'interdisant tout accès dans le monde des intelligibles, et en refusant à ses idées et à ses lois nécessaires toute autorité quant à la nature des choses, elle sortit néanmoins de cette épreuve en possession de la liberté, reconnue pour le fait rationnel unique, et de la loi morale, reconnue pour sa loi. Par là, la raison humaine participe de la raison universelle et divine.

Mais le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir redonné la vie à la pensée, de l'avoir mise dans une voie nouvelle, de lui avoir donné une impulsion si forte que de longtemps encore elle n'épuisera pas le mouvement qu'il lui a imprimé.

Sa doctrine pourra se modifier; elle pourra passer, elle passera comme système; mais une partie de ce qu'il a détruit ne se relèvera plus de ses ruines; mais plusieurs des vérités qu'il a enseignées braveront toutes les révolutions de la philosophie, et la liberté, la vie philosophique qu'il a ranimée, ne périra point. Toute la philosophie à venir, en Allemagne du moins, datera de Kant<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous renvoyons à la note VII quelques jugements portés sur la philosophie de Kant.



## ÉCOLE DE KANT.

## SES ADVERSAIRES ET SES PARTISANS; SES CONTINUATEURS.

On peut dire d'une philosophie qu'elle est devenue dominante alors qu'elle a été adoptée par l'élite des esprits d'une grande nation, qu'elle exerce sur toutes les sciences qui ont des rapports avec la spéculation, une influence décisive, et qu'elle est devenue, pour ainsi dire, l'expression de la conscience publique, la manière commune de penser sur les grands intérêts de l'humanité.

Ainsi avait longtemps dominé en France la philosophie de Descartes, en Allemagne la philosophie de Leibnitz, et ainsi régna celle de Kant. Accueillie d'abord avec indifférence, parce qu'elle ne fut pas aussitôt comprise, à cause de la forme sévère sous laquelle elle se produisit, la première *Critique* ne tarda pas à exciter un intérêt universel, qui se manifesta par la vive opposition des uns, par la vive approbation des autres.

« La philosophie de Kant, dit un écrivain contemporain<sup>1</sup>, fut d'abord reçue avec défiance; mais quand une fois la première répugnance fut vaincue, cette philosophie, qui répondait aux besoins de l'époque, produisit un grand mouvement dans les esprits. Depuis ce moment, l'histoire de la philosophie de Kant est semblable à celle de toute grande révolution intellectuelle. Elle fut commentée et popularisée, attaquée et défendue soit en partie, soit en totalité, légèrement rejetée et tout aussi légèrement adoptée, prônée avec enthousiasme et condamnée avec passion. Selon les uns, elle était pleine d'innovations inouïes, selon les autres, elle n'apportait rien

<sup>1</sup> Socher, *Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme*, Munich, 1802, § 104.

de nouveau, et, tandis que les uns y voyaient le présage d'une ère de félicité et de perfection pour le genre humain, selon d'autres elle menaçait de ruine la religion, la morale et l'État. Cependant Kant, sans trop se préoccuper de tout ce bruit, continuait tranquillement à développer son système, et ses adhérents s'empressaient de l'appliquer à l'histoire et à la science de la nature, à la psychologie et à la théologie, à l'esthétique, à la pédagogie, à la médecine. » Après une lutte de vingt ans, elle était devenue prédominante dans les feuilles littéraires, dans les livres, dans les écoles, dans toutes les sciences physiques et morales; et quand, bientôt après son triomphe, une philosophie nouvelle, issue d'elle, vint lui enlever la domination, après sa chute même, elle ne cessa d'exercer sur les esprits un grand et légitime empire.

L'histoire détaillée de cette lutte de vingt ans, qui coïncide d'une part avec celle de la révolution française, et de l'autre avec une des périodes les plus fécondes et les plus remarquables de la littérature allemande, offrirait un vif intérêt; nous devons nous borner à en indiquer les phases principales et à caractériser rapidement les penseurs qui y jouèrent un rôle de quelque importance, soit comme adversaires, soit comme partisans de la nouvelle philosophie<sup>1</sup>.

L'opposition qui s'éleva contre elle dans les premiers temps, fut de nature diverse. Nous ne nous occupons pas de ceux qui, comme l'ex-jésuite *Stattler*, l'attaquèrent avec emportement, et inspirés par la seule haine de toute nouveauté philosophique; adversaires qu'il ne faut pas confondre avec les penseurs de bonne foi, et sincèrement amis de la vérité, mais dont les convictions, faites depuis longtemps et fruit de

<sup>1</sup> On peut consulter là-dessus l'ouvrage de M. Rosenkranz, qui, sous le titre: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, forme le tome XII des Œuvres complètes de Kant; Leipzig, 1840; et l'ouvrage de Mirbt: *Kant und seine Nachfolger*, Jéna, 1841.



sérieuses études, s'accommodaient difficilement à une autre manière de penser. Ceux-ci s'élevèrent contre elle par la même raison qui portait les hommes jeunes encore d'âge ou d'esprit, à l'embrasser avec ardeur.

Parmi les premiers se firent remarquer des écrivains d'une réputation justement acquise, soit comme défenseurs de l'empirisme, soit comme éclectiques, soit comme partisans d'un Leibnitzianisme mitigé, soit enfin comme philosophes sceptiques.

Tels furent entre autres le vieux leibnitzien *Samuel Reimarus*, célèbre par sa physico-théologie et les *Fragments de Wolfenbüttel*; l'éclectique populaire *Feder*, qui combattit surtout la doctrine de Kant sur le temps et l'espace<sup>1</sup>; *Garve* et *Mendelssohn*, *Eberhard* et *Platner*, hommes considérables, dont nous avons déjà fait mention dans notre introduction générale<sup>2</sup>, mais dont la critique fut stationnaire, si ce n'est rétrograde, et peu faite pour arrêter la marche victorieuse de la nouvelle philosophie.

Deux autres oppositions étaient plus à redouter pour elle, et méritaient plus d'attention : c'est celle qui s'éleva au nom du scepticisme et de la science elle-même, et celle qui protesta au nom de la conscience et de la foi rationnelle. La première eut principalement pour organes *Schulze* et *Maimon*, la seconde *Hamann*, *Herder* et *Jacobi*. Cette dernière mérite une place à part; c'est l'opposition proprement dite, celle du réalisme rationnel contre l'idéalisme subjectif : nous nous en occuperons d'une manière toute spéciale, quand nous aurons achevé d'exposer ce système sous la forme que lui donnera *Fichte*.

Quant à l'opposition sceptique de *Schulze* et de *Maimon*, comme elle s'exerça principalement à l'occasion de la tenta-

<sup>1</sup> *Ueber Raum und Zeit, zur Prüfung der Kantischen Philosophie*. Göttingue, 1787.

<sup>2</sup> Voir le tome I de cet ouvrage, p. 22 à 25.

tive de *Reinhold* de perfectionner la critique quant à son point de départ, il faut d'abord faire connaître celle-ci.

L'immense succès de la philosophie de Kant s'explique surtout par les dispositions des esprits, au moment où elle parut. Cet état de langueur et d'indifférence qu'il a signalé lui-même, et qu'il appelle l'*euthanasie* de l'ancienne métaphysique, ne pouvait durer, et était, comme il le disait encore, le présage certain d'une révolution en philosophie, de l'avènement prochain d'un esprit nouveau. Le temps des hypothèses, d'une spéculation sans critique était passé; mais le besoin de la philosophie spéculative existait toujours, et ne demandait qu'à se satisfaire. Cette satisfaction, il la trouva dans la critique. Son auteur semblait partager l'universel mépris où était tombée la métaphysique, et en même temps il apportait une métaphysique nouvelle. Tout en immolant au génie de l'époque la métaphysique vieillie, il la faisait renaître de ses cendres sous une autre forme. Il flattait ainsi l'esprit du siècle, en même temps qu'il satisfaisait à l'immortel besoin des recherches spéculatives. Cet esprit était tel qu'il appelait un prompt remède, et qu'il y aspirait par suite même du désenchantement où il était arrivé. La philosophie de Leibnitz ne régnait plus guère que dans les écoles, et, si des écrivains comme *Mendelssohn* et *Platner* s'en inspiraient encore, ce n'était pas sans y mêler des éléments tirés de *Locke*, des *Écossais* et des tendances sceptiques. « Dans ses résultats, dit l'auteur contemporain que nous avons déjà cité<sup>1</sup>, notre philosophie aboutissait en physique au mécanisme athée, en métaphysique au matérialisme, en morale à l'égoïsme, au scepticisme enfin quant aux principes de la connaissance. L'esprit du temps réclamait un système plus ferme que celui d'un éclectisme arbitraire, un système qui ne fût ni dogmatique ni purement sceptique, et qui subordonnât la méta-

<sup>1</sup> *Socher*, ouvrage cité, § 102, 105.



physique à la morale, le savoir théorique à la moralité; il était mûr pour une révolution, et Kant vint en donner le signal et l'impulsion.»

Sans être éclectique lui-même dans le sens ordinaire, Kant dut agréer à l'éclectisme de l'époque. Il faisait à la fois la part du scepticisme et du dogmatisme, en accordant au premier qu'on ne pouvait rien savoir quant aux choses prises en soi, et en laissant régner le second à son aise dans le monde phénoménal, en lui donnant d'ailleurs pour refuge un beau domaine, la philosophie morale. Il faisait de même une part presque égale à l'empirisme et au rationalisme, d'un côté, en déclarant positivement qu'on ne pouvait réellement connaître que ce qui est donné dans l'observation, et de l'autre, en établissant que toute connaissance reposait sur des éléments *à priori*. L'ancien idéalisme et le réalisme ordinaire trouvaient dans le nouveau système presque également leur compte; l'idéalisme transcendantal était une sorte de médiation entre ces deux extrêmes: il admettait l'un quant à la forme, et l'autre quant au fond. Enfin, dans sa philosophie de la nature, il semblait concilier le mécanisme universel avec le système spiritualiste des causes finales, en disant que dans l'intérêt de la science il fallait chercher à tout expliquer par le premier, bien que la raison ne puisse s'empêcher de recourir au second.

Mais ce qui surtout fit à Kant de nombreux partisans, et des plus honorables, ce n'était pas seulement l'esprit tout à la fois réservé et libéral de sa politique et de sa théologie, si conformes au vœu général et aux idées dominantes; c'était la beauté et la sévérité de sa morale, qui, par son opposition même à la morale reçue, plaisait aux âmes élevées. C'est elle principalement qui, avec sa théorie de la liberté, entraînait sur ses pas, avec l'élite de la jeunesse, des hommes tels que Schiller, Fichte et Jean-Paul. Le premier s'appropriait, tout en l'accommodant à son propre génie, sa philoso-

phie morale et sa philosophie du beau, et lui dut quelques-unes de ses plus belles inspirations, et c'est cette même morale qui fit dire à Jean-Paul que Kant était aussi grand par le cœur que par l'esprit, et qu'il n'était pas une simple lumière du monde, mais tout un système solaire<sup>1</sup>.

Parmi les nombreux ouvrages qui parurent dans ces temps et qui avaient pour objet d'expliquer et de populariser la philosophie de Kant, il en est plusieurs qui méritent encore d'être cités, et qui peuvent encore être consultés avec fruit. De ce nombre est d'abord celui d'un collègue de Kant à l'université de Königsberg, Jean Schulz, dont l'*Examen de la Critique de la raison pure*<sup>2</sup> fut approuvé par Kant lui-même, et qui, dans le second volume, défend en même temps la critique contre les objections d'Eberhard et de ses collaborateurs<sup>3</sup>. Il résume parfaitement le principal résultat de la critique, en même temps qu'il indique la prétention du système opposé. « Voir les choses telles qu'elles sont en soi, dit-il en terminant, est une faculté qui ne nous appartient pas, et qui est sans doute le privilège exclusif de l'Être dont l'intuition est *intellectuelle*, c'est-à-dire, immédiate et indépendante, intuition qui par là même est une véritable création de ses objets. »

Après cet ouvrage, il faut en citer deux autres, l'un de Reinhold, l'autre de Mellin. Si le premier fut le véritable héraut de la philosophie de Kant en Allemagne, le second en fut l'ample et consciencieux commentateur.

Mellin, qui était prédicateur à Magdebourg, expliqua, avec de grands détails, et en faisant de nombreux rapprochements, tous les termes et les principales propositions de la philoso-

<sup>1</sup> *Wahrheit aus Jean-Pauls Leben*, t. III, p. 388, et t. IV, p. 204.

<sup>2</sup> *Joh. Schulz, Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*; Königsberg, 1789-1792, 2 vol.

<sup>3</sup> Eberhard publiait alors à Halle son *Magasin philosophique*, principalement dirigé contre la philosophie nouvelle.



phie critique, dans son *Dictionnaire encyclopédique*<sup>1</sup>, ouvrage solide et utile encore à consulter.

Mais celui qui contribua le plus à répandre le goût de cette philosophie, fut *Léonard Reinhold*, qui mérite bien de fixer un instant notre attention.

Charles-Léonard Reinhold, né à Vienne en 1758, fut d'abord novice chez les jésuites, puis, après la dissolution de cet ordre, barnabite, et professeur de philosophie dans son couvent. En 1783 il quitta Vienne, embrassa le protestantisme, et devint professeur en 1787 à Jéna, d'où il passa en 1794 à Kiel, où il mourut en 1823<sup>2</sup>. Ami sincère de la vérité, mais doué d'un esprit trop mobile, trop facile à se laisser entraîner à la nouveauté, il salua d'abord avec enthousiasme la philosophie critique, puis essaya de la perfectionner par sa base; se tourna ensuite avec le même abandon vers Fichte, vers Jacobi, vers Bardili, toujours de bonne foi, toujours dévoué, sans pouvoir jamais satisfaire son ardeur. Homme du jour et journaliste avant tout, il exerçait une grande influence sur le public, parce que, comme dit M. Rosenkranz, par son caractère changeant, il était lui-même l'expression du public qui, en général, prend parti pour le vainqueur du moment<sup>3</sup>. Ce qu'il sentait confusément, était presque toujours juste; mais l'honneur de le dire d'une manière précise était toujours réservé à d'autres, et alors il ne lui restait que d'être leur serviteur et leur héraut.

Dans son premier enthousiasme pour la critique, il écrivit ses *Lettres sur la philosophie de Kant*<sup>4</sup>, qui eurent un grand succès. Kant lui-même lui en témoigna sa vive satisfaction.

<sup>1</sup> *Encyclopædisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*; Jéna et Leipzig, 1797-1804, 6 vol.

<sup>2</sup> *K. L. Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, etc. Vie de Ch. L. Reinhold, publiée par son fils Ern. Reinhold; Jéna, 1825.

<sup>3</sup> *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, p. 391.

<sup>4</sup> Elles parurent d'abord en partie dans le *Mercur* en 1786, puis en 2 vol. à Leipzig 1790-1792.

Reinhold donna à cette philosophie son plein assentiment; cependant, dès le commencement, elle lui semblait laisser quelque chose à désirer quant à son principe comme théorie de la connaissance. « L'exposition toute nouvelle et complète que cette philosophie nous présente de la faculté de connaître, dit-il<sup>1</sup>, concilie les points de vue opposés d'où Locke et Leibnitz ont examiné l'esprit humain, et satisfait même aux exigences de Hume quant à la certitude des principes. On peut réduire toute cette théorie à un point de départ, à un fondement commun, à un principe universel, et en faire ainsi un système d'où il sera facile de déduire, à la satisfaction de tous les partis raisonnables, non-seulement une métaphysique nouvelle, mais encore l'idée souveraine de toute histoire, la règle fondamentale du goût, le principe de toute philosophie religieuse, celui du droit naturel et la loi suprême de la morale. » Or ce fondement, ce principe sur lequel repose la critique, et que Kant n'a pas énoncé formellement, mais qu'il sous-entend partout, Reinhold a essayé de le présenter dans sa *Nouvelle théorie de la faculté représentative*<sup>2</sup>.

Kant avait admis, sans la soumettre à un examen préalable, l'ancienne psychologie, avec sa division des facultés de connaître; en remontant à l'origine de nos connaissances, il en avait distingué nettement les sources diverses, la faculté d'intuition et l'entendement, l'imagination et le jugement, la raison théorique et la raison pratique, et, tout en montrant comment ces facultés diverses concourent ensemble à produire la science, il n'avait pas songé à les déduire d'un fon-

<sup>1</sup> Ouvrage cité, t. I, p. 107.

<sup>2</sup> *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*; Prague et Jéna, 1789. — A cet ouvrage se rattachent trois autres écrits de l'auteur : *Ueber die bisherigen Schicksale der Kant'schen Philosophie*; Jéna, 1789. — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*; Jéna, 1791. — *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*; Jéna, 1790-1794, 2 vol.



dement commun, à les ramener à un fait unique et primitif. Cependant la vie de l'esprit est *une* dans son origine comme dans sa fin; elle est le développement progressif d'un même principe, bien que ce développement, dans son cours, présente des aspects divers et des produits variés. C'est cette unité de principe de la vie intellectuelle et morale que Condillac avait placée dans la sensation, que recherchaient les premiers continuateurs de Kant, espérant ainsi mieux fonder et compléter sa philosophie en la prenant sous œuvre. Telle fut la pensée de Reinhold, de Sigismond Beck, et aussi de Fichte.<sup>1</sup>

Le premier crut trouver ce principe dans le fait de la conscience ou de l'*aperception*; Beck le plaçait dans l'acte primitif de la *représentation* ou de l'intuition, qui précède nécessairement la conscience de soi, et Fichte, plus radical, remontant plus haut encore, établit comme principe un acte primitif et spontané, par lequel le moi se pose comme tel, et d'où procède la conscience.

Reinhold crut devoir fonder la théorie de la connaissance de Kant sur une théorie de la faculté représentative. La représentation, en général, pouvait être, selon lui, considérée en soi, indépendamment des catégories: elle précède la connaissance, puisque celle-ci s'en compose. Il distinguait de l'acte de représentation le sujet qui représente, et l'objet qui est représenté; la représentation était l'unité ou la réunion de l'objet et du sujet, leur synthèse dans la conscience. Ainsi par la faculté de représentation il entendait la conscience elle-même, non la conscience de soi pure, mais la conscience que le sujet a de lui-même dans l'intuition d'un objet, par là-même qu'il le conçoit comme tel et s'en distingue.

Il commence par établir la proposition suivante: « Dans la conscience la représentation est distinguée par le sujet du sujet et de l'objet, et rapportée à l'un et à l'autre. » De ce fait

il déduit la définition de la représentation, celle de l'objet et celle du sujet. La représentation est ce qui, dans la conscience, est distingué par le sujet de l'objet et du sujet, et rapporté à l'un et à l'autre; l'objet est ce qui, dans la conscience, est distingué du sujet et de la représentation, et ce à quoi est rapportée la représentation; le sujet est ce qui, dans la conscience, est distingué par lui-même de la représentation et de l'objet, et ce à quoi est rapportée la représentation. De là résulte enfin que la représentation en soi est ce qui dans la conscience se laisse rapporter à l'objet et au sujet et ce qui est distingué de l'un et de l'autre.

La représentation, ainsi définie, suppose une faculté, par laquelle elle devienne possible, et qui la précède dans le sujet, et ainsi que le nom générique de représentation comprend par leur caractère commun l'intuition sensible, le concept et toute espèce d'idée, de même la sensibilité, l'entendement et la raison sont compris sous le nom général de faculté représentative. Or, cette faculté de représentation n'existe pas, il est vrai, en dehors et distincte du sujet et de ces diverses facultés; mais la notion n'en peut être déduite que du seul fait de la représentation elle-même, telle qu'elle est déterminée par le principe de la conscience. Ce principe est en conséquence le principe fondamental de la théorie de la connaissance et de toute philosophie. C'est contre cette philosophie *élémentaire*, comme l'appelait Reinhold, que s'élevèrent Sigismond Beck, dans l'intérêt du criticisme, et Schulze, dans celui du scepticisme.

Beck, l'un des commentateurs alors les plus renommés de la philosophie de Kant, revint au fait d'une représentation primitive, duquel les formes particulières de la pensée devaient être déduites, comme en étant les fonctions diverses. Ce fait, il le considérait comme un acte de l'esprit, d'où naissaient toutes les connaissances. Il arrivait ainsi à un idéalisme assez semblable à celui de Fichte: c'est pour cela



que Fichte voyait en lui l'interprète le plus vrai de Kant, et que l'école de Hegel le considère comme un de ses précurseurs. «Beck était dans la bonne voie, dit M. Rosenkranz; malheureusement il n'osa aller plus loin, et s'arrêta dans un milieu sans caractère entre Reinhold et Fichte<sup>1</sup>.»

La tentative de Beck coïncide avec les premiers efforts de ce dernier<sup>2</sup>. Les objections de Schulze et de Maimon sont un peu antérieures, et doivent être rapportées avec quelque détail. Schulze surtout, sans être, à beaucoup près, un penseur de premier ordre, ne mérite pas les dédains dont il a été l'objet de la part des Hégéliens. Dans le fait, dit M. Rosenkranz<sup>3</sup>, il défendait contre le dualisme de la philosophie de Kant le dogmatisme de l'empirisme le plus grossier. Ce jugement n'est pas exact : il serait plus juste de dire qu'il fut sceptique dans l'intérêt de la philosophie en général, et spécialement dans celui du *réalisme naturel*, qu'il opposait aux systèmes idéalistes.

*Théophile-Ernest Schulze*, né en 1761, est mort en 1833, professeur de philosophie à Göttingue<sup>4</sup>. Il ne cessa de com-

<sup>1</sup> *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, p. 387.

<sup>2</sup> Voir le troisième volume de son *Commentaire de Kant : Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften Kants*; Riga, 1793-1796, 3 vol. Le troisième volume porte le titre spécial : *Seul point de vue possible duquel la philosophie de Kant doit être considérée*.

<sup>3</sup> Ouvrage cité, p. 387.

<sup>4</sup> Les principaux ouvrages de Schulze sont : *Ænesidemus, oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*; 1792. — *Kritik der theoretischen Philosophie*; Hambourg, 1801, 2 vol. — *Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften*; Göttingue, 4<sup>e</sup> édit., 1822. — *Ueber die menschliche Erkenntniss*; Göttingue, 1832. Ce dernier ouvrage, qui traite de la *Nature de la connaissance humaine*, est en quelque sorte son testament philosophique. Il est le sujet d'une *Dissertation latine* remarquable de Herbart, publiée par lui à l'occasion d'une promotion universitaire, le 19 septembre 1837. Schulze est en outre l'auteur d'une *Psychologie* estimée : *Psychische Anthropologie*, 3<sup>e</sup> édit., Göttingue, 1826, et d'une *Logique*, qui a eu plusieurs éditions.

battre les prétentions du dogmatisme absolu, et surtout celui de l'idéalisme. Mais son scepticisme lui-même n'avait rien d'absolu, et il finit par arriver à des résultats assez semblables à ceux de la philosophie de Jacobi. L'écrit par lequel il mérite une place ici, est celui qui est intitulé : *Enésidème, ou du fondement de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*. Cet ouvrage est complété par celui qu'il publia dix ans plus tard sous le titre de *Critique de la philosophie théorique*.

Après avoir montré l'insuffisance de la théorie de Reinhold, Schulze s'attaque à la philosophie de Kant elle-même, comme étant encore trop dogmatique, comme n'étant pas encore allée assez loin dans la négation de toute métaphysique positive. Sous le masque du vieux sceptique d'Alexandrie, il opposait à Reinhold, qui avait en quelque sorte uni dans la conscience l'objet et le sujet, que des représentations pouvaient exister sans un objet, et que l'objet réel, un arbre, par exemple, existait en soi, et indépendamment d'un sujet quelconque; que c'était un véritable aveuglement de se refuser à reconnaître la réalité objective de ce qui tombe sous les sens, la vérité de la perception immédiate : c'était au fond invoquer contre l'idéalisme l'autorité du sens commun, qui confond l'idée avec la chose, et croit posséder celle-ci dans celle-là, ignorant que l'idée est, au moins quant à sa forme, l'ouvrage de l'esprit, et que les choses ne deviennent des objets qu'autant qu'elles sont rapportées à un sujet dans une conscience. Le livre d'Enésidème eut, dans le camp ennemi, un succès assez grand pour mériter que Fichte prit les armes contre lui<sup>1</sup>. «Après Kant, dit Fichte, Reinhold a eu l'immortel mérite de faire remarquer que la philosophie tout entière doit être ramenée à un principe unique, et que le système véri-

<sup>1</sup> Dans les numéros 47-49 de la *Gazette littéraire de Jéna*, année 1794. *Œuvres complètes*, t. I, p. 3-25.



table de l'esprit humain ne sera possible que lorsqu'on en aura trouvé la clef de voûte<sup>1</sup> ». Mais cette grande découverte, ce n'était pas Reinhold qui devait la faire : cette gloire était réservée à Fichte lui-même. Aussi, dans sa critique d'Énésidème, reconnaît-il que les objections de Schulze, bien que sans fondement en tant qu'elles sont dirigées contre la vérité du principe de la conscience *en soi*, sont fondées néanmoins en tant qu'elles portent sur ce même principe comme *premier principe* de toute philosophie, et considéré comme un simple *fait*. Du reste, Fichte réfute sans peine, dans son opposition à la philosophie critique en général, un scepticisme qui, infidèle à lui-même, aboutit à un dogmatisme absolu, bien que négatif quant à la spéculation proprement dite. Battu dans cette première campagne, Schulze revint à la charge dans sa *Critique de la philosophie théorique*. En définitive, il soutenait l'impossibilité de toute philosophie comme science des principes absolus des choses relatives, dont la réalité nous est connue naturellement et avec certitude; l'impossibilité de toute critique de la connaissance, de toute théorie de son origine. Selon Schulze, toutes les recherches de ce genre étaient vaines, et la sagesse, sur ce point, consistait uniquement à reconnaître que l'origine du savoir est chose incompréhensible; que tout ce qu'on pouvait faire à cet égard, c'était de rechercher les éléments de nos connaissances, les différences qui les distinguent, et les lois selon lesquelles elles s'imposent à notre conviction. Le scepticisme de Schulze admet les faits de la conscience, et soutient qu'il est de la nature de l'homme de reconnaître pour vrai ce qui est donné dans le sentiment. C'est un *anti-dogmatisme*, comme il l'appelait lui-même, plutôt qu'un véritable scepticisme, ou, pour mieux dire, sa philosophie toute réaliste est la négation de toute spéculation tendant à

<sup>1</sup> Là même, p. 20.

l'idéalisme, et n'est autre chose que l'expérience raisonnée, le réalisme du sens commun défendu contre la métaphysique qui le met en question. Plus tard, Schulze alla plus loin : il admit avec Jacobi, sous le nom de raison, une source particulière de connaissances, ayant pour objet le monde intelligible, véritable sujet de la philosophie proprement dite. Dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* il réduit le rôle du scepticisme à celui d'une sage réserve quant aux questions spéculatives, réserve fondée sur la conscience des bornes de l'esprit humain et des vicissitudes de l'histoire de la philosophie; doute qui repousse tout ce qui n'est pas conforme aux lois logiques, seul critérium de la vérité, tout ce qui n'est pas d'une évidence invincible; modération philosophique qui n'admet l'infailibilité nulle part, qui considère la science comme indéfiniment perfectible, et ne se repose jamais dans la sécurité d'un dogmatisme présomptueux.

Par ses derniers ouvrages Schulze appartient à l'école de Jacobi comme un de ses alliés, si ce n'est comme un de ses disciples : nous nous ferons un devoir d'y revenir.

Au nom de ce philosophe, comme sceptique, se rattache celui de Salomon Maimon, israélite né en Lithuanie en 1753, mort en 1800, après avoir longtemps vécu à Berlin. Partisan de la philosophie de Kant en général, il ne la suivit pas servilement, et eut même la prétention, comme Reinhold et Beck, de la rectifier et de la compléter. Son principal ouvrage à cet égard est son *Essai d'une logique nouvelle, suivi des lettres de Philalèthe à Énésidème*<sup>1</sup>. Il y déclare accepter la partie négative ou antidogmatique de la philosophie critique, et en rejeter la partie positive, et annonce la prétention d'en corriger les défauts et d'en combler les lacunes.

<sup>1</sup> *Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens*; Berlin, 1794. A cet ouvrage se rapporte celui qui a pour titre : *Die Kategorien des Aristoteles*; 1794.



Selon lui la philosophie générale est la science de la forme de toute science, idée reprise et étendue par Fichte. Le neuvième chapitre de sa *Logique* surtout, intitulé : *Critique de la faculté de connaître*, est remarquable. Quant à la réalité des idées de temps et d'espace, Maimon n'admet ni la doctrine de Leibnitz, selon laquelle l'espace et le temps sont les formes des choses en soi, en tant qu'elles sont perçues par les sens, ni celle de Kant, selon laquelle ils sont les formes de la sensibilité, et non celles des choses en soi. Au jugement de Maimon, cette question est insoluble, parce que nous ne savons au juste ni ce que sont les choses en soi, ni ce qu'est en soi la faculté de connaître. Il s'éloigne encore de Kant dans la théorie des formes de la pensée et des catégories. Les formes de la pensée sont des rapports possibles entre des objets tout à fait indéterminés; les catégories sont ces mêmes rapports, en tant qu'ils sont considérés non pas seulement comme des rapports possibles entre des objets tout indéterminés, mais comme des rapports réels entre des objets indéterminés en soi, mais déterminables : les formes sont la condition des catégories, et celles-ci, pour se réaliser, supposent les formes. Les catégories sont les prédicats élémentaires ou nécessaires, déterminés *à priori*, de tous les êtres réels; les formes ne sont pas des prédicats, mais seulement des modes déterminés *à priori* de l'application des prédicats à des sujets en général.

Du reste, la table des catégories selon Maimon, à l'exception de celles de *relation*, est à peu près la même que celle de Kant; seulement il prétend les déduire autrement. Il ramène toutes les formes de la pensée, tous les modes du jugement à un principe général unique, la *déterminabilité* que tout jugement implique et suppose : c'est de là qu'il faut déduire immédiatement les catégories, puisque ce principe domine les formes elles-mêmes. Ces formes sont déterminées négativement par le *principe de contradiction*, et positive-

ment par le principe de la déterminabilité ou de la pensée d'un objet en général, ou du jugement en général.

Selon Maimon, la forme du jugement hypothétique est au fond la même que le mode catégorique; Kant a donc eu tort de déduire de là la catégorie de *causalité*, qui coïnciderait ainsi avec celle de *substance*. Mais s'il en est ainsi, s'il n'y a pas une réelle différence entre le mode catégorique et le mode conditionnel, tous les jugements sont catégoriques, qu'ils soient d'ailleurs affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, etc. Il en résulterait que tout jugement, et partant toute pensée, repose en définitive sur l'idée de substance, de réalité ou d'un *objet de la conscience en soi*, comme l'appelle Maimon, d'un objet déterminable, et si l'on faisait en outre, avec Maimon, abstraction de l'objet, on arriverait encore avec lui au concept de déterminabilité. C'est à peu près la marche que suivra Fichte.

Mais de quel droit appliquons-nous cette catégorie souveraine de réalité? Voilà la grande question, le fondement de tout le scepticisme de Maimon, et au fond de tout scepticisme. Maimon a résumé le sien dans les lettres adressées à Énésidème, qui font suite à sa *Logique*. « Nous avons même dessein, lui dit-il, mais nous différons quant aux moyens d'exécution. » Schulze prétend montrer le peu de fondement de la vérité des principes du criticisme, et en général rejette toute critique comme chimérique; Maimon admet une pareille critique; mais il ne pense pas que celle de Kant soit la seule possible, ni même la meilleure. Le scepticisme de Schulze se réduit à cette assertion qu'en philosophie on n'a jusque-là établi rien d'absolument certain sur les choses en soi, ni sur les limites des facultés humaines. Ce n'est donc que par la dernière partie de cette proposition que Schulze est opposé à la philosophie critique, qui prétend avoir fixé ces limites. Son prétendu scepticisme est plus dogmatique que la critique elle-même, puisqu'il admet que les principes logiques sont



la mesure de toute vérité, avec la seule réserve que le syllogisme ne peut nous faire connaître ce que les choses sont en soi. Mais, lui objecte Maimon, si les lois logiques sont variables quant aux objets en général, pourquoi cesseraient-elles de l'être quant aux choses prises en elles-mêmes?

Maimon professe un scepticisme plus solide, selon lui. Il admet avec la *critique* qu'il y a des concepts et des principes *à priori*, une connaissance pure qui s'applique à un objet de la pensée en général, comme le prouve la logique générale, et aux objets de la connaissance *à priori*, comme le prouvent les mathématiques pures; mais il nie que cette même connaissance pure s'applique absolument à l'expérience. La philosophie critique admet cette application comme un fait de la conscience. Ce fait, selon Maimon, n'est qu'une illusion, et il déclare, en terminant, que les catégories ne sont destinées qu'à être appliquées aux objets des mathématiques pures.

Nous ne rapportons pas les autres objections de Maimon; il suffira de dire qu'elles ne demeurèrent pas sans influence sur la marche ultérieure de la philosophie générale, et que Fichte y eut grandement égard. Mais sa grande objection; celle qui porte sur l'application de la catégorie de la réalité, Fichte la détruira d'un mot, en disant que le droit de cette application ne peut pas se déduire, puisqu'il est absolu.

Cependant l'autorité de Kant prévalut de plus en plus en Allemagne. Toutes les parties de la philosophie furent cultivées dans son esprit, souvent sans son esprit<sup>1</sup>. Les sciences physiques, l'histoire, le droit, la théologie se ressentirent de son influence. Pendant quelque temps la mode voulait que tout fût traité selon les principes de Kant. Il n'y eut pas jusqu'à la métrique et à la syntaxe qui ne fussent soumises

<sup>1</sup> On peut voir dans le *Manuel* de Tennemann, au § 388, une longue liste d'ouvrages sur les diverses parties de la philosophie traitées du point de vue et selon les principes de Kant.

au joug de ses catégories<sup>1</sup>. La direction que sa philosophie de la nature imprima aux sciences physiques, dure encore<sup>2</sup>. Mais c'est la théologie surtout qui fut profondément remuée par la philosophie critique. Il faut se rappeler à quel état misérable était tombée alors la théologie presque partout, partagée qu'elle était entre une orthodoxie routinière et sans intelligence, et une incrédulité vulgaire et sans profondeur, pour apprécier avec justice la révolution que la philosophie de Kant produisit à cet égard<sup>3</sup>. « Cette philosophie, dit un historien<sup>4</sup>, exerça une grande influence sur toutes les parties de la théologie; elle y apporta plus de profondeur spéculative, plus d'intérêt et de vie. » Le rationalisme théologique auquel elle donna naissance, et qui seul en est issu légitimement, est infiniment supérieur au déisme ordinaire du siècle: il faisait de la raison le juge de toute révélation, sans pour cela en nier la possibilité, mais en se réservant de la soumettre au contrôle péremptoire de la loi morale, loi absolue et infaillible, comme étant l'expression la plus pure et la plus haute de toute raison, de toute intelligence.

La philosophie de Kant se répandit peu hors de l'Allemagne, si ce n'est dans le nord et en Hollande. En France on l'ignora longtemps, ainsi qu'en Angleterre. L'ouvrage de Charles Villers<sup>5</sup> était peu propre par sa forme, surtout à l'époque où il parut, à produire une grande sensation; l'excellent article sur Kant dans la *Biographie universelle* offrait peu de détails, et ne pouvait guère présenter que des résultats. Le chapitre que lui consacra M<sup>me</sup> de Staël<sup>6</sup>, bien

<sup>1</sup> Voir *La Métrique* de Hermann. Rosenkranz, ouvrage cité, p. 323.

<sup>2</sup> Voir Jul. Schaller, *Geschichte der Naturphilosophie*, t. I (Halle, 1846), p. 276 et suiv.

<sup>3</sup> Voir Flügge, *Versuch einer historisch-kritischen Darlegung des Einflusses der Kant'schen Philosophie auf die Theologie*; 1796.

<sup>4</sup> Staudlin, *Geschichte der theologischen Wissenschaften*; t. II, p. 301.

<sup>5</sup> *Philosophie de Kant*; Metz, 1801.

<sup>6</sup> *De l'Allemagne*; troisième partie, chap. VI.



qu'un peu vague aussi, aurait suffi pour appeler sur lui l'attention de l'esprit français, si cet esprit, au milieu des grandes préoccupations de l'époque, avait eu le temps de se livrer à une réflexion suivie. Il était réservé aux loisirs de la restauration de faire connaître Kant à la France. L'Angleterre s'en montra longtemps tout aussi peu soucieuse. *Dugald Stewart*, dans son *Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, etc.<sup>1</sup>, dit que la philosophie de Kant fut d'abord annoncée en Angleterre avec des prétentions exagérées, et que peu de temps après elle y tomba tout à coup dans l'oubli le plus complet. Lui-même n'en parle que très-vaguement, d'après la traduction latine de Born et les dires des commentateurs, et il est loin d'en soupçonner l'importance. Sir James Mackintosh, dans son *Histoire de la philosophie morale*<sup>2</sup>, n'en parle qu'en passant, et avec peu de connaissance de cause.

En Allemagne même l'empire absolu de la philosophie de Kant dura peu. Fichte la modifia profondément, et Jacobi forma contre elle une opposition puissante. Il s'éleva une école néo-kantienne qui essaya de concilier la méthode critique avec le réalisme de Jacobi, et dont il ne pourra être utilement question qu'après que nous aurons exposé la philosophie de ce chef d'opposition.

<sup>1</sup> Traduction de M. Buchon, t. III, p. 62.

<sup>2</sup> Trad. en français par M. Poret, Paris, 1834.

## PHILOSOPHIE DE FICHTE.

### INTRODUCTION.

#### *Vie et ouvrages de Fichte*<sup>1</sup>.

Jean-Théophile *Fichte*, le plus illustre des disciples de Kant, naquit le 19 mai 1762, dans le village de Rammenau, près de Bischoffswerda, dans la Haute-Lusace. Son père, qui exerçait la rubanerie, descendait d'un sergent suédois de l'armée de Gustave-Adolphe. C'était un homme d'une probité sévère et d'une volonté ferme et constante. Le fils ne dégénéra point des vertus qui semblaient héréditaires dans sa famille. Il donna de bonne heure des preuves de l'originalité de son esprit, ainsi que de l'énergie et de l'indépendance de son caractère. Son père, tout en le surveillant avec soin, le laissa se développer librement. Il se montra tout différent des autres enfants, ne prenant que peu de part aux jeux de ses frères et sœurs; dès son enfance on le vit s'abandonner avec délice à des rêveries profondes, à de solitaires contemplations.

Ses succès précoces le firent remarquer d'un baron de Miltitz, ami du seigneur de Rammenau. Le baron se chargea de son éducation; il le plaça chez un pasteur de campagne, auprès duquel le jeune Fichte demeura jusqu'à sa treizième année. A cet âge il lui fallut renoncer à la félicité de l'enfance, pour être enfermé dans les sombres murs du collège-pensionnat de Schulpforta. Malheureux de la perte de sa liberté,

<sup>1</sup> Voir *La vie et la correspondance de Fichte*, publiées par son fils. *Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, 2 vol. in-8°, 1830.



excédé des mauvais traitements d'un de ses camarades, que l'absurde règlement de la maison lui donnait pour chef et qui se fit son tyran, excité d'ailleurs par la lecture des aventures de Robinson, il résolut de fuir ce triste séjour. Déjà il était sur la route de Hambourg, lorsque le souvenir de sa mère, faisant entrer le repentir dans son âme, le ramena dans les murs du collège. Il se livra dès lors avec ardeur à l'étude, et bientôt il se plaça au nombre des meilleurs élèves de l'école.

Une grande lutte était alors engagée en Allemagne entre la vieille génération et la nouvelle. La lecture de Wieland, de Lessing, de Goethe était prohibée au collège, et la jeunesse ne s'en montra naturellement que plus avide. Grâce à la complicité d'un des plus jeunes professeurs, Fichte put se procurer les feuilles satiriques que Lessing publiait alors contre le pasteur Melchior Gœtze de Hambourg, le type de l'intolérance et du pédantisme dogmatique de l'époque. Cette lecture fit naître en lui le besoin d'une liberté d'examen indéfinie, et fut pour lui le commencement d'une nouvelle vie intellectuelle.

A dix-huit ans Fichte se rendit à l'université de Jéna pour y étudier la théologie; mais son génie philosophique fut de plus en plus excité par ses études théologiques même et par les doutes qu'elles lui faisaient concevoir. Ce fut surtout le problème de la liberté morale, dans ses rapports avec la nécessité de l'ordre universel et avec la Providence, qui l'occupa dans ces premiers temps. Il se décida d'abord pour l'opinion désignée sous le nom de *déterminisme*. L'étude de Spinoza le confirma dans ses premières vues et produisit en général sur lui une vive et profonde impression. Mais il restait en lui quelque chose qui n'était point satisfait et qui se révoltait contre le système qu'il s'était fait sur la liberté: c'était la conscience de sa personnalité, sentiment qui se fortifiait de toute l'énergie de son caractère et que le déterminisme ne pouvait ni expliquer ni abolir. Ce sentiment de

la liberté se prononça chez lui avec tant de force qu'il devint la base de toute sa philosophie.

La mort de son père adoptif laissa Fichte livré à ses propres ressources, et, pour terminer ses études, il eut à s'imposer bien des privations. Après avoir demandé vainement à être employé comme pasteur dans sa patrie, il se vit obligé d'accepter la place de précepteur des enfants du propriétaire de l'hôtel de l'Épée à Zurich. Au mois d'août 1788, il se rendit à pied à sa nouvelle destination. Son séjour de Zurich exerça sur la destinée de Fichte une influence décisive. Il y fit la connaissance de M<sup>lle</sup> Rahn, nièce de Klopstock, qu'il épousa depuis. Il quitta cette ville au printemps 1790, pour aller chercher en Allemagne une position plus conforme à ses goûts. « Je suis peu fait, écrivait-il à cette époque, pour n'être qu'un savant. Je ne veux pas seulement penser, je voudrais encore agir, et je songe moins à cultiver mon esprit qu'à fortifier mon caractère. » Mais après avoir vainement sollicité un emploi actif à Stuttgart et à Weimar, il se rendit à Leipzig, pour s'occuper principalement de la philosophie de Kant, qui avait encore tout l'intérêt de la nouveauté. « Cette philosophie, écrit-il, dompte l'imagination, assure l'empire de la raison et élève l'âme au-dessus des choses matérielles. J'y ai puisé une morale plus noble, et, au lieu de m'occuper de ce qui est hors de moi, je vais m'occuper davantage de moi-même. »

Aucun des projets qu'il avait formés pour assurer son avenir n'ayant réussi, il se replia sur lui-même, et il trouva dans la nouvelle philosophie, dans la *Critique de la raison pratique* surtout, un point d'appui qui jusqu'alors lui avait manqué. « Depuis que j'étudie la philosophie de Kant, dit-il dans une de ses lettres de cette époque, je crois de toute mon âme à la liberté. Quel respect ce système nous inspire pour la dignité humaine! Je suis convaincu maintenant que nous ne sommes pas ici-bas pour jouir, mais pour travailler,



pour déployer nos facultés. C'est à ces convictions que je dois la tranquillité dont je jouis. »

Au moment même où, en 1791, il allait retourner à Zurich, pour épouser sa fiancée et pour y rédiger les ouvrages qu'il méditait, il apprit que son futur beau-père venait de perdre presque toute sa fortune : il lui fallut pour quelque temps encore renoncer aux douceurs de la vie de famille, et entrer comme précepteur dans la maison d'un noble polonais de Varsovie. Il ne put y rester longtemps à cause de son mauvais accent français et de ses manières peu soumises.

A son prompt retour de Pologne, Fichte passa par Königsberg pour voir en personne l'auteur de la *Critique*. Kant reçut froidement son successeur encore inconnu, et ne lui témoigna de l'intérêt qu'après que Fichte lui eut remis le manuscrit de l'ouvrage qui parut depuis sous le titre d'*Essai d'une critique de toute révélation*. Pour échapper à la détresse dont il se vit atteint à Königsberg, il se vit réduit à essayer encore une fois de la vie de précepteur. Cette fois, recommandé par Kant, il fut plus heureux, et bientôt un premier succès littéraire, dû en partie à une méprise honorable pour lui, commença sa célébrité.

Après plusieurs refus, un libraire de Halle consentit à publier, sans le nom de l'auteur, l'*Essai d'une critique de toute révélation*<sup>1</sup>. Fondé sur ce principe que la vérité d'une religion qui se donne pour révélée, doit moins se présumer en raison des événements miraculeux qui en auraient accompagné la publication, que s'établir en raison de son contenu, et surtout de son accord avec la loi morale, ce livre parut tellement dans l'esprit de Kant que la *Gazette littéraire de Jéna*<sup>2</sup> n'hésita pas à l'annoncer comme une production de ce philosophe, et à lui décerner les plus magnifiques éloges.

Introduit d'une manière si brillante dans le monde litté-

<sup>1</sup> *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.*

<sup>2</sup> Année 1792, nos 190 et 191.

raire, Fichte put enfin songer à consommer son mariage avec sa fiancée. Il retourna à Zurich vers la fin de 1793.

Deux ouvrages relatifs à la politique furent les fruits de ses loisirs de Zurich. Ainsi que Klopstock, Schiller et Kant, Fichte prit un vif intérêt à la révolution française ; il en salua l'aurore avec enthousiasme, et ne se découragea point lorsque de fausses théories, de mauvaises passions et la résistance aveugle qu'elle rencontra, lui firent dépasser son but. Dans un écrit destiné à *rectifier les jugements du public sur la révolution française*<sup>1</sup>, il en défendit la légitimité ; mais, tout en défendant la cause de la liberté, il veut que les peuples s'en rendent d'abord dignes, et, tout en réclamant des réformes, il demande qu'elles se fassent dans les limites du droit, de l'équité et de l'humanité.

Le second écrit est un discours adressé aux princes de l'Europe, et dans lequel il les conjure, dans leur propre intérêt autant que dans celui de la vérité, de laisser un libre cours à la pensée et à la parole<sup>2</sup>.

Ces deux ouvrages le firent accuser de démagogie, de jacobinisme. Plus tard, après sa publication de la *Philosophie du droit*, il eut à se défendre du reproche contraire : le même homme, sans changer de principes, se vit accuser tour à tour d'avoir prêché l'anarchie, et d'enseigner l'absolutisme.

C'est vers ce temps que Fichte jeta les premiers fondements de son système, destiné d'abord à rectifier et à compléter la philosophie de Kant, en lui donnant une forme scientifique plus rigoureuse. Dans ses heureux loisirs de Zurich, plusieurs de ses amis, Lavater à leur tête, le prièrent de leur expliquer, dans une suite de leçons, la philosophie

<sup>1</sup> *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1793, deuxième partie, in-12.

<sup>2</sup> *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten* ; Héliopolis (Zurich), l'an dernier des ténèbres.



critique, et ces leçons furent la première exposition publique de sa doctrine.

Pendant qu'il était occupé ainsi, le gouvernement de Weimar offrit à Fichte la chaire laissée vacante à Jéna par le départ de Reinhold. Il accepta, bien qu'il eût désiré pouvoir consacrer quelque temps encore à la méditation des principes fondamentaux de son système. Il arriva au printemps de 1794 à Jéna, où l'attendaient des amis enthousiastes et des adversaires non moins passionnés. Fichte comprit tout ce qu'il aurait à déployer de talent et de zèle pour répondre à l'attente des uns et pour triompher de la jalousie des autres. Il eut tout aussitôt un grand succès, et ce succès se soutint. Un de ses collègues, dans un écrit qui parut en 1796<sup>1</sup>, s'exprime ainsi sur l'effet qu'il produisit : « On l'entend pour ainsi dire creuser après la vérité; des profondeurs de l'esprit, il l'apporte au jour par masses encore informes. Le génie de sa philosophie est un esprit plein de force et de fierté. Le caractère distinctif de son individualité, c'est la plus haute probité... Ce qu'il dit de meilleur porte le cachet de l'énergie et de la grandeur... La sévérité de ses principes est peu tempérée par la politesse. Cependant il supporte la contradiction... Sa parole se précipite comme un torrent, éclate comme la tempête. Il ne touche pas, mais il élève l'âme... Son regard est sévère, sa démarche fière et décidée, son imagination n'est pas fleurie, mais vive et puissante. »

Dès les premiers temps de son séjour à Jéna, Fichte exposa le principe de son système dans un programme intitulé : *Idée de la théorie de la science ou de la philosophie*<sup>2</sup>, annonçant qu'il avait trouvé le moyen d'élever enfin la philosophie au rang d'une véritable science. Il développa cette idée dans un ouvrage qui parut sous le titre de *Précis des principes de*

<sup>1</sup> Forberg, *Fragmente aus meinen Papieren*.

<sup>2</sup> *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794.

*la théorie de la science*<sup>1</sup>. En même temps il publia des *Leçons sur la destination du savant*<sup>2</sup>, qui sont l'expression fidèle de son caractère, et dont l'idée principale est que le savant, qui doit être l'homme le plus vrai et le plus complet, est surtout appelé à l'action. « Agir, agir, s'écrie-t-il, voilà notre rôle ici bas; la destination du savant est de se perfectionner sans cesse lui-même par une libre activité, et de travailler au perfectionnement de ses semblables. »

Telle était aussi, malgré de vives sollicitations d'une autre nature, la seule action qu'il voulût exercer lui-même, et cette action avait bien son importance. Jéna était alors l'université la plus fréquentée de l'Allemagne. L'unique but de Fichte, dans ses rapports avec la brillante jeunesse qui l'entourait, était de la former à la pensée indépendante et à une activité désintéressée, deux choses que sa philosophie lui paraissait devoir concilier plus qu'aucune autre. Tandis que ses adversaires reprochaient à sa doctrine de favoriser l'égoïsme, et de ne tenir aucun compte des affections du cœur, Fichte y puisait le plus énergique enthousiasme pour la vertu et les plus nobles inspirations. Son idéalisme ne laissa d'abord subsister pour toute réalité que le *moi*, lequel, selon lui, n'arrivait à son existence propre que lorsque, s'arrachant aux vaines illusions du monde sensible, il s'élevait dans la sphère des idées morales, et conquérait ainsi sa véritable liberté. Il n'était si pleinement satisfait des résultats de sa spéculation, que parce qu'ils justifiaient à ses yeux ses vues bien arrêtées sur la destination de l'homme; sa théorie n'était que la confirmation de ce qui se révélait en lui comme la loi absolue de sa conscience, et cette conviction était pour lui une garantie de plus de la vérité de sa philosophie. « On ne peut être réellement convaincu, dit-il quelque part, que de ce qui est éternellement vrai : il est impossible d'être rationnellement per-

<sup>1</sup> *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 1795.

<sup>2</sup> *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794.



suadé de l'erreur. Spinoza a bien pu penser sa philosophie, mais il n'a pu y croire d'une foi intime et inébranlable.»

En même temps qu'il développait, sous des formes nouvelles, la partie théorique de son système, il l'appliqua à la philosophie du droit et à la morale, et publia sur ces deux branches de la philosophie pratique deux ouvrages remarquables<sup>1</sup>.

Cependant ses succès avaient éveillé l'envie, et ses doctrines ne tardèrent pas d'alarmer le dogmatisme théologique. Ses leçons sur la destination du savant avaient produit de l'effet sur les étudiants, et il désirait les continuer les dimanches à une heure non consacrée au culte. A cette occasion une feuille servile, rappelant les opinions démocratiques professées autrefois par Fichte, l'accusa de vouloir substituer à l'exercice de la religion chrétienne le culte impie de la raison. Il fut obligé de renoncer à ses leçons du dimanche. En même temps il échoua dans le projet qu'il avait formé d'amener les étudiants à dissoudre de leur propre gré leurs associations secrètes. Déjà, persuadés par lui, ils avaient déclaré qu'ils étaient prêts à y renoncer. Le gouvernement crut devoir intervenir, et par les précautions injurieuses qu'il voulait prendre dans une affaire toute d'entraînement et de loyauté, non-seulement la fit manquer, mais encore laissa planer sur Fichte le soupçon d'avoir voulu abuser les étudiants. Pour se soustraire à leurs démonstrations hostiles, il fut obligé, pendant quelque temps, de suspendre ses cours.

Cet orage fut à peine dissipé qu'un autre plus violent éclata sur sa tête. Un article inséré par lui dans le *Journal philosophique*, qu'il publiait en société avec son collègue Niethammer, et intitulé *Du fondement de notre foi en un gouverne-*

<sup>1</sup> *Grundlage des Naturrechts*. Fondement du droit naturel; première partie, 1796; seconde partie, 1799. — *System der Sittenlehre*, Système de morale, 1798.

ment moral du monde<sup>1</sup>, le fit accuser d'athéisme. Cet article était destiné à rectifier le travail que son ami Forberg avait inséré dans la même feuille sous le titre : *Développement de l'idée de la religion*. L'électeur de Saxe ordonna de saisir le journal, et somma le gouvernement de Weimar de sévir contre les auteurs des articles incriminés. Celui-ci se serait contenté d'une simple réprimande, acceptée publiquement par les inculpés; mais Fichte demanda ou une condamnation formelle, ou une absolution honorable, et offrit sa démission. Elle fut acceptée, et Fichte, banni de tous les États saxons, se réfugia à Berlin, en 1799. Loin de se laisser abattre par ces persécutions, il y puisa une nouvelle énergie, n'y voyant qu'un effet de cette réaction que rencontrent toujours les hommes forts qui prétendent exercer sur leurs contemporains une action puissante.

Ici commence dans la vie de Fichte, si pleine et si agitée, une période nouvelle. Le premier fruit du repos qu'il retrouva à Berlin, après avoir publié son *Apologie*<sup>2</sup>, fut son traité de la *Destination de l'homme*<sup>3</sup>. Il y a peu d'écrits mystiques où respire une plus fervente piété, un renoncement plus absolu aux intérêts terrestres, avec une plus ferme croyance à la sainteté de la loi morale, et à l'immortelle destinée de l'homme, que dans les dernières pages de ce livre, écrit au moment où l'auteur venait d'échapper à l'accusation d'avoir nié Dieu.

Il n'avait pourtant abjuré aucune de ses convictions. Il avait si peu renoncé à l'idéalisme qu'il publia en 1802, sans aucun changement, une nouvelle édition de son principal ouvrage sur la *théorie de la science*. Mais il la soumit à un nouvel examen, afin de la mettre plus d'accord avec la conscience religieuse. C'est à cette époque de transition qu'ap-

<sup>1</sup> *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine moralische Weltregierung*.

<sup>2</sup> *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, 1799. — *Appellation an das Publikum*, 1799.

<sup>3</sup> *Von der Bestimmung des Menschen*, 1800.



partiennent, outre le traité de la Destination de l'homme, sa *Réponse à Reinhold*<sup>1</sup>, et son *Rapport au public sur le véritable caractère de la philosophie nouvelle*<sup>2</sup>. La tendance nouvelle de son esprit, le besoin de concilier la foi avec la réflexion éclate de plus en plus dans ses *Leçons sur les traits caractéristiques du siècle présent*<sup>3</sup>, sur la *Fonction du savant*<sup>4</sup>, et surtout dans sa *Philosophie religieuse*<sup>5</sup>. Le premier de ces trois ouvrages renferme les idées de Fichte sur la philosophie de l'histoire, idées qu'il développa depuis dans ses *Leçons sur la politique*<sup>6</sup>.

Du reste, la vie de Fichte, pendant les premières années du dix-neuvième siècle, s'écoula sans incidents remarquables. Il réunit autour de lui un brillant auditoire, composé de jeunes savants, d'hommes du monde, de hauts fonctionnaires. Nommé, en 1805, professeur à l'université d'Erlangen, qui dépendait alors de la Prusse, avec la faculté de passer les hivers à Berlin, c'est dans cette capitale que vint le surprendre la nouvelle de la bataille de Jéna. Résolu à partager le sort des vaincus, il quitta Berlin et sa famille, et se rendit à Königsberg, où on lui accorda provisoirement une chaire. A la veille de la journée de Friedland, il partit pour Copenhague, et ne retourna près de sa famille qu'après la paix de Tilsitt.

Cependant la Prusse déchue de son importance politique, songea à se fortifier intérieurement, et porta toute son attention sur l'instruction publique. Une université devait être établie à Berlin, et Fichte fut chargé d'en rédiger le plan;

<sup>1</sup> *Antwortsschreiben an Reinhold*, 1801.

<sup>2</sup> *Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, 1801.

<sup>3</sup> *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806.

<sup>4</sup> *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten*, 1806.

<sup>5</sup> *Anweisung zum seligen Leben, oder die Religionslehre*, 1806.

<sup>6</sup> Ces discours, tenus à Berlin en 1813, ne furent publiés qu'en 1820, sous ce titre : *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftreiche*.

mais le projet qu'il présenta, fort remarquable d'ailleurs, avait quelque chose de trop idéal pour être adopté. Vers le même temps, un autre dessein occupait sa pensée. Il avait vu avec douleur la vieille Allemagne succomber, en grande partie sous le poids de ses propres fautes, et il comprit qu'il n'y avait de salut pour elle que dans une entière rénovation de l'esprit public, qu'il fallait avant tout retremper le caractère national. Ce fut pour y contribuer pour sa part qu'il prononça, pendant l'hiver de 1807 à 1808, dans une des salles de l'académie, et souvent au bruit du tambour français, ses *Discours à la nation allemande*<sup>1</sup>, empreints d'une noble et courageuse énergie. Il avait fait d'avance le sacrifice de sa liberté, de sa vie même, s'il le fallait; mais soit générosité, soit prudence, la police française ne l'inquiéta point.

L'université de Berlin ayant été organisée, Fichte y fut appelé, et la gouverna deux années comme recteur avec une grande fermeté. Quand, après l'expédition de Russie, l'Allemagne conçut l'espoir de recouvrer son indépendance, Fichte offrit de servir dans l'armée prussienne en qualité d'aumônier. Ses offres furent alors refusées; mais il eut le bonheur de rendre un grand service à sa patrie. Berlin avait encore une garnison française, et le gouvernement hésitait. Pour le forcer à se prononcer, un homme audacieux forma le projet de faire massacrer nuitamment cette garnison. Heureusement un des conjurés, ancien élève de Fichte, ayant conçu des scrupules sur la légitimité d'une pareille mesure, vint lui révéler le complot. Fichte ne balança pas un instant; il courut chez le chef de la police prussienne, et lui persuada d'empêcher un crime odieux et inutile.

La guerre, en s'éloignant de Berlin, y laissa, avec une foule de soldats malades et blessés, un mal contagieux. Avec beaucoup d'autres dames, M<sup>me</sup> Fichte se dévoua à les soi-

<sup>1</sup> *Reden an die deutsche Nation*, 1808.



gner. La contagion la saisit, et ne la quitta que pour se jeter sur Fichte lui-même. C'était au moment où il avait repris ses études avec une nouvelle ardeur. Il succomba, ou, comme il s'exprima peu d'instant avant d'expirer, il fut guéri de tous maux, le 28 janvier 1814, à l'âge de cinquante-deux ans.

Dans l'extérieur de Fichte tout marquait la force, la résolution, l'énergie; son corps court et ramassé était musculeux, et un sang vif et abondant circulait dans ses veines. Sa démarche ferme et décidée annonçait, en quelque sorte, la droiture et la vigueur de son caractère. Sa volonté fut en tout temps forte, entière, inébranlable dans ses déterminations. On pouvait l'accuser de raideur et d'obstination; mais c'est à ce prix qu'il fut au-dessus de toute faiblesse. Aussi grand citoyen que grand penseur, il fut ce que doit être, selon lui, le véritable savant, un homme complet, au-dessus de tous les intérêts de l'amour-propre, de toutes les considérations vulgaires, tout dévoué à son devoir, et ne recherchant d'autre suffrage que celui de sa propre conscience.

La philosophie de Fichte relève historiquement de celle de Kant; sous la première forme, elle s'appuie entièrement sur celle-ci, et n'en paraît que le complément et la rectification. Mais dans sa direction particulière et dans son caractère spécial, elle fut surtout déterminée par l'individualité de son auteur; dans ses derniers résultats elle se montre essentiellement différente de la philosophie critique, et semble même s'écarter d'une manière notable de ce qu'elle fut dans ses commencements. Cependant en la suivant avec attention dans ses transformations successives, on ne tarde pas à se convaincre qu'elle demeura toujours pour le fond telle qu'il la conçut tout d'abord, et qu'il y eut tout aussi peu de variations essentielles dans l'esprit et la doctrine de Fichte que dans son caractère et sa vie. Seulement sa philosophie ne s'acheva pas toute d'une pièce, et se modifia en se développant.

On distingue trois périodes dans ce développement historique de sa doctrine. Dans la première, qui va jusque vers 1800, et qui comprend tous les ouvrages qu'il publia pendant son séjour à Jéna, partant de Kant et des objections sceptiques soulevées contre la philosophie critique par *Schulze* et *Maimon*, nous le voyons occupé à fonder ce qu'il appelle la *théorie de la science*, et aboutir à l'*idéalisme subjectif*. Nous le voyons en même temps appliquer sa théorie à la morale, au droit, à la politique, et essayer vers la fin de la concilier avec la religion.

Dans la seconde période, qui commence avec la publication du traité de la destination de l'homme, et va jusque vers 1806, époque à la fois de polémique et de conciliation, il s'applique à combler l'abîme qui semble séparer la spéculation de la foi, et à mettre sa philosophie d'accord avec la religion, avec la conscience universelle et le sens commun.

Dans la troisième période enfin, qui s'ouvre en 1806 par la publication de sa philosophie religieuse, l'idéalisme de Fichte tourne positivement au mysticisme, et prend une direction essentiellement religieuse et pratique.

Nous avons indiqué les œuvres de Fichte, pour la plupart, dans l'ordre où elles ont paru. Son fils unique a publié la Vie de son père avec sa correspondance, et trois volumes d'ouvrages posthumes, parmi lesquels on remarque un exposé complet du système, tel que Fichte, dans les derniers temps, avait coutume de le présenter en chaire<sup>1</sup>. Ces leçons se composent d'une *Introduction à la philosophie avec la logique transcendante* et les *faits de la conscience*, et d'un nouveau *Précis de la théorie de la science*, avec une philosophie du droit et le *système de la morale*, refondu.

<sup>1</sup> *F. G. Fichte's nachgelassene Werke*, 3 vol., Bonn, 1834-35. Le même vient de publier une édition complète des œuvres de son père : *Joh. Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Berlin, chez Veit, 1845-1846, 8 vol. in-8°. Voir, pour la bibliographie relative à Fichte, la note VIII.



Notre travail sur Fichte se divisera en deux sections. Dans la première nous exposerons sa pensée dans toute sa naïveté primitive, et nous analyserons les ouvrages qu'il a publiés durant la première période de sa carrière philosophique. Dans la seconde section nous retracerons avec moins de détail l'histoire de sa pensée pendant les deux dernières périodes de sa vie, et nous indiquerons les modifications qu'il apporta à sa doctrine, en la développant et en la complétant.

## PREMIÈRE SECTION.

Dans cette première section nous exposerons d'abord les principes de la *théorie de la science*, ou de la philosophie générale, ensuite ce que Fichte appelle le *droit naturel*; en troisième lieu, sa philosophie *morale*; enfin sa philosophie *religieuse*.

## CHAPITRE PREMIER.

## LA THÉORIE DE LA SCIENCE. — IDÉE DE LA PHILOSOPHIE.

Nous avons vu avec quel enthousiasme Fichte se prononça pour la philosophie de Kant. Aussi ne donna-t-il d'abord sa philosophie générale que pour une *critique* plus rigoureuse et plus complète que celle de son maître, qu'il reprit en quelque sorte sous œuvre. Il dit expressément à la fin de l'ouvrage où il expose pour la première fois les idées fondamentales de son système, qu'il croit avoir conduit le lecteur au point même où Kant le prend<sup>1</sup>.

Confirmé par l'étude des derniers sceptiques<sup>2</sup> dans la conviction que la philosophie n'était pas encore une science évidente, même après Kant, il croyait avoir trouvé le moyen de la mettre à l'abri de toute objection, et de concilier ensemble le *dogmatisme* et le *criticisme*, ainsi que, selon lui, la philosophie critique avait concilié ensemble les prétentions opposées des systèmes dogmatiques<sup>3</sup>.

La critique n'est pas la métaphysique : elle remonte au delà. Elle est à la métaphysique ce que celle-ci est au sens commun; elle soumet à l'examen la pensée philosophique

<sup>1</sup> *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 2<sup>e</sup> édition, p. 447.

<sup>2</sup> Schulze et Maimon.

<sup>3</sup> Préface de l'écrit intitulé : *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*.



elle-même. Mais la critique de Kant n'est pas une critique pure; elle a tantôt pour objet la pensée philosophique, tantôt la pensée naturelle. Une critique pure ne se livre pas à des recherches de métaphysique, elle les suppose<sup>1</sup>.

C'est donc une *critique pure* que Fichte se propose de mettre à la tête de la philosophie, qu'il appelle dans sa partie générale *théorie de la science, science de la science*, parce qu'elle a pour objet les principes de tout savoir.

Fichte exposa la première idée de cette critique pure dans l'écrit intitulé : *De l'Idée de la théorie de la science ou de la philosophie*<sup>2</sup>. En voici l'analyse :

1. Si tous les partis ne sont pas d'accord sur l'objet de la philosophie, c'est peut-être parce que l'idée de science en général n'a pas été assez exactement déterminée. Il ne suffit pas de dire qu'une science est un système de propositions qui, liées entre elles, dépendent d'un seul et même principe. N'est-ce pas la vérité même de ces propositions et la certitude avec laquelle elles sont conçues par le sujet, plutôt que la forme systématique, qui constituent la science? Une science doit être *une* et former un *tout*. Or, plusieurs propositions forment un tout lorsqu'elles empruntent leur certitude d'une proposition certaine par elle-même. Une pareille proposition est un *principe*. Toute science doit se fonder sur un principe unique, dont tout le reste découle logiquement. La science doit être un édifice solidement établi; le fondement d'un édifice repose sur le sol; mais sur quoi reposera le principe, base de la science? Et ensuite de quel droit concluons-nous de la certitude d'une première proposition à celle de toutes les autres?

Voilà la grande question; et, si l'on appelle *matière* ou contenu de la science le fond du principe et ce qu'il doit com-

<sup>1</sup> Préface de la deuxième édition de ce même ouvrage.

<sup>2</sup> *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794.

muniquer aux propositions dérivées, et *forme* de la science la manière dont le principe leur transmet sa certitude, cette question capitale peut se formuler ainsi : Comment la science est-elle possible dans sa matière et sa forme? La réponse à cette question serait elle-même une science. Si une pareille science était reconnue pour impossible, notre savoir serait sans fondement du moins quant à nous<sup>1</sup>. Si au contraire elle se réalise, la philosophie pourra renoncer enfin au nom qu'elle s'est donné par une trop juste modestie, et prendre celui de science générale, de théorie ou de science de la science.

2. Cette science devra être d'abord *la science de la science* en général. Toute science particulière reposant sur un principe fondé ailleurs, et affectant la forme scientifique, c'est la science générale qui devra prouver la vérité de ce principe et la légalité de cette forme. Or, la théorie de la science, étant science elle-même, doit comme telle se fonder sur un principe absolu; car s'il n'était pas absolu et d'une certitude immédiate, cette science serait impossible, et avec elle toutes les sciences manqueraient de certitude. Ce principe sera donc le fondement commun de tout savoir et de toute certitude : il sera présent partout, et tout le supposera.

De plus, comme science, la théorie générale aura la forme systématique, et cette forme, il faudra qu'elle la trouve en elle-même et la justifie par elle-même. Ce dont on sait quelque chose est la *matière* de la proposition, ce qu'on en sait en est la *forme*. Il faudra donc que le principe absolu tienne de lui-même sa forme et son contenu, de telle sorte que la forme soit déterminée par la matière, et la matière par la forme.

S'il y avait dans la théorie de la science d'autres principes renfermant quelque chose d'absolu ou de primitif, il faudrait

<sup>1</sup> *Ohne erkennbaren Grund*, § 6.



au moins qu'ils tinssent du premier principe soit la matière, soit la forme. Il ne peut donc y avoir dans la *théorie* de la science que trois principes : le principe absolu pour le fond et pour la forme ; un principe absolu quant à la forme seulement, et un principe absolu quant à la seule matière. Toutes les autres propositions sont nécessairement dépendantes et quant au fond et quant à la forme.

Mais la théorie de la science doit encore déterminer la forme de toutes les autres sciences, c'est-à-dire assurer la certitude de ce qu'on peut savoir de leurs objets. Pour cela il faudra que toute proposition de quelque science que ce soit, se trouve déjà renfermée quant à la forme, dans quelque proposition de la théorie de la science.

Ceci nous ramène au contenu du principe absolu. Admettons que *savoir avec certitude* ne soit autre chose que comprendre qu'un contenu déterminé est inséparable de telle forme déterminée, et l'on concevra que le principe absolu doit déterminer la forme de tout savoir, en supposant que tout contenu possible soit renfermé dans le sien. Si donc un pareil principe est possible, il faudra qu'il renferme toute matière possible, le contenu absolu.

La possibilité d'un tel principe suppose que le savoir humain forme un système. Si ce système n'existe pas, de deux choses l'une : ou il n'y a rien d'immédiatement certain, et notre savoir forme une ou plusieurs séries infinies de propositions, dont chacune est fondée sur une autre, et alors toute certitude repose en définitive sur une pétition de principe ; ou bien notre savoir se compose de plusieurs systèmes, dont chacun repose sur un principe spécial, et alors il faut admettre ou qu'il y a plusieurs vérités innées, également primordiales et qu'il est impossible de réduire à un principe unique, ou qu'il y a dans les choses hors de nous une *variété de choses simples*<sup>1</sup>, variété qui se communique à notre esprit

<sup>1</sup> *Ein mannigfaltiges Einfaches.*

par des impressions simples dont la connexion nous échappe, parce que l'analyse ne peut aller au delà de ces impressions, et alors il n'y a point d'unité dans notre savoir ; il peut être certain, mais il ne forme pas un système : ce serait une demeure solide, mais composée de pièces séparées, sans communications et sans lumière, un édifice sans harmonie, sans unité, et toujours inachevé.

Pour qu'il y ait un système unique, il faut qu'il y ait un principe unique, qui soit pour le système ce que la force centripète est pour le globe. Allons donc à la recherche d'un pareil principe.

3. La *théorie de la science* sera la science des sciences ; mais comment garantir qu'elle sera le fondement de tout savoir possible ? Elle doit fournir leurs principes à toutes les sciences ; mais alors par quels caractères s'en distingue-t-elle ? Elle doit déterminer la forme de toute connaissance ; mais la logique a la même prétention : quel en est dès lors le rapport avec la logique ? Enfin elle est une science elle-même, et son système, c'est le système général du savoir : quel est son rapport avec son objet ?

Il faut répondre à ces quatre questions.

4. *Comment la théorie de la science peut-elle s'assurer qu'elle est le fondement commun de tout savoir ?*

Dire que cette théorie doit être le fondement de toute science, c'est dire qu'elle doit déterminer d'une manière absolue la nature de ce que l'homme peut savoir, à quelque degré de développement que puisse parvenir son intelligence.

Or, cela ne se peut faire qu'à deux conditions : 1° Il faut pouvoir montrer que le principe absolu est *épuisé* ; 2° qu'il n'y a pas d'autre principe absolu possible.

Un principe est *épuisé* quand il a servi de fondement à un système complet, c'est-à-dire lorsqu'il conduit nécessairement à toutes les autres propositions, que toutes s'y rapportent et y reviennent. Ce qui prouvera que la théorie de la



science est complète, c'est que le principe suprême y revient comme à son dernier résultat, tout aussi bien qu'il en est le point de départ.

Mais comment prouver que ce principe est le seul principe absolu possible? Pour qu'un autre fût possible, il faudrait qu'il y eût plusieurs systèmes du savoir humain, et alors tout autre principe serait contraire au premier et fournirait un système tout opposé. Il y a encore ici un cercle inévitable. Si la proposition  $x$  est le principe absolu du système des connaissances, il s'ensuit que le savoir humain ne forme qu'un seul et même système, celui qui se fonde sur le principe  $x$ . Or, puisqu'il ne doit y avoir qu'un seul système, il s'ensuit que la proposition  $x$  est le principe absolu du savoir humain, et le système qui en découle est le système unique. Vouloir sortir de ce cercle, c'est soutenir qu'il n'y a rien d'absolument certain, point de vérité immédiate.

5. *Quelle est la limite qui sépare la théorie de la science d'avec les sciences particulières fondées sur elle?*

Toute science particulière a son principe dans la *théorie de la science*; mais pour que ce principe puisse être placé à la tête d'une science particulière, il faut qu'il s'y ajoute quelque chose de plus, qui soit également tiré de la théorie générale. Le principe d'une science quelconque se compose au fait de deux propositions de la théorie de la science. Ainsi à la géométrie elle fournit l'idée nécessaire de l'*espace* et le *point* comme limite absolue, et lui donne pour principe la *construction dans l'espace*. A la physique elle fournit la notion de *nature* et les lois de l'observation, etc. Voilà pourquoi la *théorie de la science* a seule une totalité absolue, tandis que les sciences spéciales sont indéfiniment perfectibles.

6. *Quel est le rapport de la théorie de la science avec la logique?*

La logique ne fournit que la forme des sciences, la théorie en fournit la forme et le contenu, c'est-à-dire les objets du

savoir et ce qu'on en peut savoir<sup>1</sup>. Dans celle-ci le contenu et la forme des propositions sont donnés en même temps. La logique n'est pas une partie de la philosophie. Elle en dépend elle-même et en tire sa substance; elle aussi sort de la théorie générale par un acte de la pensée: elle consiste dans la *libre abstraction de tout contenu*.

Mais alors, dira-t-on, les propositions de la logique seraient donc purement *formelles*, ce qui ne saurait être; car toute proposition a forme et contenu. C'est que ce qui est *forme* dans la théorie de la science devient objet ou contenu dans la logique, et cet acte de liberté par lequel la forme devient contenu, c'est la *réflexion*. L'abstraction et la réflexion se supposent mutuellement. On peut les considérer chacune séparément; mais pour la pensée synthétique, elles sont un seul et même acte vu de deux faces.

La logique fondée sur la théorie de la science emprunte d'elle sa certitude: elle ne peut appliquer ses formes qu'à des sciences fondées en principe dans la philosophie. Enfin la théorie de la science est une science naturelle, nécessaire; la logique est un produit artificiel de l'esprit humain.

7. *Quel est le rapport de cette théorie à son objet?* En d'autres termes comment la philosophie se distingue-t-elle du système des connaissances humaines?

Toute proposition de la philosophie générale ou de la théorie de la science a une forme et un contenu, c'est-à-dire on sait quelque chose, et il est quelque chose de quoi on le sait<sup>2</sup>. L'objet de la philosophie est le système des connaissances humaines. Ce système existe indépendamment de la théorie de la science, mais il tire sa forme de celle-ci. Or, quelle est cette forme, et comment la théorie de la science se distingue-t-elle de la science même?

Ce qui existe dans l'esprit indépendamment de la science,

<sup>1</sup> *Das wovon man weiss, und was man davon weiss*, p. 19 et 50.

<sup>2</sup> *Man weiss etwas, und es ist etwas wovon man es weiss.*



on peut l'appeler ses actes : c'est là le *quoi* d'Aristote (τὸ ὅτι); ces actes ont lieu d'une certaine manière, et, par là, ils se distinguent les uns des autres : c'est là leur forme, le *comment* (*quomodo*)?

Il y a donc dans l'esprit un contenu et une forme, antérieurement à tout savoir. Ces actes et leurs lois forment un système : voilà la matière de la théorie de la science, mais non cette science elle-même. Pour que celle-ci devienne possible, il faut un autre acte de l'esprit que les actes qui en sont l'objet, savoir l'acte par lequel l'esprit se donne la conscience de ses actes. Ce sera un acte de liberté, tandis que les autres sont spontanés et nécessaires. Cet acte est à la fois *réflexion* et *abstraction*. Par là les actes naturels et primitifs sont séparés de tout ce qui n'est pas eux, et la question est de savoir d'après quelles règles la libre réflexion procède dans cette abstraction; comment le philosophe apprend ce qui dans ces actes de l'intelligence est nécessaire, et ce qui en doit être négligé comme contingent et accessoire.

Il n'y a pas pour cela de règle positive. L'esprit humain, dirigé d'abord par une sorte d'instinct, n'arrive à la conscience de ce qui est en lui qu'après de longs tâtonnements : voilà pourquoi il y a sous ce rapport progrès dans l'histoire de la philosophie.

Ici se montre encore un cercle. En procédant à la recherche de ses propres lois, la réflexion obéit déjà à ces mêmes lois, et elle ne peut les vérifier que par elles-mêmes. Elle ne peut les prouver. Le système de l'esprit humain, qui constitue la philosophie, est d'une certitude absolue, infaillible. Tout ce qui y est fondé est vrai absolument. Ce qui se fait jour avec nécessité dans l'âme de l'homme, est vrai. Mais on peut se tromper en confondant une loi avec une autre, en raisonnant mal. Un exposé du système de l'esprit humain n'est vrai qu'autant qu'il y est conforme. Le philosophe n'est pas le législateur, mais l'historien de l'esprit humain.

D'ailleurs un système peut être vrai dans son ensemble, sans que toutes ses parties soient de toute évidence. Il peut s'y trouver çà et là des vices de raisonnement, des solutions de continuité, et néanmoins il peut être vrai dans ses principaux résultats. L'homme ne doit pas son savoir à la seule pensée; souvent, sans en avoir la conscience, il est sous l'empire des dispositions fondamentales de la raison, et, souvent, des aberrations du raisonnement il revient au vrai à son insu.

Fichte termine cette discussion préliminaire par deux observations.

1° La philosophie suppose comme valables les règles de l'abstraction et de la réflexion, et peut se servir sans hésiter des règles de la logique et de toutes les notions générales admises. Mais de toutes ces suppositions elle ne tire aucune conséquence matérielle. Hormis le premier principe, tout le reste doit être prouvé. Les propositions de la théorie de la science représentent des actes de l'esprit; mais l'ordre des propositions n'est pas nécessairement le même que celui des actes. Soit, par exemple, l'acte D le quatrième, il sera précédé de l'acte C, précédé lui-même de l'acte B. L'acte A est absolu, et ne suppose aucun autre. Mais la pensée de cet acte est autre chose, et suppose les pensées C, B et D, et comme néanmoins elle représente l'acte primitif, et qu'elle doit être la première du système, elle suppose des propositions qui ne seront prouvées elles-mêmes que par celle qu'elles auront servi à établir. En d'autres termes, pour me donner la conscience de l'acte primitif et absolu, j'ai besoin de certaines suppositions qui ne seront justifiées qu'après que, à leur aide, le principe suprême aura été trouvé et posé.

2° La réflexion qui produit la science de la science est *pensée* ou *représentation*<sup>1</sup>. Mais il ne suit pas de là que l'objet de la réflexion<sup>2</sup> ne soit que pensée. Cet objet, c'est le moi;

<sup>1</sup> *Ein Vorstellen.*

<sup>2</sup> *Das Worüber der Reflexion.*



mais il ne s'ensuit pas que le moi ne soit conçu que comme pensée. Comme *sujet* le moi, en effet, n'est que cela<sup>1</sup>; mais comme objet, il pourrait bien être plus que cela. La représentation, la pensée est le premier acte absolu du philosophe comme tel (*cogito, ergo sum*); mais l'acte primitif et absolu de l'esprit pourrait bien être autre chose.

Ce qui fait présumer qu'il en sera ainsi, c'est que la pensée est toute nécessaire, et que cette nécessité doit avoir en définitive un principe, une base. Mais ce n'est que par la pensée que nous pouvons avoir conscience des divers actes de l'intelligence que doit analyser la *théorie de la science*.

Avant de suivre Fichte dans l'exécution de son projet de fonder toute la philosophie, et par là même tout le système des connaissances humaines, sur un principe unique et absolu, nous allons faire quelques observations sur ce projet lui-même, et examiner préalablement si un pareil dessein est admissible.

Fichte veut élever la philosophie au rang d'une science évidente, et concilier ensemble le dogmatisme et le criticisme, en ramenant la critique elle-même à un principe absolu et infaillible. Son entreprise est à la critique ce que celle-ci est à la métaphysique, et ce que la métaphysique elle-même est au sens commun. Elle tend à rétablir le dogmatisme, mais un dogmatisme fondé sur la *critique*. Tandis que l'ancien dogmatisme partait de principes et d'axiomes qu'il regardait comme évidents par eux-mêmes, le nouveau dogmatisme s'appuiera sur un principe unique que la critique aura reconnu pour absolument certain, et posé comme renfermant tout à la fois la règle et la matière de tout savoir et de toute existence.

Il y a dans ce projet deux prétentions : la première tend à faire de la philosophie, non une science à part, mais la science

<sup>1</sup> Nur vorstellend.

des sciences, et la seconde veut la fonder sur un principe unique. Examinons cette double prétention.

Fichte donne à la philosophie le nom de *théorie de la science*, parce que, selon lui, elle ne doit pas fournir seulement un critérium de toute vérité, mais encore le fondement réel de tout savoir. Concevoir ainsi l'objet de la philosophie, c'est en faire le système des premiers principes de toutes les connaissances humaines. Or, ce n'est là que la philosophie générale, cette partie de la métaphysique qui est consacrée à la critique de la raison et à l'ontologie. Mais la métaphysique générale, ce qu'Aristote appelle la *philosophie première*, n'est pas toute la philosophie, et ne la fonde pas réellement tout entière. Elle fournit des principes aux autres parties de la philosophie, à toutes les sciences; mais ces principes, bien qu'ils soient les conditions de toute connaissance, ne renferment pas toute connaissance. L'ontologie ne suffira jamais pour fonder ce précepte de morale : *Tu ne mentiras point*, et la loi de gravitation ne pourra jamais être déduite de quelque principe que ce soit de la philosophie générale.

Il y a plusieurs sortes de principes, et avant d'examiner ce que peut être le principe absolu que cherche Fichte, il faut s'entendre sur le sens de cette expression.

Principe signifie *commencement*, et en tant que la nature primitive d'une chose renferme la raison de ses modifications successives, principe est synonyme de fondement, de source, et sert à expliquer tout ce qui en est sorti : *expliquer* dans ce sens, c'est remonter à l'origine d'une chose, et montrer comment elle s'est développée depuis son premier germe jusqu'à son état actuel. C'est ainsi qu'il est arrivé que le mot *principe* a fini par signifier la raison des choses, la règle de leur développement et le moyen de les expliquer.

La première philosophie avait pour objet d'expliquer ainsi la nature en remontant à son origine, ou plutôt à sa forme primitive (*ἀρχή*). De l'harmonie universelle les Ioniens con-



cluaient à l'unité de l'être primitif, principe dominant, principe réel de toutes choses. Mais on ne tarda pas à distinguer de ce principe un principe de connaissance, un principe didactique, d'une évidence immédiate, et dont l'application pût aider à découvrir le principe matériel. Tel fut le fameux axiome *ex nihilo nihil*, rien ne produit rien, qui n'est autre chose que le principe de causalité. Cependant ce principe ayant servi à établir les systèmes les plus différents, l'esprit philosophique fut amené à réfléchir sur les caractères du vrai, sur les lois de la pensée, sur les sources de la connaissance. Outre le principe matériel et constitutif, origine et fondement de toute existence, outre le principe didactique, point de départ et d'appui du raisonnement, moyen d'analyse et de recherche, on établit des principes de méthode, des règles de méditation et d'expérimentation. Il y eut des principes matériels et des principes logiques, des principes constitutifs et des principes régulateurs : de là grande confusion dans la langue philosophique. On confondit le principe de la connaissance avec le principe des choses, la vérité logique avec la vérité matérielle. Dans le fait il n'y a que deux espèces de principes : les uns *réels*, qui servent de fondement aux choses, les autres *didactiques*, qui servent de règles à la connaissance ; et en tant que l'harmonie des choses suppose de l'unité dans leur fondement, il y a un principe réel unique et absolu, et en tant qu'il y a de l'unité dans le système des connaissances, on doit supposer qu'il y a également un premier principe didactique. Mais ici il faut faire une distinction importante : il faut distinguer le système qu'on prétend édifier d'avec les recherches auxquelles on se livre pour y arriver, la synthèse d'avec l'analyse, la science philosophique d'avec la philosophie qui y doit conduire. Il est évident que tout système réel est synthétique et repose sur un principe suprême ; mais il n'en est pas ainsi de l'analyse, qui n'a qu'un point de départ certain, à l'aide duquel elle pénètre dans les

choses, et cherche à s'élever jusqu'au principe absolu. En supposant que toutes les choses aient un fondement commun, on doit admettre un premier principe réel, principe unique et absolu ; et le système synthétique qui aurait la prétention de représenter l'ordre universel, serait de même fondé sur un principe unique et suprême. Il y aurait identité entre le principe réel de l'univers et le premier principe du système. Ce système est l'objet de tous les efforts de la philosophie ; mais qui affirmerait l'avoir établi, s'égalerait à Dieu et prétendrait à l'*omniscience*. Son premier principe synthétique serait à la fois le principe de toute connaissance réelle et de toute existence. Cependant le point de départ de l'analyse, au moyen de laquelle le philosophe se serait élevé jusqu'au principe suprême, ne serait pas lui-même un principe unique et absolu. C'est ainsi que le *cogito ergo sum* de Descartes est bien une proposition absolue, en ce sens qu'elle n'est dérivée d'aucune autre ; mais quoique tout le système de Descartes repose sur cette proposition, il n'en est pas entièrement tiré, pas plus qu'un édifice n'est sorti des fondements sur lesquels il est assis. C'est une première vérité, un premier fait, qui sert de point de départ, de base, si l'on veut, mais non de source ou de principe au système.

Il en est tout autrement du premier principe de Spinoza. Après s'être élevé à l'aide du cartésianisme et de la cabbale à l'idée de la substance absolue, il fit de cette substance le principe suprême de tout savoir et de toute existence. Or, c'est un principe tout pareil que Fichte prétend placer en tête de son système : il recherche un principe absolu quant à la forme, en ce qu'il est certain par lui-même, et absolu quant au fond, en ce qu'il doit renfermer toute matière possible. Il appelle *matière* ou contenu l'objet du savoir, et *forme* ce qu'on en sait ou les déterminations de l'objet. Un pareil principe, dit Fichte, doit être possible, sans quoi le savoir humain ne formerait pas un système. Mais pour qu'il y ait



système, il n'est pas nécessaire qu'il soit tout entier renfermé dans un premier principe, non plus qu'un édifice, pour être solide, n'est tiré du fondement sur lequel il s'élève. Ainsi que les matériaux dont se compose un édifice, sont quelque chose par eux-mêmes et n'empruntent de leur base que la solidité, de même une science n'est pas tout entière déduite matériellement de son principe, et ne tire de lui que sa certitude. Prétendre dériver matériellement tout un système d'un principe unique, c'est confondre la connaissance avec l'existence, l'analyse avec la synthèse, le principe didactique avec le principe réel; c'est supposer l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses; c'est se placer au point de vue de Dieu, c'est oublier les bornes de l'esprit humain, c'est se croire en possession de la science absolue. Avec cette prétention on ne peut arriver qu'au panthéisme ou à l'idéalisme subjectif, à la déification du monde ou à celle du moi. Ou, comme Spinoza, on placera le principe absolu hors de soi, dans la substance divine, et l'univers ne sera que cette substance modifiée et intrinsèquement développée; ou bien, comme Fichte, on placera le principe absolu dans le moi, dans le sujet, et dès lors les objets ne paraîtront que le produit de la libre activité du moi pensant, et n'auront qu'une valeur subjective.

Si en dehors d'un système dérivé, comme le demande Fichte, d'un principe unique, toute science, toute vérité était impossible, alors, sans doute, il faudrait à tout prix trouver ce principe souverain, ou renoncer de bonne grâce à toute science certaine; mais ce n'est pas, heureusement, l'alternative que nous offre notre philosophe. Si le savoir humain ne forme pas un système déduit matériellement d'un principe unique, alors de deux choses l'une, dit-il : ou il n'y a rien d'immédiatement certain et toute vérité repose en définitive sur une pétition de principe, ce que nous sommes loin d'admettre; ou notre savoir se compose de plusieurs

systèmes, dont chacun repose sur un principe spécial, et alors il faut supposer soit qu'il y ait pluralité de vérités innées, également primitives et fondamentales, soit qu'il y ait hors de nous une multiplicité de choses simples, qui se communiquent à notre entendement par des impressions simples, dont la liaison nous échappe, et dans ce cas il n'y a pas d'unité dans notre savoir : il peut être certain, ajoute Fichte, mais il ne forme pas un système.

Ainsi, de l'aveu de Fichte, le savoir peut être certain sans former un système unique et déduit d'un seul et même principe; grâce à cette concession, tombe l'argument principal de sa théorie de la science, et l'on peut nier la possibilité d'un pareil système, sans pour cela renoncer à connaître avec certitude : la science humaine peut être vraie, sans égaler la science divine et absolue.

Remarquons encore que, dès son début, Fichte se sépare essentiellement de Kant, en attribuant au système de l'esprit humain, qui, selon lui, constitue la philosophie, une certitude absolue, infaillible, que Kant refusait aux principes de l'entendement et aux idées de la raison théorique, et qu'il n'accordait qu'aux décisions de la raison pratique.

## CHAPITRE II.

### PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE OU DE LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE.

Voici sous quelle forme Fichte présenta pour la première fois les principes de son système, sous le titre de *Fondement de la science*<sup>1</sup>.

#### 1. Premier principe absolu.

Il faut aller avant tout à la recherche du principe absolu

<sup>1</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, et *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, etc., 1795; ensemble à Tübingue, 1802. Œuvres complètes, t. I, p. 84-411.



sur lequel doit reposer tout le savoir humain. Ce principe doit exprimer cet acte (*Thathandlung*) de l'esprit que toute conscience suppose et qui la rend seulement possible. Il sera l'expression de l'acte primitif duquel procède la conscience. Cet acte n'est pas un fait de la conscience, mais il est la base et le principe de tous les faits. Pour arriver à le connaître, il faut faire usage des règles de la réflexion et de l'abstraction, qu'on peut admettre comme valables, bien que leur légitimité ne puisse être prouvée que par le principe même qu'elles auront servi à établir. Ce cercle inévitable n'a rien de vicieux; car il ne s'agit pas de prouver le premier principe au moyen de ces règles, puisqu'il n'a pas besoin de preuve, mais seulement de le découvrir. Le premier principe est évident par lui-même, mais il ne peut être trouvé qu'à l'aide de certaines propositions que personne ne conteste, et dont, une fois qu'il sera reconnu, il servira lui-même à prouver la vérité.

Dans cette recherche d'un premier principe absolu, il faut donc partir de quelque proposition universellement admise, et avec elle doit être accordé, comme *acte-fait*, le principe qui devra servir de fondement à toute philosophie. Prenez un fait quelconque de la conscience *empirique* ou de l'expérience interne, et retranchez-en tout ce qui appartient à l'expérience, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que ce qu'il est impossible d'en retrancher par la pensée<sup>1</sup>, et ce qui restera sera du fait même de l'esprit, ce qui est primitivement posé par lui.

Cette proposition  $A=A$  chacun l'admet d'une manière absolue et sans preuve, et par là même on s'attribue la faculté de poser quelque chose d'une manière absolue<sup>2</sup>.

En disant  $A=A$ , on ne dit pas que *A* soit, on dit seulement que si *A* est, *A* est; qu'en posant *A* on pose *A*. Il n'est

<sup>1</sup> *Was sich schlechthin nicht wegdenken lässt (Grundlage, p. 2).*

<sup>2</sup> *Etwas schlechthin zu setzen.*

pas question du contenu de la proposition, on n'en affirme pas l'objet, mais seulement la forme; on ne dit pas que le sujet soit, mais on dit que s'il est, tel en est l'attribut: la forme d'un objet est ce qu'on en sait, ce qu'on lui attribue.

Il y a entre les deux termes de cette proposition  $A=A$  un rapport nécessaire, que l'on désignera par la lettre *x*. Ce rapport seul est reconnu, et il reste à examiner à quelle condition *A* est posé lui-même. Le rapport *x* est posé dans le moi et par le moi; car c'est le moi qui juge et qui juge d'après *x*, comme d'après une loi donnée dans le moi. Or, *x* n'étant possible que relativement à *A*, par là même qu'il est posé dans le moi, *A* doit être aussi posé dans le moi, en tant que *x* y est rapporté. *x* se rapporte également à *A* sujet et à *A* attribut. Tous deux sont donc en tant que posés, posés dans le moi, et la proposition peut encore s'exprimer ainsi: Si *A* est posé dans le moi, il est posé, il est.

Au moyen de *x* il est donc posé par le moi que *A* est pour le moi qui juge, absolument et par cela seul qu'il est posé dans le moi. Par là même il est reconnu qu'il y a dans le moi quelque chose qui est toujours identique à lui-même, et le *x* posé d'une manière absolue peut encore s'exprimer ainsi: moi=*moi*, moi je suis moi.

C'est-à-dire, si nous avons bien compris que par cela même que je juge, que je porte le jugement incontestable  $A=A$ , jugement absolu et qui n'est que dans le moi, je reconnais que je suis moi. C'est le *cogito ergo sum* de Descartes exprimé d'une manière plus précise.

Nous sommes ainsi arrivés, continue Fichte, à la proposition *je suis*, comme expression d'un fait du moins, si ce n'est d'un acte. Car *x* est posé d'une manière absolue: c'est là un fait de la conscience, avec lequel est posé non moins absolument cet autre fait: *je suis moi*.

Cette proposition *je suis moi* a une tout autre portée que



celle qui dit  $A=A$ . Ce dernier jugement n'est que conditionnel et équivaut à celui-ci : Si  $A$  est,  $A$  est, tandis que la proposition  $\text{moi}=\text{moi}$  est absolue ; elle peut se rendre par celle-ci : *je suis*. C'est là un fait, le fait primitif et le fondement de tous les faits de la conscience ; car avant de pouvoir rien poser dans le moi, il faut que le moi soit posé lui-même.

Revenons au point d'où nous sommes partis. La proposition  $A=A$  est un jugement ; or, tout jugement est un acte de l'esprit. Cet acte a pour fondement quelque chose d'absolu, savoir  $x=\text{je suis}$ . D'après cela, ce qui est posé absolument, ne reposant que sur soi, est le fondement d'une certaine activité de l'esprit humain, son caractère pur par conséquent, le caractère pur de l'activité en soi. Se poser soi-même est l'activité pure du moi. Par cela même qu'il se pose, il est, et, réciproquement, il se pose par cela même qu'il est. Il est à la fois l'agent et le produit d'une action : l'action et le fait qui en résulte sont identiques, et c'est pour cela que cette proposition *je suis*, est l'expression d'un *fait-action* (*That-handlung*), du seul fait qui ait ce caractère.

Ainsi, dans cette proposition *moi je suis moi*, le moi est posé d'une manière absolue ; il y a identité entre le sujet et l'attribut, et l'on peut dire également : le moi est parce qu'il s'est posé, et il se pose parce qu'il est.

Ceci nous conduit à une définition précise du moi, comme sujet absolu :

*Ce dont l'essence consiste en ce qu'il se pose lui-même comme existant, est le moi, comme sujet absolu*<sup>1</sup>. Il est tel qu'il se pose et il se pose tel qu'il est. Le moi est pour le moi absolument et nécessairement. Ce qui n'est pas *pour soi* n'est pas un moi. Le moi suppose conscience de soi ; il ne devient

<sup>1</sup> *Dasjenige dessen Seyn blos darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich als absolutes Subject* (Grundlage, etc., p. 9). Cette définition est le pendant de celle de la substance de Spinoza : *Substantia est id cujus essentia involvit existentiam*.

objet qu'autant qu'il est sujet. La conscience lui est essentielle et l'on ne peut jamais en faire abstraction.

Si le moi n'est qu'en tant qu'il se pose, il s'ensuit qu'il n'est que pour ce qui pose et il ne pose que pour ce qui est. *Le moi est pour le moi. Je ne suis que pour moi, mais je suis nécessairement pour moi*. Se poser soi-même et être, en parlant du moi, c'est chose identique. *Je suis absolument parce que je suis, et je suis absolument ce que je suis ; et l'un et l'autre pour le moi*. Telle est la formule de l'acte-fait que nous avons développé jusqu'ici, et qui peut encore s'exprimer ainsi : *Le moi pose primitivement et d'une manière absolue son propre être*<sup>1</sup>.

Avant de suivre plus loin notre philosophe, examinons le principe qu'il prétend nous imposer ; car ce principe accepté par nous, nous forcerait d'admettre tout le reste. C'est ici un système dans toute la force du terme, édifié tout entier sur un principe unique, par lequel seul il se maintient, et avec lequel il s'écroule. Ce n'est pas un édifice largement assis sur de vastes fondements, qui peuvent venir à manquer partiellement sans en entraîner la ruine totale : c'est pour ainsi dire un monolithe reposant sur une base simple. C'est une philosophie qui, comme celle de Spinoza, a la prétention d'être toute d'une pièce, de sortir avec tous ses développements d'un germe unique, créé et fécondé par la pensée. Voyons ce germe.

Descartes avait dit : *Je pense donc je suis*, je suis puisque je doute, puisque je pense. Fichte dit : *Je juge, donc moi qui juge, je suis*. Tout jugement porté par moi suppose celui-ci, *je suis*, moi je suis moi, suppose un sujet qui juge, suppose conscience. Mais là ne se borne pas sa déduction. En disant *je suis*, le moi se pose lui-même, et en se posant il devient,

<sup>1</sup> *Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn* (Grundlage, p. 11).



il se fait, il se crée; de sorte qu'il est son propre produit, action et agent, cause et effet; il s'engendre lui-même et par lui-même. Il n'y a pas de moi sans conscience; or, ce n'est que du moment où le moi dit *je suis moi*, qu'il acquiert la conscience de lui-même; donc en disant *je suis* il se produit. Ce jugement fondamental est un *fait-action*, un *acte-fait*. Le moi est parce qu'il s'est posé, et il se pose parce qu'il est: tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte; telle en est aussi l'erreur radicale.

Le mot *poser* pour *juger* a un double sens, que le mot *juger* n'a point. Juger, c'est reconnaître une existence ou un rapport entre deux idées données; mais ce n'est pas produire l'existence ou le rapport. *Poser* peut être pris pour établir, pour statuer, pour produire; et c'est le sens qu'attache à ce mot Fichte lorsqu'il dit que le moi se *pose* lui-même; c'est dans ce sens que le moi posera toutes les choses.

Pour nous le moi, en disant *moi je suis moi*, ne porte pas un jugement d'une autre nature que les jugements ordinaires. Le sujet et l'objet sont identiques, il est vrai; mais l'acte logique est le même. En disant *je suis moi*, on se reconnaît tout simplement pour existant; la conscience virtuelle devient conscience actuelle. Nous croyons que pour porter un jugement même sur soi, il faut exister, et que le moi fini existe avant de s'affirmer ou de se poser.

Il est vrai que dès 1795, Fichte, pour repousser des critiques semblables, répondit que son *moi absolu* n'est pas le *moi individuel*, qui lui-même doit être déduit du moi absolu, du *moi pur*, objet de la réflexion spéculative, et que, considéré du point de vue de la réflexion pratique, le *moi pur*, *absolu*, est placé hors de nous, et s'appelle Dieu<sup>1</sup>. Mais ce n'est là évidemment qu'un expédient imaginé après coup dans des vues *pratiques*, et dont la critique ne peut tenir

<sup>1</sup> Voir la lettre de Fichte à Jacobi, dans la Correspondance de ce dernier, t. II, p. 207.

aucun compte ici. Car, dans la *théorie de la science*, qui a pour objet le savoir humain, et non la science divine, il ne s'agit pas du moi infini, du moi divin, mais bien du moi humain, du moi de Fichte, du mien, considéré, il est vrai, dans sa *pureté*, en lui-même et abstraction faite de toute expérience. Il n'y en a point d'autre si ce n'est celui de Dieu qui n'est pas en cause. Il ne s'agit pas non plus du moi général, qui n'est qu'une abstraction, et qui ne peut avoir d'autres caractères que ceux qui se rencontrent dans tous les moi *individuels*.

Nous revenons à l'analyse.

Nous sommes partis de la proposition  $A=A$ , non pour en déduire l'existence du moi, mais parce qu'il a fallu partir de quelque chose de certain, donné dans la conscience, et il est résulté de notre examen que c'est au contraire la proposition *je suis* qui fonde la proposition  $A$  est  $A$ . Car, si dans la proposition *je suis moi*, on fait abstraction de tout contenu, ou de l'objet, pour ne laisser subsister que la seule forme de la conclusion de l'affirmation à l'existence (si  $A$  est,  $A$  est), on obtient comme principe logique ou de connaissance la proposition  $A=A$ , qui ne peut être prouvée et déterminée que dans la philosophie même; *prouvée* :  $A$  est  $A$ , parce que le moi qui a posé  $A$  est identique à celui où il est posé; *déterminée* : tout ce qui est, n'est qu'en tant qu'il est posé dans le moi, et rien n'est hors du moi. Tout  $A$  possible, toute chose ne peut être qu'une chose posée dans le moi.

Si l'on fait de plus abstraction de tout jugement, comme acte déterminé, pour ne faire attention qu'à l'activité de l'esprit en général, telle qu'elle est donnée sous cette forme, on obtient la catégorie de *réalité*. Tout ce à quoi peut s'appliquer la proposition  $A=A$ , par cela même qu'elle y est applicable, a de la réalité; tout ce qui est posé dans une



chose par cela seul qu'elle est posée, est réalité en elle, en est l'essence<sup>1</sup>.

Telle est la base de l'idéalisme de Fichte, qui fait du moi non pas seulement le principe de toute connaissance, mais encore celui de toute existence, du système logique et du système réel des choses. Fichte a lui-même exposé en cet endroit le rapport de sa méthode avec le scepticisme de Maimon, avec la critique de Kant, avec la théorie plus récente de Reinhold, avec Spinoza, et avec la philosophie cartésienne<sup>2</sup>.

Le scepticisme de Maimon, dit Fichte, se fonde en définitive sur la question de savoir de quel droit nous appliquons la catégorie de la réalité. Mais, ajoute-t-il, ce droit ne peut être déduit, il est absolu, et sert de principe à toutes les autres catégories. Le scepticisme de Maimon lui-même le suppose, puisqu'il reconnaît l'autorité de la logique. Mais il y a quelque chose de quoi cette catégorie elle-même est déduite : c'est le moi comme *sujet absolu*. Pour toute autre chose à laquelle elle doit pouvoir s'appliquer, il faut démontrer qu'elle tire sa réalité du moi. Dans la déduction des catégories, Kant était sur la voie du principe absolu de tout savoir ; mais il ne l'a pas présenté d'une manière précise. Avant lui, Descartes avait proposé un principe semblable dans son *cogito ergo sum*, qu'il n'est pas nécessaire de prendre pour un syllogisme, et que ce philosophe peut fort bien avoir considéré comme un fait immédiat de la conscience. Dans ce cas on pourrait le rendre ainsi : *je suis pensant, donc je suis*, sans ajouter le mot *pensant*, car on ne pense pas nécessairement parce qu'on est ; mais on est nécessairement lorsqu'on pense. » On pourrait dire, dans la manière de Fichte, que Descartes a voulu prouver l'exis-

<sup>1</sup> Fichte's *Grundlage*, etc., p. 12-13.

<sup>2</sup> Là même, p. 12-13.

tence du moi, qui est le fait primitif, au moyen de cette proposition  $A=A$ , qui ne sert qu'à trouver le principe. La pensée est un produit de cette action primitive du moi que tout suppose, et qui suppose le moi comme agent. « Reinhold, continue Fichte, a proposé le principe de la *représentation* en générale, qui, traduit dans la langue des Descartes, s'exprimerait ainsi : *repræsentato, ergo sum*, je me représente quelque chose, donc je suis. Il fait un pas de plus que Descartes, mais il ne va pas assez loin ; car l'acte de se représenter quelque chose, la faculté *représentative*, n'est pas plus que la pensée l'essence de l'être, puisqu'elle n'en est qu'une détermination particulière. » Ailleurs Fichte reconnaît que le principe de Reinhold est bien le principe de la philosophie théorique, mais non celui de toute la science<sup>1</sup>.

« Spinoza, continue Fichte, est allé au delà de notre proposition. Il ne nie pas l'unité de la conscience *empirique*, mais il nie absolument la conscience *pure*. Selon lui, toute la série des représentations d'un sujet *empirique* est au sujet unique *pur*, ce qu'une représentation ou une idée est à la série. Selon Spinoza, le moi, le sien ou le mien, n'est pas parce qu'il est, mais il est par autre chose. Le moi, selon Spinoza, est bien pour soi, mais il est en même temps pour un autre que lui. Spinoza distingue la conscience *pure* et la conscience *empirique*. Il place la première en Dieu, et la seconde dans les modifications de Dieu, qui, comme conscience pure, n'aurait jamais conscience de lui-même. Ce système est sans fondement. Car de quel droit Spinoza va-t-il au delà de la conscience pure donnée dans la conscience individuelle ? Ce qui l'y a engagé, c'est le besoin de réduire la connaissance à la plus haute unité possible. Cette unité, nous la trouverons dans la *théorie de la science*, non comme une chose qui *est*, mais qui *doit être produite* par nous sans.

<sup>1</sup> Dans la correspondance de Fichte avec Reinhold (*Reinhold's Leben*, p. 173).



pouvoir l'être. Ce qui n'est qu'un idéal auquel nous devons tendre sans cesse, Spinoza le donne pour une réalité. Lorsqu'on franchit la proposition *je suis*, pour chercher quelque chose au delà, on arrive nécessairement au Spinozisme; il n'y a que deux systèmes entièrement conséquents : la critique qui reconnaît cette limite, et le système de Spinoza qui la franchit.»

2. *Second principe, absolu quant à la forme, et déduit quant à son contenu.*

Il y a trois principes absolus, savoir un premier principe absolument absolu, — c'est celui qui vient d'être exposé, — un second, qui est absolu quant à la forme seulement, et qui tire du premier son contenu, et un troisième, qui, absolu dans son contenu, emprunte du premier la forme.

Pour établir le second principe, on part encore d'un fait de la conscience empirique. Tout le monde admet sans preuve cette proposition —A n'est pas =A; et si l'on en demandait la preuve, elle ne pourrait se trouver que dans celle-ci : A=A. Mais dire que —A=—A, c'est absolument la même chose que de dire A=A, et ce serait moins déduire de celle-ci une proposition nouvelle que la reproduire. Cette proposition —A n'est pas =A est tout aussi absolue dans sa forme que A=A; elle est comme celle-ci un fait de la conscience, et par là même immédiatement donnée dans la conscience, le fait de l'*opposition*, et cette opposition est, dans sa forme, un acte absolu. Logiquement elle suppose l'identité du sujet pensant, et la fonction du moi dans cet acte est celle-ci : A=A, et à cet A, comme objet de la réflexion, est opposé par un acte absolu un *non A*. Par la même raison qu'il y a identité entre A et A, il y a opposition entre *non A* et A. Mais pour poser un *non A*, il faut supposer un A, et c'est à cause de cela, et quant à sa matière, que l'acte absolu qui pose un contraire

est *conditionné* : c'est un acte relatif à un autre acte; sa forme seule est absolue.

Il y a deux choses dans —A, la forme et la matière, l'acte et son objet. La forme est déterminée absolument par l'acte qui est un fait immédiat de la conscience : c'est un contraire, parce qu'il est le produit d'une opposition. La matière est déterminée par A, puisque —A n'est pas A, et que je ne puis savoir ce que *non A* n'est pas qu'autant que je connais A.

Il n'y a de primitivement posé que le moi, et lui seul est posé d'une manière absolue. Il n'y a donc de contraire posé absolument que ce qui est opposé au moi, le *non-moi*. L'opposition du moi et du non-moi est donc primitive. *Au moi est opposé le non-moi*, tel est le second principe de tout savoir, principe absolu quant à la forme, mais quant à la matière déduit du premier. De tout ce qui appartient au moi, le contraire appartient nécessairement au non-moi, par cela seul que l'un est l'opposé de l'autre<sup>1</sup>.

3. *Troisième principe, absolu dans son contenu et dérivé quant à sa forme.*

Ce principe est exprimé ainsi : «Le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie la réalité de l'autre.»

On peut essayer d'abord de déduire cette proposition des deux précédentes; mais on ne tardera pas à voir que ce problème ne peut être résolu que par un *dictamen* absolu de la raison.

1° En tant que le non-moi est posé, le moi ne l'est pas, puisque le non-moi est l'opposé du moi. Or, le non-moi est posé dans le moi, car toute opposition suppose l'identité

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 13-21.



du moi qui pose et oppose. Donc le moi n'est pas posé dans le moi en tant que le non-moi y est posé.

Mais, d'un autre côté, le non-moi ne peut être posé qu'autant qu'un moi est posé dans la conscience identique; il faut donc que, en tant que le non-moi y est posé, le moi y soit posé en même temps.

On le voit : ces deux raisonnements également fondés sur le second principe, sont contraires et se détruisent réciproquement. Le second principe est donc opposé à lui-même et se détruit. Mais il ne se détruit qu'autant que le *posé* et l'*opposé* se détruisent réciproquement, c'est-à-dire qu'autant qu'il est vrai que — A n'est pas = A, ou qu'au moi est opposé un non-moi. Le second principe se détruit donc et ne se détruit pas.

Il en est de même du premier principe. Il se détruit et ne se détruit pas. Car, si moi = moi, tout ce qui est posé dans le moi est posé. Or, le second principe doit être à la fois posé et non posé dans le moi; par conséquent moi n'est pas moi, moi est non-moi, et le non-moi est égal à moi.

2° Toutes ces conséquences sont déduites des principes d'après les lois de la réflexion; elles doivent donc être justes. Mais si elles sont justes, que devient l'identité de la conscience, seul fondement absolu du savoir? Par là est donné le problème qu'il s'agit de résoudre ici : Trouver un  $x$  au moyen duquel toutes ces conséquences puissent être justes sans détruire l'identité de la conscience.

Le moi et le non-moi sont tous les deux des produits d'actes primitifs du moi, et la conscience elle-même est un produit du premier de tous les actes primitifs, de celui par lequel le moi se pose lui-même.

Mais, selon les conséquences déduites ci-dessus, l'acte dont le non-moi est le produit, ou l'acte d'opposition, est impossible sans cet  $x$  que nous cherchons. Par conséquent cet  $x$  doit être lui-même un produit d'un acte primitif du moi. Il y a donc un acte =  $y$ , dont le produit sera =  $x$ .

La forme de cet acte  $y$  est déterminée par la question. Il s'agit de poser ensemble dans la conscience identique le moi et le non-moi, de telle sorte qu'ils ne se détruisent pas réciproquement. Mais où est la possibilité de cette solution? Comment concevoir ensemble A et non-A, l'être et le non-être, la réalité et la négation, sans qu'ils se détruisent réciproquement?

Il n'y a qu'une réponse à cela : si les deux termes subsistent ensemble, ils doivent se limiter réciproquement. Si cette réponse est juste, l'acte  $y$  sera la *limitation* des deux contraires l'un par l'autre, et son produit  $x$  désignera ces limites.

Mais dans la notion de *limites* il y a plus que ce que devait être  $x$  : il y a conciliation de la réalité et de la négation. Pour trouver purement et simplement l'inconnu que nous cherchons, il faut faire encore abstraction de quelque chose.

*Limiter* quelque chose, c'est n'en détruire la réalité qu'en partie. Outre l'idée de réalité et de négation, il s'y trouve donc encore celle de *divisibilité*, et celle-ci est le  $x$  que nous cherchons. Par l'acte  $y$  le moi, ainsi que le non-moi, est posé comme divisible. Cet acte ne peut venir après l'acte de l'opposition, puisque sans lui celui-ci serait impossible. Il ne peut pas non plus le précéder, car il le suppose. L'acte  $y$  coïncide donc avec l'acte par lequel le non-moi est opposé au moi et n'en est distingué que par la réflexion. En même temps qu'au moi est opposé un non-moi, le moi et le non-moi sont posés comme *divisibles*.

3° Par là se trouve résolu le problème, et toutes les oppositions sont conciliées sans préjudice de l'unité de conscience. En effet, on dira maintenant : le moi n'est pas posé dans le moi quant aux parties de réalité, avec lesquelles le non-moi est posé; cette partie de la réalité qui est attribuée au non-moi, est détruite dans le moi; et quant au second principe : en tant que le non-moi est posé, le moi est posé aussi, tous deux étant posés divisibles.



Il y a plus : ce n'est que grâce au troisième principe que le moi et le non-moi deviennent quelque chose. Le moi absolu du premier principe n'avait point d'attribut ; il est ce qu'il est : voilà tout. Maintenant, au moyen de la notion de divisibilité, toute réalité est dans la conscience, et se partage entre le moi et le non-moi. Le non-moi est ce que le moi n'est pas, et réciproquement. Opposé au moi absolu, le non-moi n'est absolument rien ; mais opposé au moi limité, il est une grandeur négative.

De la même manière se concilient ces deux propositions : le moi n'est pas égal au moi, et le moi est opposé au moi. Il est égal à lui-même quant à la conscience, en tant que le moi est posé comme indivisible, et non comme divisible. Le moi, en tant qu'un non-moi lui est opposé, est lui-même opposé au moi absolu.

4° Le résultat général des trois premiers principes peut se formuler ainsi : *Dans le moi j'oppose au moi divisible un non-moi divisible*<sup>1</sup>.

Nulle philosophie ne peut aller au delà de cette connaissance ; mais ce n'est qu'en remontant jusque-là qu'elle devient *science de la science* ; et c'est de là que tout le système de l'esprit humain doit pouvoir se déduire<sup>2</sup>.

A cet exposé des principes fondamentaux du système, Fichte ajoute des réflexions importantes sur la critique et la théorie de la connaissance.

1° Nous avons réuni le moi et le non-moi par la notion de la *divisibilité*. Si maintenant, faisant abstraction du moi et du non-moi, nous ne retenons que la seule forme de la synthèse des termes opposés, au moyen de l'idée de divisibilité, nous trouvons le principe logique appelé jusqu'ici *principium rationis* : A est en partie = — A, et vice versa. Tout opposé est égal à son opposé dans un attribut x, et

<sup>1</sup> Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.

<sup>2</sup> Grundlage, etc., p. 21-28.

toute chose égale à une autre lui est opposée dans un attribut x. Un pareil attribut est la *raison* (le principe, *der Grund*), raison de rapport, principe de la synthèse ou rapport (*Beziehungsgrund*) dans le premier cas, raison de distinction (*Unterscheidungsgrund*) dans le second. Comparer des opposés, c'est les *rapporter* l'un à l'autre ; poser une différence entre des termes posés comme identiques, c'est les distinguer.

Les identiques ne se sont opposés, et les opposés ne sont identiques que par une seule partie, par un seul attribut. Car s'ils étaient opposés en plusieurs parties, s'il y avait dans les opposés eux-mêmes des attributs opposés, il n'y aurait plus ni opposition ni égalité. Toute proposition fondée sur une raison n'a donc qu'un seul principe de rapport ou de distinction. S'il y en avait plusieurs, il y aurait plusieurs jugements au lieu d'un seul.

2° Le principe logique n'est pas seulement prouvé par le principe matériel du système, il en est encore déterminé, c'est-à-dire, sa valeur en est limitée : il n'a de valeur que pour une partie de la connaissance.

C'est sous la condition seulement qu'en général des choses diverses soient posées comme égales ou comme opposées, qu'elles sont distinguées les unes des autres, ou rapportées ensemble par un attribut. Mais cela ne veut pas dire que tout ce qui peut se trouver dans la conscience doive être reconnu absolument pour égal à un autre, ou opposé à un troisième. Un jugement sur ce à quoi rien n'est égal, et à quoi rien ne peut être opposé, n'est point soumis au principe logique de la *raison suffisante*. Un pareil jugement n'est pas déduit, il est lui-même le fondement de tous les jugements possibles. L'objet de ces principes suprêmes, c'est le moi absolu, et toutes les propositions dont le moi est le sujet, ont une valeur absolue.

3° L'opération ayant pour but la recherche de l'attribut



par lequel deux choses comparées entre elles sont opposées l'une à l'autre, est *antithétique*, expression plus convenable que celle d'*analytique*, comme on l'appelle ordinairement. L'acte, au contraire, par lequel on recherche dans deux choses opposées ce par quoi elles sont pareilles, est *synthétique*. Les jugements produits de la première manière sont *antithétiques* ou *négatifs*, ceux de la seconde espèce s'appellent *synthétiques* ou *affirmatifs*.

4° *L'antithèse est impossible sans la synthèse*, puisque l'antithèse consiste à rechercher le caractère par lequel deux choses pareilles se distinguent, et que ces deux ne sont posées pareilles que par une synthèse antérieure. Seulement dans le jugement antithétique on fait abstraction de l'action synthétique.

De même il n'y a pas de synthèse possible sans antithèse, puisque toute synthèse suppose opposition.

Voilà pourquoi il n'y a pas, matériellement parlant, de jugements purement *analytiques*.

5° De cette manière se trouve résolue la question que se proposa Kant dans la *Critique de la raison pure* : Comment sont possibles des jugements synthétiques *a priori*?

Dans le troisième principe on a établi entre le moi et le non-moi, au moyen de la divisibilité de tous les deux, une synthèse dont la possibilité ne peut faire question, puisqu'elle est primitive. Toutes les autres synthèses légitimes doivent être comprises dans celle-là.

6° *Toutes les synthèses, pour être vraies, doivent être comprises dans cette synthèse primitive* : et ceci nous montre la voie que nous avons à suivre : nous devons procéder par synthèse; toute la partie théorique de la science doit se composer de propositions synthétiques.

Toutes les synthèses doivent être présentées comme sorties de la synthèse suprême; dans le moi et le non-moi unis par elle, nous avons à rechercher d'autres attributs opposés, et

à les réunir par un rapport nouveau, qui devra être renfermé dans le rapport suprême; puis nous rechercherons de nouvelles oppositions et de nouveaux moyens de synthèse, jusqu'à ce que nous arrivions à des contraires qui se refusent à toute synthèse nouvelle, et où nous entrerons dans le domaine de la philosophie pratique.

Ainsi notre route est tracée, et avec une attention convenable, il nous sera impossible de nous égarer.

7° *L'antithèse et la synthèse*, qui ne sont possibles que l'une par l'autre, supposent la *thèse*, ou la *position*, l'affirmation absolue d'un A (du moi) qui ne soit égal ni opposé à aucun autre, mais posé simplement; c'est là ce qui donne au système de la consistance et de l'unité. Il faut qu'il y ait système, et que le système soit *un*. Ce qui est opposé doit être uni, et cette opération synthétique doit se continuer, tant qu'il y aura des oppositions à concilier, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à l'unité absolue, *qu'il est du reste impossible d'atteindre*.

De même qu'il y a des jugements *antithétiques* et des jugements *synthétiques*, pourquoi n'y aurait-il pas des jugements *thétiques*, qui, sous quelque rapport, seraient opposés à ceux-là? La justesse des deux premières espèces de jugements suppose une raison, un fondement. Un jugement *thétique*, au contraire, serait celui par lequel une chose serait tout simplement posée comme égale à elle-même. Une proposition de ce genre est celle-ci : *je suis*. Dans cette proposition rien n'est attribué au moi, et la place de l'attribut y est laissée vide pour toute détermination possible.

Tous les jugements qui sont renfermés dans l'affirmation absolue du moi, sont de la même espèce, comme, par exemple, celui-ci : *l'homme est libre*. Il est évident que ce jugement n'est à considérer ni comme positif, ni comme négatif. Dans le premier cas il équivaldrait à celui-ci : *l'homme fait partie des êtres libres*, et il faudrait pouvoir indiquer un rapport de



l'homme à des êtres libres; or, il n'y a pas de classe d'êtres libres à laquelle l'homme puisse être rapporté comme espèce subordonnée. Dans le second cas, c'est-à-dire, si l'on considère ce même jugement comme négatif, l'homme serait opposé à tous les êtres qui sont soumis à la loi de la nécessité, et il s'en distinguerait par la liberté. Mais dans ce cas il faudrait pouvoir indiquer la raison distinctive de ce qui est nécessaire et de ce qui ne l'est pas, et montrer que ce caractère n'appartient point à l'homme, et qu'il appartient aux êtres qui lui sont opposés. Or, l'homme en tant que libre, n'a rien de commun avec les êtres naturels, et par conséquent ne leur est pas non plus opposé; car l'opposition suppose toujours un attribut commun.

8° L'activité de l'esprit dans les jugements *thétiques* est fondée sur l'acte par lequel le moi se pose lui-même. Ils n'ont point de fondement logique. Ils jettent une vive lumière sur la nature de l'idéalisme critique.

Toutes les choses opposées entre elles par quelque concept qui en exprime la différence, s'accordent ensemble dans une idée plus élevée qu'on appelle le *genre*; c'est-à-dire, on suppose une synthèse dans laquelle les contraires sont renfermés par leurs rapports ou leurs caractères communs. Là-dessus est fondée la règle de la définition par le *genre* et la *différence*.

Ensuite toutes les choses posées comme pareilles, sont opposées entre elles dans une notion inférieure exprimant quelque détermination dont on fait abstraction dans le jugement par lequel elles sont déclarées se rapporter ensemble. Dans la notion de corps on fait abstraction de tous les caractères qui différencient les corps, et l'on n'y retient que leurs rapports. Ainsi toute synthèse suppose une antithèse antérieure.

Il en est tout autrement du moi posé d'une manière absolue. Le non-moi qui lui est opposé, ne lui est point comparé

ou n'est pas renfermé avec lui dans une notion plus générale ou plus élevée, produit d'une synthèse antérieure.

Le moi, pour pouvoir être rapporté au non-moi, descend pour ainsi dire à une notion inférieure, celle de divisibilité. Le moi et le non-moi, rapportés et opposés en même temps l'un à l'autre, sont considérés tous deux comme des accidents dans le moi, en tant que substance divisible, et posés par le moi, sujet absolu qui ne peut être limité, à qui rien n'est égal ni opposé. Voilà pourquoi tous les jugements dont le sujet logique est le moi limité ou déterminé, ou quelque chose qui détermine le moi, doivent être fondés dans une notion générale; tandis que les propositions dont le sujet est le moi absolument indéterminable, ne peuvent être déduites de rien de plus élevé.

Or ce qui, selon Fichte, constitue la philosophie *critique*, c'est précisément qu'un *moi absolu* soit posé absolument, et ce n'est qu'autant qu'elle en est rigoureusement déduite que la philosophie devient *science de la science*. La philosophie, au contraire, qui, au moi pris en soi, égale ou oppose quelque chose, et le subordonne à la notion prétendue plus générale d'être (ens), est *dogmatique*. Dans l'*idéalisme critique* la chose ou l'être est ce qui est posé dans le moi; selon le dogmatisme, c'est ce en quoi le moi est posé lui-même. Le criticisme est *immanent*, parce qu'il pose tout dans le moi; le dogmatisme est *transcendant*, parce qu'il va au delà du moi.

Il est impossible de mieux caractériser le système de Fichte qu'il ne le fait ici lui-même. Il lui conserve le nom de *critique*, d'*idéalisme critique*, parce qu'il le considère comme un perfectionnement du criticisme de Kant. Nous avons vu cependant que Kant admet à côté du moi, et comme existant indépendamment de lui, les choses en soi, et que, selon lui, toute connaissance suppose un objet donné; aussi ce philosophe fut-il loin de reconnaître Fichte pour son successeur ou son



disciple, et encore moins de voir en lui le Messie de la philosophie, dont il n'eût été que le précurseur.

*Le spinozisme*, continue Fichte, est le produit le plus conséquent du dogmatisme. Mais si l'on en use avec lui d'après sa propre méthode, on lui demandera de quel droit il pose d'une manière absolue la *chose en soi*, après avoir refusé ce caractère au moi ! Si tout doit reposer sur un fondement, qu'est-ce qui l'autorise à s'arrêter à la chose en soi ? De deux choses l'une : ou le dogmatisme refuse au savoir un fondement absolu, et nie qu'il y ait un système, ou il est en contradiction avec lui-même, car il ne peut admettre un principe absolu, c'est-à-dire, un principe sans principe, sans renoncer à sa propre nature. Un dogmatisme rigoureux est un scepticisme qui doute de son doute même. En rejetant le moi comme fondement absolu, il nie l'unité de la conscience et avec elle toute la logique.

Il serait impossible d'expliquer comment jamais un penseur a pu aller au delà du moi, ou comment, l'ayant franchi, il a pu s'arrêter quelque part, si un besoin pratique ne nous fournissait la raison de ce fait. Ce qui a poussé le dogmatisme au delà du moi, c'est le sentiment de la dépendance où le moi, sous le point de vue pratique, se trouve d'un non-moi, qui n'est point soumis à nos lois. Et ce qui la contraint de s'arrêter quelque part, c'est encore un fait pratique : c'est le sentiment de la nécessité de subordonner tout non-moi aux lois pratiques du moi, subordination et unité du reste qui ne sont que l'objet d'une *idée* que nous avons à réaliser.

De tout cela il résulte finalement qu'en général le dogmatisme n'est nullement ce qu'il prétend être ; que sa plus haute unité au fond n'est autre que celle de la conscience, et que son être en soi (ens, la substance) n'est que le *substratum* de la divisibilité, ou la substance générale dans laquelle sont posés ensemble le moi et le non-moi (la pensée et l'étendue de Spinoza). Le dogmatisme, loin d'aller au delà du moi pur

et absolu, ne s'élève pas même jusque-là. Lorsqu'il va le plus loin, comme dans le système de Spinoza, il s'arrête au second et au troisième de nos principes. Pour l'ordinaire il ne va pas même jusque-là. Il était réservé à la philosophie critique de faire ce dernier pas, et de consommer ainsi l'œuvre de la science. La partie théorique de la science de la science, uniquement déduite des deux derniers principes, le premier n'étant qu'une *idée*, un principe *régulateur*, n'est autre chose, en effet, que le Spinozisme systématique. Seulement, dans notre système, le *moi de chacun est lui-même la substance unique absolue*. Mais ce système ajoutera à la théorie une partie pratique qui, en assurant et déterminant la théorie, accomplira la science et épuisera tout le contenu de l'esprit humain. Par là le sens commun offensé par tous les systèmes antérieurs à Kant, et que notre théorie semblait à jamais exclure de la philosophie, se trouvera parfaitement réconcilié avec elle.

9° Si l'on fait abstraction de la forme qui détermine le jugement, pour ne faire attention qu'à l'action en général de limiter ou de déterminer les deux termes l'un par l'autre, on obtient la catégorie de la détermination (*Bestimmung, Begrenzung*, la limitation de Kant)<sup>1</sup>.

Ici se termine l'exposé des principes de la *doctrine de la science*, ou de la *science de la science*, Fichte y annonce un criticisme accompli qui sera en même temps un Spinozisme perfectionné, et qui, tout en satisfaisant au plus haut point la raison philosophique, réconciliera avec elle le sens commun blessé jusque-là par tous les systèmes spéculatifs. Ce résultat sera au prix de la possibilité de déduire toute la science, pour le fond et pour la forme, de ce principe suprême : *moi je suis moi*, ou du *moi absolu*, idée plus élevée, selon Fichte, que celle de la substance unique de Spinoza.

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 23-45.



## CHAPITRE III.

FONDEMENT DU SAVOIR THÉORIQUE<sup>1</sup>.

Fichte divise avec Kant la philosophie en savoir théorique et savoir pratique. La réflexion commence par le premier, bien qu'en définitive la philosophie théorique dépende de la philosophie pratique.

Avant de procéder à l'analyse de cette partie du système de Fichte, remarquons le procédé général de sa méthode. Ce procédé général est la *triplicité* des propositions, ou ce que l'école de Hegel appelle la *trichotomie*, et qu'elle considère comme le *rhythme* de la science, comme la forme absolue du savoir. A une première proposition, la *thèse*, est opposée une seconde proposition, l'*antithèse*, et par une troisième, la *synthèse*, les deux adverses sont conciliées ensemble. Dans cette troisième proposition l'analyse découvre encore deux propositions opposées, qui sont conciliées par une synthèse nouvelle, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin la pensée arrive à une synthèse souveraine et absolue. La synthèse s'opère à l'aide d'une catégorie ou d'une notion synthétique, générale d'abord, puis de plus en plus restreinte et limitée, de telle sorte que la notion qui a servi à réunir deux premières propositions en une troisième, comprend logiquement les notions synthétiques qui devront servir à concilier les contradictions renfermées dans cette troisième proposition. Dans le système de Fichte, la méthode et la science découlent du même principe et se produisent mutuellement. Voilà pourquoi des réflexions sur la méthode sont constamment mêlées aux propositions de la science.

<sup>1</sup> *Grundlage des theoretischen Wissens*, dans l'ouvrage cité, p. 46-219. Œuvres complètes, t. I, p. 123-246.

Avant de poursuivre notre route, voyons le chemin que nous avons fait, dit Fichte. Nous nous sommes assurés de trois principes logiques, celui de l'*identité* qui sert de base à tous les autres, celui de l'*opposition* et celui de la *raison logique* (*principium rationis*) : les deux derniers sont fondés sur le premier, et se prêtent un mutuel appui. Par là se trouve assurée la *forme* de notre système. De même nous avons trouvé dans la synthèse fondamentale du moi et du non-moi la *matière* de toute synthèse future. Toute la science philosophique, quant au fond et à la forme, devra se développer de là. Il faut l'en faire sortir par l'analyse; mais les actes que la réflexion analytique nous y fera découvrir, sont synthétiques<sup>1</sup>.

## I. Exposition de la proposition synthétique à analyser.

Dans la proposition qui est le résultat des trois premiers principes, « *Le moi et le non-moi posés dans le moi par le moi, se limitent réciproquement*, sont renfermées les deux propositions suivantes : 1° *Le moi pose le non-moi comme limité ou déterminé par le moi*, principe qui jouera un grand rôle dans la philosophie pratique, mais qui n'est encore d'aucun usage, puisque jusqu'ici le non-moi est sans réalité; — 2° *le moi se pose lui-même comme limité ou déterminé par le non-moi*, proposition qui est le principe de la philosophie théorique. Cette proposition est évidente, et c'est pourquoi la réflexion commence nécessairement par la partie théorique. Le principe pratique se fonde analytiquement sur le principe théorique; mais on verra par la suite que la raison théorique dépend de la raison pratique, ou pour mieux dire, que la raison est seulement pratique, et qu'elle ne devient réellement théorique que par l'application de ses lois à un non-moi qui la limite et la détermine<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 46-49.

<sup>2</sup> *Grundlage*, etc., p. 49-51.



## II. Synthèse des oppositions renfermées dans la proposition fondamentale.

Dans la proposition fondamentale du savoir théorique : « le moi se pose comme déterminé par le non-moi, » est d'abord renfermée celle-ci : *Le non-moi détermine le moi*. Le moi subit donc une action, et cependant jusqu'ici toute activité part du moi : le moi se pose lui-même comme déterminé, il se détermine. La même proposition contient donc encore celle-ci : *Le moi se détermine lui-même par son activité absolue*. Ces deux propositions : « Le non-moi détermine le moi, » et le moi se détermine lui-même, » sont contradictoires entre elles et se détruisent réciproquement. Il faut les concilier cependant, si l'on ne veut renoncer au principe même qui les renferme, et à l'unité de conscience dont ce principe est l'expression. L'une des deux propositions affirme ce que l'autre nie ; il s'agit donc de concilier ensemble la réalité et la négation, et le moyen de cette conciliation est la limitation ou la *détermination réciproque* (*Die Wechselbestimmung*).

En disant que le moi se détermine lui-même, on attribue au moi la totalité absolue de la réalité ; il ne peut se déterminer que comme réalité. Dire qu'il se détermine, ce n'est pas dire qu'il se limite ; mais qu'il détermine la réalité, et que par là il se détermine lui-même. Hors cette réalité, il n'y en a point d'autre.

Le non-moi est la négation du moi, par conséquent la totalité absolue de la négation, comme le moi est la totalité absolue de la réalité et de la négation. En concevant les deux totalités de la réalité et de la négation comme se déterminant réciproquement, on arrive à cette proposition : *le moi se détermine en partie, et il est en partie déterminé*. Mais il s'agit de concevoir ces deux faits comme une seule et même chose, c'est-à-dire, le moi doit se déterminer par là même

qu'il est déterminé, et être déterminé par là même qu'il se détermine. En disant : *le moi est déterminé*, on veut dire qu'une partie de sa réalité est détruite. Le moi, en ne posant en lui qu'une partie de la totalité absolue de la réalité, en détruit par là même le reste, et en pose une somme égale dans le non-moi. En tant que le moi pose de la réalité dans le non-moi, il pose de la négation en soi et réciproquement : il se pose donc *déterminant* en tant qu'il est déterminé, et comme *étant déterminé* en tant qu'il se détermine.

La notion générale de *détermination*, qui a servi à réunir les premières oppositions, étant déterminée ou limitée elle-même, fournit une nouvelle idée synthétique, celle de la *détermination réciproque*, qui n'est autre chose que l'idée de la *relation* de Kant, et qui peut s'exprimer par cette formule : *La quantité de l'un est posée par la quantité de l'autre, son opposé*. Par la détermination de la réalité ou de la négation du moi est en même temps déterminée la négation ou la réalité du non-moi, et réciproquement<sup>1</sup>.

## III. Synthèse par la détermination réciproque des antithèses renfermées dans la première des propositions opposées.

Ici il devient nécessaire de se rappeler que, dans le système de Kant, les trois catégories de la *relation* sont la *substance* et l'*accident*, la *causalité*, l'*action* et la *réaction*, ou la causalité réciproque. Ces catégories, qui ne sont qu'autant de relations déterminées, serviront à résoudre les nouvelles oppositions qui vont surgir.

Si, dans la proposition fondamentale de la philosophie théorique « le moi se pose lui-même comme déterminé par le non-moi, » continue Fichte, sont renfermées primitivement toutes les oppositions qu'il faudra concilier ensemble, et si déjà on les a conciliées en général par la notion synthé-

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., 52-57.



tique de la détermination réciproque (ou de la relation), il s'ensuit que les antithèses renfermées dans les propositions déjà conciliées, doivent l'être aussi implicitement par cette même notion; et, tout ainsi que les propositions particulières sont renfermées dans les propositions générales, la notion synthétique qui doit les réunir, devra être comprise sous la notion plus générale de la détermination réciproque. Il y a eu d'abord détermination, puis détermination réciproque; celle-ci à son tour va être déterminée ou limitée par un attribut nouveau, et la notion de relation ainsi limitée servira à résoudre les oppositions contenues dans les propositions opposées que renferme la proposition fondamentale.

La première de ces deux propositions est ainsi conçue : *Le non-moi détermine le moi*. Or, si le non-moi détermine le moi, il en limite la réalité, en détruit une partie, ce qui n'est possible qu'à la condition que le non-moi renferme en lui cette partie de réalité qu'il détruit dans le moi en le déterminant; d'où il suit qu'il y a de la réalité dans le non-moi. Mais, d'un autre côté, toute réalité est dans le moi, et le non-moi est toute négation, par conséquent sans réalité. Il y a donc dans la proposition « le non-moi détermine le moi » deux propositions contraires, qui se détruisent réciproquement, et elle se détruit ainsi elle-même; mais comme elle est fondée sur le principe suprême, fondé lui-même dans l'unité de la conscience, il faut que les oppositions qu'elle renferme puissent se concilier.

Pour cela le concept de la détermination réciproque ne suffit plus. D'après ce concept, ce qui est réalité dans le moi est négatif dans le non-moi, et réciproquement. Grâce à cette idée, l'idée de réalité a quelque chose d'équivoque qu'il importe de détruire pour résoudre la difficulté. Pour cela il faut déterminer ou limiter la notion de détermination réciproque elle-même.

La source de toute réalité est le moi; c'est par lui seule-

ment qu'est donnée la notion de réalité. Le moi est parce qu'il se pose, et il se pose parce qu'il est. Donc se *poser* et *être* sont identiques. Mais l'idée de se *poser* et celle d'*activité* pure sont également identiques. Donc toute réalité est active, et tout ce qui est actif est réalité. L'*activité* est donc *réalité positive* par opposition à la réalité seulement *relative*.

En disant « le moi est déterminé » on dit donc « la réalité ou l'activité est en partie détruite en lui. » Par là même y est posé le contraire de l'activité; ce contraire est un *état passif*. Or, cette passivité est *négation positive* et comme telle opposée à la négation relative.

Si, au moment où le moi est dans un état passif, la totalité absolue de sa réalité doit être conservée, il faut, d'après la loi de la détermination réciproque, qu'un égal degré d'activité soit transporté au non-moi. Par là se trouve résolue la contradiction dont il s'agit. Le non-moi comme tel n'a en soi aucune réalité; il n'a de réalité qu'autant que le moi est passif, c'est-à-dire, *qu'autant que le moi est affecté*.

Le concept synthétique qui a servi à résoudre la contradiction, est celui de la *causalité*, concept qui est compris sous le concept de la détermination réciproque, mais qui s'en distingue en ce qu'il indique de quel côté est la réalité, et de quel côté est la négation. La première est là où il y a activité, la seconde là où il y a passivité<sup>1</sup>.

#### IV. Synthèse des contradictions renfermées dans la seconde des propositions opposées.

La seconde proposition contenue dans la proposition fondamentale, et qui est ainsi conçue : *Le moi se pose lui-même comme déterminé ou se détermine*, renferme encore des contradictions qu'il faut résoudre par une synthèse nouvelle.

Le moi se détermine, et en tant que déterminant il est

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 57-65.



*actif*; il se pose comme déterminé, et en tant que déterminé il est *passif*. Il est donc à la fois actif et passif, réalité et négation. Il n'y aurait pas contradiction si, aux propositions qu'on vient d'énoncer, on pouvait substituer celle-ci : *Le moi par son activité détermine sa passivité, et par sa passivité il détermine son activité*. Dès lors il serait, sans qu'il y eût contradiction, au même instant actif et passif. Il faut voir si cette substitution est possible.

Le moi pose en lui-même la totalité absolue de la réalité : tout en lui est réalité, et toute réalité est en lui. Cette réalité est un *quantum* absolu. Or, c'est relativement à ce *quantum* que doit être déterminée la quantité de ce qui manque à la réalité du moi, lorsqu'il est passif. Mais ce qui manque n'est rien au fond, et ne peut être évalué que par ce qui reste de la réalité. Donc le moi, en se déterminant, ne peut déterminer qu'une quantité limitée de sa réalité, et par là se trouve en même temps déterminée la quantité de la négation. Un *quantum* déterminé de réalité est lui-même négation, à savoir négation de la totalité. Toute quantité déterminée est non-totalité.

Mais, pour opposer ainsi un *quantum* à la totalité, il faut un moyen de les rapporter l'un à l'autre. Ce moyen est fourni par l'idée de la *divisibilité*. La totalité absolue peut être distinguée des parties, et par là pourra se résoudre la contradiction que semble renfermer la proposition : « Le moi se détermine. »

La réalité est activité; le moi, source de toute réalité, est tout activité; il n'est moi qu'autant qu'il est actif, et en tant qu'il n'est pas actif il est non-moi. Toute passivité est non-activité; elle se rapporte donc toujours à l'activité par la notion de quantité. *Être passif est un quantum d'activité*. Pour concevoir un *quantum* d'activité, il faut une mesure, et cette mesure est l'activité en général. En tant que toute activité est posée dans le moi, poser un *quantum* de cette

activité, c'est la diminuer, et un pareil *quantum*, bien qu'il soit activité, est un état passif, en tant qu'il n'est pas l'activité totale. Donc la passivité n'est pas opposée à l'activité en général, mais à l'activité totale : c'est un *quantum* d'activité posé et déterminé comme passivité.

*Je pense* est d'abord l'expression de l'activité; le moi est posé comme pensant et partant comme actif. *Je pense* exprime ensuite une négation, un état de limitation, un état passif; car *penser* est une façon d'être particulière, qui exclut toutes les autres manières d'être. Le concept de penser est donc opposé à lui-même : c'est une activité quant à l'objet pensé, et un état passif quant à l'être en général. Tout attribut du moi est une limitation du moi<sup>1</sup>.

Maintenant on voit parfaitement comment le moi peut déterminer sa passivité par son activité, et se montrer au même instant actif et passif.

Examinons de plus près la nouvelle idée synthétique à l'aide de laquelle nous avons résolu la contradiction que semblait renfermer la proposition : « *Le moi se détermine lui-même.* » Cette idée est encore une détermination réciproque particulière (une des catégories de la relation), tout comme la *causalité* : c'est la catégorie de la *substantialité*. Il y a entre ces deux idées cette différence que, selon la notion de causalité, l'activité est déterminée par la passivité, tandis que par celle de la substantialité la passivité est déterminée par l'activité.

En tant que le moi est considéré comme renfermant toute réalité, il est *substance*. En tant qu'il est borné à une certaine sphère de réalité, il est *accident*. Mais l'accident est inhérent à la substance. La substance ne se conçoit pas sans les accidents, l'idée de totalité supposant celle des parties. Par les accidents, la réalité absolue se divise en réalités. Les réalités

<sup>1</sup> C'est ainsi que Spinoza disait de la substance : *Omnis determinatio est limitatio*.



du moi en sont les modes d'action : il est substance en tant que toutes les manières d'agir possibles y sont posées. De même l'accident suppose la substance, puisque toute réalité déterminée suppose la réalité en général. La substance est tout changement considéré en général; l'accident est un mode déterminé changeant avec un autre. Il n'y a primitivement qu'une seule substance, qui est le moi, et dans cette substance unique sont posés tous les accidents, et par conséquent toutes les réalités possibles<sup>1</sup>.

Ainsi se justifie le nom de Spinozisme renversé qu'on a souvent donné au système de Fichte; selon son auteur lui-même, il est, dans sa partie théorique, *Spinozisme systématique*; seulement, ajoute-t-il, *le moi de chacun est la substance unique suprême*.

La plus haute question, continue Fichte, celle qui renferme toutes les autres, c'est de savoir comment le moi et le non-moi, dans leur opposition absolue, peuvent exercer l'un sur l'autre une influence immédiate. Pour expliquer cette action, on a beau faire intervenir un  $x$  par lequel ils agissent l'un sur l'autre; on ne tarde pas à voir que, dans cet intermédiaire, il doit se trouver encore un point où le moi et le non-moi se rencontrent immédiatement. Si pour empêcher cela on a recours à un nouvel intermédiaire  $y$ , le même inconvénient se présente encore, et ainsi à l'infini. La difficulté est non pas résolue, mais *tranchée*, par une décision souveraine de la raison, qui déclare qu'il n'y a pas de non-moi. On peut encore poser la question ainsi : Le moi, en tant qu'il est limité par le non-moi, est fini, et en soi il est infini; comment alors concilier en lui le fini avec l'infini? Cette conciliation est impossible; nul intermédiaire ne peut combler l'abîme qui les sépare. Force sera donc de reconnaître que le fini n'est pas, et de reconnaître le moi infini pour *le un et le tout*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 65-74.

<sup>2</sup> *Grundlage*, etc., p. 74-77.

V. *Conciliation synthétique de l'opposition qui a lieu entre ces deux espèces de détermination réciproque.*

Cependant le principe de *substantialité* donne lieu à une nouvelle contradiction, qui ne pourra être résolue que par la synthèse de ce principe avec la catégorie de causalité, synthèse qui s'opérera par le moyen de la troisième catégorie de la relation, l'action et la réaction réciproques, ou comme l'appelle Fichte, *l'action et la passion alternatives*.

Nous sommes partis de cette proposition fondamentale du savoir théorique : « *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi.* » Cette proposition offrait des contradictions qu'il a fallu résoudre. La première question était de savoir comment le moi peut en même temps *déterminer et être déterminé*. Nous y avons répondu par le principe de *causalité*, en disant que le non-moi n'a de réalité qu'autant que le moi est passif, ou qu'il est affecté. Et à la question de savoir comment le moi peut être regardé comme passif, lui qui est naturellement toute réalité et toute activité, nous avons répondu au moyen de l'idée de *substantialité*, qui suppose celle d'*accident* : la passivité et l'activité dans le moi sont identiques, car la passivité n'est qu'un moindre *quantum* d'activité. Mais par ces solutions, ajoute Fichte, nous nous sommes engagés dans un cercle, et pour en sortir, il se livre à une dialectique fort compliquée, où il faut bien encore le suivre, si nous voulons achever de nous faire une idée complète de sa méthode et de son système.

Les contradictions renfermées dans chacune des deux propositions dérivées, n'ont pu être résolues qu'au prix d'une contradiction nouvelle. Les deux synthèses appliquées isolément, n'expliquent pas ce qu'elles doivent expliquer, et sont elles-mêmes en opposition entre elles. Si le moi se pose comme déterminé, il n'est pas déterminé par le non-moi, et



s'il est déterminé par le non-moi, il ne se pose pas comme déterminé.

Il y a là contradiction flagrante. Le moi ne peut poser en soi négation ou passivité, sans poser par là-même un égal degré de réalité ou d'activité dans le non-moi, ni poser de l'activité dans le non-moi, sans devenir par là-même passif au même degré. L'un ne va pas sans l'autre; il ne peut faire ni l'un ni l'autre d'une manière absolue : il ne peut donc faire ni l'un ni l'autre; d'où il suit :

1° Que le moi ne devient pas passif en tant qu'il pose de l'activité dans le non-moi, et qu'il ne pose pas de l'activité dans le non-moi en tant qu'il est passif, que par conséquent il ne pose pas du tout.

2° Néanmoins il résulte des propositions précédentes que le moi pose de la passivité en soi, et par là-même de l'activité dans le non-moi, et réciproquement.

La première de ces deux propositions nie ce qu'affirme la seconde. Elles sont conciliées par le concept de *quantité*. Elles sont vraies toutes deux, mais chacune en partie seulement, de sorte qu'il faut les traduire ainsi :

1° Le moi devient *en partie* passif, en tant qu'il pose de l'activité dans le non-moi; mais en partie il ne se pose pas passif en posant de l'activité dans le non-moi, et réciproquement.

2° Le moi ne pose qu'*en partie* de la passivité dans le non-moi en tant qu'il est actif.

Il y a donc dans le moi une partie d'activité à laquelle nulle passivité n'est opposée dans le moi. Cette activité, on peut l'appeler *l'activité indépendante*.

Mais une activité indépendante dans le moi et le non-moi est contraire à la loi de la détermination réciproque, selon laquelle *toute activité dans le moi détermine un état de passivité égal dans le non-moi, et réciproquement*. A cette proposition vient s'opposer maintenant celle-ci : *Une certaine*

*activité dans le moi ne détermine pas de la passivité dans le non-moi, et réciproquement*. Ces deux propositions ne peuvent se concilier qu'en se limitant; elles ne sont vraies chacune qu'en partie. En d'autres termes, *l'activité indépendante* ne l'est que dans un certain sens. On arrive ainsi à cette nouvelle proposition : *L'action et la passion se déterminant réciproquement, déterminent l'activité indépendante, et par celle-ci sont réciproquement déterminées l'action et la passion réciproques*.

Dans cette proposition sont renfermées les trois suivantes :

1° Par l'action et la passion réciproques est déterminée l'activité indépendante;

2° Par une activité indépendante est déterminée la réciprocité d'action et de passion.

3° Enfin les deux sont déterminées réciproquement l'une par l'autre<sup>1</sup>.

Ces trois propositions sont longuement examinées. Nous ne nous attacherons plus désormais qu'aux points principaux et aux résultats de la discussion.

Quant à la première de ces propositions, il faut voir d'abord ce que c'est qu'une activité indépendante qui est déterminée par une action réciproque.

La passivité et l'activité se sont opposées comme telles; mais il s'agit de poser l'une en posant l'autre, et l'une par l'autre; il faut donc, en vertu du principe de détermination, qu'elles soient égales dans un troisième, qui est la raison du rapport entre l'action et la passion. Ce rapport est indépendant de la détermination réciproque et du changement produit par elle. Il est en quelque sorte tracé par lui une plus grande circonférence autour de la sphère de la détermination en général, dont la détermination réciproque ne remplit qu'une partie. La raison de ce rapport est une réalité, et en

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 77-83.



tant que la détermination réciproque est action, elle est activité. C'est ainsi que par la détermination réciproque est déterminée une activité indépendante, qui n'est autre chose que l'absolue totalité de la réalité.

Il est posé dans le moi de la passivité, c'est-à-dire, un *quantum* de son activité est détruit. Or, la raison de cette diminution ne peut être dans le moi, qui ne pose qu'activité. Elle est donc dans le non-moi. Et comme tout ce qui détermine la qualité est un *principe réel* (*ein Realgrund, ratio essendi*), il s'ensuit qu'il y a dans le non-moi un principe réel, de la réalité, une réalité indépendante de toute action réciproque, que celle-ci suppose, et par laquelle l'état passif du moi devient seulement possible<sup>1</sup>.

Mais que le réalisme dogmatique ne tire pas avantage de cette réalité apparente du non-moi ou de l'objet. Cette réalité repose sur la supposition que la passivité du moi, lorsqu'il est affecté, en atteint la *qualité*; mais il résultera de l'examen de l'idée de substantialité que cette même passivité posée dans le moi en affecte seulement la *quantité* et n'est qu'une simple diminution d'activité, et que par conséquent le non-moi, perdant son caractère de cause réelle, n'est plus qu'un principe idéal.

Rien de plus pénible que cette déduction ayant pour objet de concilier ensemble ces deux propositions opposées : *Toute réalité du non-moi est une réalité transportée du moi au non-moi, et rien ne saurait être transporté du moi au non-moi, si l'on ne suppose une réalité indépendante du non-moi, une chose en soi*. La synthèse de ces deux propositions conduit à une conciliation de l'idéalisme et du réalisme, une sorte de milieu entre l'un et l'autre : c'est au fond la doctrine de Kant. Voici cette déduction : Il y a quelque chose que le moi ne pose pas en lui; il le pose dans le non-moi. Ce qui est ainsi

<sup>1</sup> *Grundlage*, etc., p. 85-90.

posé dans le non-moi est précisément ce qui est nié ou non posé, parce qu'il n'est pas posé dans le moi. L'action revient sur elle-même; en tant que le moi ne doit pas poser quelque chose en soi, il est lui-même non-moi. Dire que le non-moi nie quelque chose dans le moi ou ne l'y pose pas, c'est dire que le non-moi est pour le moi négatif; il lui est opposé sous le rapport de la qualité, et devient *cause réelle* d'une détermination du moi. Mais dire que le moi ne pose pas quelque chose dans le non-moi, ce n'est pas dire que le moi ne pose pas du tout, mais seulement qu'en partie il ne pose pas. Par conséquent, le moi ne s'est pas opposé à lui-même pour la qualité, mais seulement pour la *quantité*; il n'est ainsi que la cause *idéale* d'une détermination de soi. Ce qui est *idéalement* posé dans le non-moi, doit être une cause réelle d'une détermination du moi. Cette synthèse peut se formuler encore ainsi : le principe idéal et le principe réel sont identiques dans la notion de causalité. Cette proposition, qui fonde l'idéalisme critique, concilie ensemble l'idéalisme et le réalisme<sup>1</sup>.

Ni la seule activité du moi n'est le principe de la réalité du non-moi, ni la seule activité du non-moi n'est le principe des déterminations du moi. Pour ce qui est de la question de savoir quel est donc le principe de l'action réciproque du moi et du non-moi, elle n'est pas du domaine de la philosophie théorique, et cette question, que la théorie laisse indécise, nous conduira à la philosophie pratique. C'est une loi du moi de ne poser le moi et le non-moi que médiatement, le moi par la non-position du non-moi, et le non-moi en ne posant pas le moi. On appelle *objet* ce non-moi ainsi posé, et *sujet* le moi posé de cette manière<sup>2</sup>. L'activité absolue, qui n'est ni purement subjective ni purement objective, est ce que Schelling appellera la raison absolue qui se divise en deux côtés; mais Fichte n'est point allé jusque-là.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 98-120.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 120-130.



Maintenant Fichte décrit avec plus de détail le rapport du sujet et de l'objet ainsi posés. Ce qui n'est pas posé ne doit pas être annulé, mais seulement exclu d'une sphère déterminée. Ce qui est posé (A) est une partie déterminée d'un tout (B), indéterminé et incomplet. Les deux, le déterminé et l'indéterminé, sont compris dans une sphère plus vaste, la totalité absolue. La substance ou le moi absolu est cette totalité qui embrasse tout. L'indéterminé ou le déterminable doit être déterminé par le déterminé, et le déterminé doit l'être par le déterminable, et l'unité qui en résulte est la totalité. La sphère A+B est la totalité illimitée des actions du moi. Les membres du rapport, pris isolément, sont les *accidents*; réunis synthétiquement, les *accidents* font la *substance*, et la substance analysée donne les accidents. Il n'y a donc pas de substratum permanent des accidents.

L'activité du sujet suppose une impulsion de la part de l'objet, et l'impulsion suppose l'activité du moi. L'impulsion à l'activité n'est possible que par l'activité du moi qui tend au dehors, et qui est refoulée au dedans. Le moi est primitivement actif, son activité est seulement déterminée par l'objet<sup>1</sup>.

L'activité du moi consiste à se poser à l'infini, d'une manière illimitée. Elle éprouve une résistance qui tend à la déterminer. Si elle cédait à cette résistance, si elle s'arrêtait à cette limite, toute l'activité possible au delà serait anéantie, et le moi en général ne poserait pas. Mais il doit dépasser cette ligne. Il doit tout à la fois se limiter, et il doit être infini. Si l'activité du moi ne tendait pas à l'infini, il ne pourrait pas lui-même limiter cette activité; et s'il ne se limitait pas, il ne serait pas infini. L'infini est la condition de la limitation, la limitation celle de l'infini; ces deux termes sont synthétiquement unis, quoique opposés. Cette alternative par

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 145-174.

laquelle le moi se pose en même temps comme fini et comme infini, qui se reproduit sans cesse elle-même, en ce que le moi veut réunir ce qui semble s'exclure, le fini et l'infini, donner tour à tour à l'infini la forme du fini, et le poser ensuite au delà, est la faculté de l'*imagination productive*. Cette faculté merveilleuse, qui pourrait bien être le fondement de tout le mécanisme de l'esprit humain, balance incessamment entre la détermination et la non-détermination, entre le fini et l'infini, et ramène à l'unité les opposés. Cette faculté seule rend possibles la vie et la conscience continue, en unissant entre eux les accidents qui n'ont pas de substratum commun<sup>1</sup>.

Ainsi toutes les difficultés sont levées. Le problème était de réunir les opposés, le moi et le non-moi. Ils sont réunis par l'imagination. Le non-moi est lui-même un produit du moi, se déterminant lui-même, et n'est rien d'absolu posé hors du moi. Mais un moi qui se pose comme se posant, ou un sujet, n'est pas possible sans un objet. La seule question de savoir comment le moi reçoit cette impulsion nécessaire pour expliquer la détermination de l'activité du moi, est laissée sans solution, comme étant en dehors de la partie théorique de la philosophie<sup>2</sup>.

La proposition placée en tête de toute la philosophie théorique : *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, se trouve épuisée. Par là même se trouve terminée cette partie de la philosophie; car une science est achevée lorsque son principe est épuisé, et le principe est épuisé lorsque la discussion nous y ramène.

Cette proposition fondamentale est un fait primitif de l'esprit, un fait de la conscience. La réflexion porte désormais sur des faits, et non plus sur des hypothèses ou des postulats de la pensée. La théorie de la science doit être une histoire

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 175-180.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 180.



pragmatique de l'esprit humain, exposer les faits, en montrer la liaison et le but. Jusqu'ici nous avons cherché à y pénétrer par un fait; ce fait, nous l'avons trouvé, et maintenant ce sera une histoire que nous retracerons. L'objet principal de cette recherche est la déduction de la *représentation*. Pour cela il faut partir du point où nous sommes arrivés.

L'activité infinie du moi, dans laquelle, par cela même qu'elle tend à se développer à l'infini, rien ne peut se distinguer, reçoit une impulsion, ou éprouve une résistance, et par là l'activité qui n'en saurait être détruite, est refoulée sur elle-même, et prend une direction opposée. La direction allant de A à C, revient de C sur A, c'est-à-dire, sur le moi. Mais le moi ne peut recevoir une impression sans réagir sur elle, son activité ne pouvant être détruite. Donc l'activité réfléchie sur A doit, par cela même, réagir jusqu'à C. Cet état dans lequel se réunissent des directions opposées, est précisément l'activité de l'imagination productive, une activité qui n'est possible que par un état passif, et un état passif qui n'est possible que par une activité. L'état du moi, en tant que son activité va de A à C et de C à A, est *intuition*. L'intuition est ainsi déterminée par la réflexion philosophique, mais non quant au sujet, comme accident du moi, puisque nous ne l'avons pas encore distinguée des autres manières d'être du moi; elle n'est pas non plus encore déterminée quant à l'objet. (Il n'est pas encore question de l'activité qui va au delà de C)<sup>1</sup>.

Déterminons d'abord l'intuition quant au sujet. Le sujet doit avoir une intuition, c'est dire que le moi doit se poser comme ayant une intuition. Le moi se pose comme ayant une intuition, c'est-à-dire, qu'il se pose dans l'intuition comme *actif*. Or, en tant qu'il se pose comme actif dans l'intuition, il s'oppose lui-même quelque chose de passif. Au sujet actif de l'intuition doit être opposé nécessairement un

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 195-196.

objet de l'intuition. Cet objet qui est opposé au moi est un non-moi; l'activité qui pose l'objet de l'intuition est non pas réflexion, mais *production*, une action au dehors; l'objet de l'intuition est donc un produit. La faculté productive est l'imagination.

Cette intuition, comme produit, se présente comme opposée à l'activité qui la produit et que le moi s'attribue à lui-même. Il se rencontre ainsi, dans un seul et même acte, une activité d'intuition que par la réflexion le moi s'attribue, et une autre activité qu'il ne s'attribue pas: cette dernière est purement intuition; la première est intuition réfléchie. Il faut voir comment cela a lieu et ce qui en résulte.

L'intuition, comme activité, a la direction vers C, et est uniquement intuition en tant qu'elle est contraire à la direction opposée vers A. Par la réflexion, l'activité du moi, allant vers C, doit être dirigée vers A. Or, voici à cet égard la difficulté: cette activité du moi, par l'impulsion venue du dehors, a déjà été réfléchie vers A, et maintenant elle doit s'y porter de nouveau, mais par un acte spontané du moi qui se pose comme intuitif. Ainsi l'activité retournant de C à A est double; elle est d'abord involontaire et l'effet de la résistance rencontrée à C; elle est ensuite spontanée, en ce que le moi se pose lui-même comme ayant une intuition simplement; par la seconde l'intuition est fixée. La faculté par laquelle l'intuition est ainsi fixée, est l'*entendement* (*der Verstand*). On peut le définir l'imagination fixée par la raison, ou la raison pourvue d'objets par l'imagination. L'entendement (l'intelligence) est une faculté en repos, le dépôt pour ainsi dire de ce que l'imagination a produit, et que la raison a déterminé; il est la faculté de la réalisation de l'idéal. C'est pour cela que l'entendement croit si fermement à la réalité de son contenu, parce qu'il n'a pas la conscience de sa production par l'imagination<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 196-202.



Le moi réfléchit son activité allant dans l'intuition vers C ; il la réfléchit comme arrêtée là, comme activité limitée et déterminée. A C l'activité intuitive du moi est limitée par l'activité absolue, agissant dans la réflexion. Mais comme cette activité est seulement réfléchissante et non réfléchie, la limitation en C est opposée au moi et attribuée au non-moi.

Au delà de C, à l'infini, est posé, par une intuition non réfléchie et non fixée, un produit déterminé de l'imagination absolument productive, produit qui limite la faculté de l'intuition réfléchie. Ce produit est le non-moi, par lequel le moi est seulement déterminé comme moi, comme sujet.

L'activité du moi intuitif ainsi déterminé, va de A à C, et doit dans cette direction être saisie par une activité réfléchissante du moi allant de C en A. Il est clair que dans cette opération il y a des directions opposées, que par conséquent elle doit se faire par l'imagination, et être elle-même intuition. L'imagination, dans sa fonction actuelle, est *reproductive*<sup>1</sup>.

L'intuition en soi, comme activité, est une activité objective. A cette activité est opposée l'activité non objective, l'activité pure. Celle-ci est la condition de toute activité objective, elle en est le principe réel. Mais l'activité objective est à son tour la condition de l'activité en général, elle en est le principe idéal. La limite entre les deux est la transition de l'une à l'autre ou la *condition*. Cette condition est saisie par l'imagination, et fixée dans l'entendement. L'intuition est activité objective sous une certaine condition. L'objet de l'intuition n'est également un objet déterminé que sous une pareille condition, sans laquelle il serait simplement une *chose en soi*<sup>2</sup>.

Il faut voir quelle est cette condition pour le sujet et pour l'objet de l'intuition.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 202-203.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 203-208.

L'activité absolue devient objective par une condition, ce qui veut dire qu'elle est détruite, et qu'il y a pour elle une passivité. La condition de toute activité objective est donc une passivité. Cette passivité est pour l'imagination une contrainte à une action déterminée, et cette contrainte est fixée dans l'entendement comme *nécessité*.

Le contraire de cette activité déterminée par une nécessité est une activité *libre*, conçue par l'imagination comme balancement entre deux déterminations possibles, et fixée dans l'entendement comme *possibilité*.

Les deux genres d'activité, opposés l'un à l'autre, sont synthétiquement réunis. La libre activité se détermine elle-même à une action déterminée, et ce n'est que sous la condition d'une détermination précédente que la libre activité se décide à une action déterminée. Enfin les deux activités se déterminent réciproquement dans l'intuition.

Par là même se trouve déterminé l'objet de l'intuition. La chose en soi est objet de l'intuition sous la condition d'une action réciproque. En tant que le sujet de l'intuition est actif, l'objet est passif et réciproquement. Ensuite en tant que le sujet est actif, il n'est point passif et réciproquement. Il en est de même de l'objet. Mais il faut voir encore quelle part appartient à chacun dans cette action réciproque<sup>1</sup>.

A l'activité du sujet dans l'intuition à laquelle correspond un état passif dans l'objet, est opposée une activité à laquelle nulle passivité ne correspond dans l'objet, et qui par conséquent porte sur le sujet intuitif lui-même. C'est par cette seconde activité que la première est déterminée. Cette activité, qui est détermination de soi, détermine l'activité de l'intuition, ou l'activité subjective détermine l'activité objective et réciproquement. L'activité qui tend à la détermination de soi, est détermination d'un produit de l'imagination,

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 208-210.



fixé dans l'entendement par la raison : elle est pensée. Le sujet intuitif se détermine lui-même à la pensée d'un objet, et l'objet déterminé par la pensée est pensée lui-même.

L'objet est considéré comme actif en tant que le sujet est en partie passif dans l'intuition ; il est donc conçu comme *cause* de cet état passif du sujet qui en est l'*effet*. Cette activité interne de l'objet est un *noumène*<sup>1</sup>.

En continuant ainsi, Fichte déduit le *jugement*, qui participe de l'imagination et de l'entendement, et qui est la faculté de réfléchir sur les objets déjà posés dans l'entendement, ou d'en faire abstraction, et de les y poser selon cette différence ou cette abstraction avec des déterminations ultérieures.

Les deux activités, l'entendement comme tel et le jugement, se déterminent encore réciproquement. S'il n'y a rien dans l'entendement, le jugement est sans objet, et sans le jugement il n'y a rien dans l'entendement pour l'entendement, nulle pensée des pensées<sup>2</sup>.

L'activité qui détermine un objet, est déterminée par l'activité purement subjective. Il faut expliquer cette dernière activité, la faculté d'abstraction absolue. Je puis faire abstraction de tout objet déterminé ; pour expliquer la faculté d'abstraction absolue, il faut qu'il soit possible de faire abstraction de tout objet en général. Cette faculté, c'est la raison elle-même, c'est la raison pure de Kant.

Abstraction faite de tout ce qui est objectif, il reste au moins ce qui se détermine soi-même et ce qui est déterminé par soi, le *moi*, le sujet. L'objet sera alors ce dont on peut faire abstraction. Voilà donc un caractère qui distingue le sujet de l'objet. Le moi est ce dont je ne puis faire abstraction : c'est la source de la conscience de soi, qui est d'autant plus pure que l'abstraction sera plus absolue, depuis l'enfant qui pour la première fois quitte son berceau et par là apprend

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 210-212.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 212-214.

à s'en distinguer, jusqu'au philosophe transcendantal qui s'élève à l'idée du moi pur<sup>1</sup>.

Si le moi réfléchit sur lui-même et se détermine par la réflexion, il se limite, et le non-moi paraît infini, illimité. Si, au contraire, il réfléchit sur le non-moi en général et le détermine, le moi est lui-même infini. Dans la réflexion, l'un des deux, le moi ou l'univers, est toujours infini. De là les Antinomies de Kant.

Si, s'élevant à un état de réflexion plus haut encore, on réfléchit que le moi est ce qui détermine absolument, et ce qui détermine par conséquent aussi la réflexion de laquelle est sortie la dernière contradiction, le non-moi se trouve de nouveau déterminé par le moi ; et ainsi le moi, en tant qu'il peut être fini ou infini, n'est dans un rapport d'action réciproque qu'avec lui-même, action réciproque dans laquelle le moi est parfaitement uni à lui-même, et au delà de laquelle nulle philosophie théorique ne peut remonter<sup>2</sup>.

#### CHAPITRE IV.

##### FONDEMENT DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE<sup>3</sup>.

Dans la proposition qui est le résultat des trois principes de la science philosophique, *le moi et le non-moi se déterminent réciproquement*, nous avons trouvé ces deux autres : *le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, proposition qui est le principe de la philosophie *théorique*, et *le moi se pose comme déterminant le non-moi*, principe de la philosophie *pratique*.

On a vu que le moi comme intelligence en général dépend d'un non-moi indéterminé, et qu'il n'est intelligence que par

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 214-217.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 217-219.

<sup>3</sup> *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, p. 220-333. (Oeuvres, t. I, p. 246-328.)



le non-moi. Cependant, le moi, sous tous les rapports et dans toutes ses déterminations, doit être posé absolument par lui-même, et par conséquent être indépendant de tout non-moi possible.

Il y a dans la proposition placée en tête de la philosophie pratique une antithèse principale, exprimant toute la contradiction qui existe entre le moi comme intelligence, et par conséquent comme fini et dépendant, et le moi absolu. Cette antithèse nous force d'admettre comme moyen de synthèse une faculté pratique.

1. Voyons d'abord cette antithèse fondamentale.

Le moi en général est moi; il est absolument identique, et il s'est posé lui-même. Mais le moi, comme intelligence et fini, n'est point absolu. Il y a donc opposition entre le moi absolu et le moi comme intelligence. Cette opposition ne peut se concilier que de cette manière : que le moi détermine par lui-même ce non-moi encore inconnu d'où lui vient l'impulsion comme intelligence, le moi absolu étant activité absolue. Le moi absolu devra être la cause du non-moi, et par conséquent la cause indirecte de l'impulsion qui est la condition de l'intelligence : de cette façon le moi ne dépendrait que de lui-même, bien que, comme intelligence, il semble dépendre d'un non-moi<sup>1</sup>.

2. Cependant cette causalité absolue du moi, que nous invoquons comme moyen de conciliation pour l'antithèse ou la contradiction fondamentale, renferme elle-même une contradiction qu'il faut résoudre.

D'une part, le moi doit produire le non-moi, comme condition de l'intelligence; ainsi le veut la réalité absolue du moi. Mais d'un autre côté, le moi ne peut avoir cette causalité à l'égard du non-moi, parce que, dans ce cas, le non-moi cesserait d'être opposé au moi, d'être un non-moi. Mais comme

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 220-250.

c'est le moi lui-même qui s'est opposé un non-moi, la contradiction est dans la nature même du moi, considéré sous deux aspects différents. En tant qu'il est absolu, il est infini et illimité : tout ce qui est, il le pose, et ce qu'il ne pose pas n'est pas pour lui; vu ainsi, il est réalité infinie. Mais en tant que le moi s'oppose un non-moi, il se reconnaît des limites, il partage la totalité de l'être entre le moi et le non-moi, et ainsi il se pose lui-même comme fini et limité. C'est entre ces deux actes du moi qu'il y a contradiction. Pour résoudre cette contradiction, il faut supposer que le moi est posé infini dans un sens, et fini dans un autre sens; car s'il était l'un et l'autre dans un même sens, la contradiction serait insoluble; le moi ne serait plus un, mais deux, et il n'y aurait pour sortir de là d'autre expédient que de poser avec Spinoza l'infini hors du moi. Il faut donc voir dans quel sens le moi est infini, et dans quel autre sens il est fini. Les deux attributs lui appartiennent absolument : par cela même qu'il se pose, il se pose comme l'un et l'autre, mais d'une manière différente, et c'est cette différence qui nous fournira le moyen de résoudre cette difficulté.

En tant que le moi se pose comme infini, son activité porte sur lui-même et non sur autre chose. Le moi est infini en tant que son activité revient sur elle-même, et en ce sens son activité est infinie, comme son produit, le moi. L'activité du moi est infinie en tant que *pure* et le moi *pur* seul est infini.

En tant que le moi se pose comme limité, son activité ne se rapporte plus immédiatement à lui-même, mais à quelque chose qui lui est opposé, à un non-moi : c'est une activité *objective*, qui se reconnaît un *objet*, une résistance (le mot allemand *Gegenstand*, objet, est pris comme synonyme de *Widerstand*, résistance).

Le moyen de concilier les deux activités et avec elles la contradiction dont il s'agit, c'est de concevoir le rapport



de l'activité réfléchie ou pure du moi à l'activité objective comme le rapport de la cause à son effet; de concevoir le moi comme se déterminant à la seconde par la première, de telle sorte que la première porte immédiatement sur le moi et médiatement sur le non-moi. Mais ce rapport de causalité de l'activité réfléchie du moi à son activité objective existe-t-il? Ce serait dire que le moi, en se posant, pose en même temps un non-moi, ou qu'il se pose en même temps et ne se pose pas. Le moi s'oppose un non-moi d'une manière absolue et sans aucune raison; mais le produit au moins de cet acte absolu, c'est-à-dire le non-moi lui-même, est un effet nécessaire de cet acte. Ainsi le moi pose un objet, et, en le posant, il ne dépend que de soi-même, mais par là il se pose une limite, limite qui n'a rien de déterminé. Cette limite n'a rien de fixe: elle est là où le moi le pose dans l'infini. Le moi est fini, sans doute, puisqu'il est limité; mais il n'en demeure pas moins virtuellement infini, puisque cette limite il peut la reculer indéfiniment. En posant un objet, le moi n'est donc réellement limité qu'en tant qu'il se limite lui-même spontanément et sans autre raison; et comme une limitation absolue est en contradiction avec l'essence infinie et absolue du moi, elle est impossible, et l'opposition réelle du non-moi au moi est elle-même inadmissible.

Toujours est-il, cependant, que le moi pose un objet, n'importe à quel point dans l'infini il le pose, et par là même il reconnaît hors de lui une activité qui est indépendante de la sienne et lui est opposée. Or, cette activité doit, dans un certain sens, appartenir au moi, puisqu'elle y est posée, et dans un autre sens, elle doit appartenir à l'objet. En tant qu'elle appartient à l'objet, cette activité se prétend opposée à une certaine activité du moi, non à celle par laquelle elle est posée dans le moi, puisqu'elle lui est identique, mais à une autre. Or, quelle est dans le moi cette activité diffé-

rente de l'activité qui pose l'objet, et qui est la condition de celle-ci?

L'activité que nous cherchons sera nécessairement indépendante de celle de l'objet, puisqu'elle lui est opposée, de même que l'objet sera indépendant d'elle: c'est l'activité qui est posée dans le moi par l'acte absolu par lequel le moi se pose lui-même, activité infinie et primitive, qui est à l'activité objective du moi (celle par laquelle il pose un objet) comme la condition est à ce qui en dépend. L'objet n'est qu'autant que cette activité rencontre une résistance.

En soi, cette activité et celle de l'objet sont entièrement indépendantes l'une de l'autre, et entièrement opposées; mais pour qu'un objet puisse être posé, ces deux activités doivent être rapportées l'une à l'autre par le moi: ce n'est que par là qu'un objet peut être posé. Or, les rapporter l'une à l'autre, c'est les déclarer égales. Mais comme elles ne sont pas égales de fait, précisément parce qu'un objet est posé, on peut dire seulement que leur égalité est un *postulat*, qu'elles *doivent* être égales. Dès lors la question est de savoir laquelle des deux doit se conformer à l'autre, et la réponse n'est pas douteuse. Par là même que le moi est posé, est posée toute réalité: tout *doit* être posé dans le moi; le moi *doit* être absolument indépendant et tout *doit* dépendre de lui. Ainsi ce que veut la raison, ce qu'elle exige absolument, c'est que l'objet se conforme au moi comme être absolu: c'est le sens de l'*impératif catégorique* de Kant<sup>1</sup>.

Toute activité doit être égale à celle du moi: ainsi le veut l'idée du moi; mais à cette exigence est constamment opposée l'activité reconnue à l'objet, sans laquelle il n'y aurait point d'objet pour le moi, qui, dans ce cas, serait tout en tout, et à cause de cela même, comme on le verra tout à l'heure, ne serait rien.

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 251-259.



Dans cette impossibilité où se trouve le moi d'absorber le non-moi, son activité à cet égard n'est qu'un *effort*, une *tendance* (*ein Streben*) vers l'absolue détermination du non-moi par le moi<sup>1</sup>.

Le résultat de ce qui précède peut s'exprimer ainsi : l'activité pure et réfléchie du moi est, à l'égard d'un objet possible, une tendance, tendance infinie qui est la condition de la possibilité de tout objet.

Ainsi se trouve résolue la dernière contradiction. Le moi, qui en général, en tant qu'intelligence, dépend d'un non-moi, et qui n'est intelligence qu'autant qu'il y a un non-moi, ne doit cependant dépendre que de lui-même. Pour cela il a fallu statuer dans le moi une faculté de déterminer le non-moi comme objet de l'intelligence. Et comme un pareil rapport de causalité du moi au non-moi implique contradiction, il a fallu distinguer deux sortes d'activités opposées du moi, l'activité pure et l'activité objective; et, en supposant que la première est à la seconde, et la seconde à son tour à l'objet comme la cause est à l'effet, nous avons établi entre l'activité pure du moi et l'objet au moins un rapport de causalité indirect ou médiat. Cette supposition a été justifiée en ce que l'activité pure a été reconnue, en effet, pour la condition de l'activité objective, et par là médiatement de tout objet.

C'est par cet impératif de la raison qui veut que toute réalité soit posée absolument par le moi, que la raison est ce qu'on appelle *pratique*, faculté qui jusqu'ici n'avait pas été établie. Ce qui prouve que la raison est pratique en soi, c'est qu'elle n'est théorique qu'à cette condition. Nous avons démontré que l'intelligence est impossible sans une faculté pratique : c'est en déterminant le non-moi ou les objets, en se les assimilant par la pensée, que le moi devient intelligence<sup>2</sup>.

Voilà donc l'essence du moi déterminée autant qu'elle peut

<sup>1</sup> *Grundlage* etc., p. 239-241.

<sup>2</sup> Là même, p. 242-250.

l'être. Le moi est infini, mais seulement dans sa tendance : il tend à l'infini. Il poursuit un idéal qui ne peut être entièrement réalisé, et qui ne pourrait l'être sans que l'objet et le moi lui-même fussent détruits : telle est sa tâche éternelle.

L'idée même de tendance implique le fini, puisqu'elle suppose quelque chose qui résiste : l'effort se rapporte à une résistance. Du moment que l'activité du moi cesserait d'être une simple tendance pour devenir causalité infinie, il ne serait plus moi, il ne serait plus rien ; et sans cette tendance, il ne pourrait pas se poser lui-même, parce qu'il ne pourrait rien s'opposer : il serait encore anéanti<sup>1</sup>.

C'est par là que le moi se réalise et se maintient infini quant à sa tendance, fini quant à sa réalité actuelle. Son activité est tout à la fois centripète et centrifuge : elle est centripète ou réfléchie, en tant que le moi se pose lui-même comme réalité déterminée ; elle est centrifuge en tant qu'elle tend à remplir l'infini. Ces deux directions de l'activité du moi sont au fond identiques et distinguées seulement par la réflexion. Mais pour que cette distinction soit possible, il faut un troisième terme auquel elles puissent être rapportées. En soi les deux directions coïncident, et sont une seule et même direction, et tant qu'elles ne sont pas distinctes la conscience est impossible. Pour qu'il y ait conscience, — et la conscience est un fait qu'il faut expliquer, — il faut admettre que l'activité du moi tendant à l'infini, la force centrifuge, rencontre une résistance à un point quelconque, et est ainsi repoussée sur elle-même, de telle sorte que le moi ne peut remplir l'infini. Cependant sa tendance à la remplir demeure, et n'est point limitée par la résistance, et par là il devient possible de distinguer les deux directions par la réflexion. En vertu de sa nature, le moi absolu devrait étendre son activité à l'infini ; mais en rencontrant une résistance au point C, elle devient réfléchie, centripète :

<sup>1</sup> *Grundlage* etc., p. 235.



Par cette même distinction de deux directions dans l'activité du moi, il s'explique pourquoi la seconde, la direction centripète, se présente comme étrangère au moi, et pourquoi elle est dérivée d'un principe opposé à celui du moi<sup>1</sup>.

Nous arrivons ainsi à ce résultat : la tendance primitive du moi à devenir causalité est dérivée de la loi inhérente au moi qui lui prescrit de réfléchir sur lui-même, et de se reconnaître dans cette réflexion pour toute réalité. Cette réflexion nécessaire du moi est le principe de toute son action au dehors, et la loi intime qui le pousse à remplir l'infini, est la raison de tout effort en général pour devenir causalité.

Ainsi la raison de la possibilité d'une action des objets sur le moi, est dans le moi lui-même : c'est parce que primitivement le moi est avec lui-même dans un rapport de détermination réciproque, comme moi absolu et comme moi réfléchi, que cette action est possible. Là aussi est le point de réunion du moi *absolu*, du moi *pratique*, et du moi *intelligent*. Le moi doit renfermer en lui toute réalité, et remplir l'infini : telle est sa loi. Le fondement de cette loi est l'idée du moi infini, posé absolument comme tel : c'est là le moi absolu. En tant qu'il réfléchit sur soi pour s'assurer s'il renferme, en effet, toute réalité, et qu'il fait effort pour se réaliser à l'infini, le moi est pratique : comme tel, il n'est plus absolu, puisque par la réflexion il sort de lui-même ; il fait abstraction de toute résistance, de tout objet, et se crée un monde tout *idéal*. Lorsqu'au contraire la réflexion porte sur ses limites, sur la résistance qu'il rencontre, le moi est théorique ou intelligence : son objet est le monde *réel*, qui est encore déterminé par autre chose que le simple moi.

C'est parce que le moi est essentiellement pratique qu'il est intelligence ; c'est parce que son activité tend au delà de toute résistance au dehors qu'il a conscience d'un non-moi,

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 256-261.

et qu'il devient théorique. Réciproquement, l'intelligence est la condition de la conscience du moi comme pratique et de la conscience de soi en général. Ainsi le moi pratique, la nature pratique du moi, est la raison d'être de l'intelligence, et l'intelligence le principe de la conscience de la faculté pratique<sup>1</sup>.

Fichte résume ainsi lui-même cette partie de son exposition : « De cette manière se trouve saisie et épuisée toute l'essence des natures intelligentes et finies : *idée* primitive de notre être absolu ; besoin de réfléchir sur nous-mêmes d'après cette idée ; puis limitation non de cette tendance à la réflexion, mais de notre *existence réelle*, qui est seulement posée par cette limitation, au moyen d'un principe opposé, d'un non-moi ; ensuite conscience de nous-mêmes, et en particulier conscience de notre nature pratique ; puis nos idées déterminées par là, et nos actions déterminées par nos idées : enfin effort constant de reculer sans cesse les limites de notre activité et de l'étendre à l'infini<sup>2</sup>. »

On le voit, Fichte a soin de distinguer entre le moi absolu et le moi réel et fini. Le premier n'est qu'un idéal que celui-ci doit réaliser : la présence en lui de cette idée est ce qui constitue sa véritable essence, et par là s'expliquent tous les phénomènes intellectuels et moraux. Il fait à ce sujet un rapprochement remarquable<sup>3</sup>. « Le stoïcisme, dit-il, confondait l'idée infinie du moi avec le moi réel, et ne distinguait pas l'être absolu d'avec l'existence actuelle. Voilà pourquoi le sage de Zénon a tous les attributs du moi pur ou de Dieu : il aspire à une indépendance absolue, et prétend se suffire à lui-même. Selon la morale stoïque, nous n'avons pas à devenir semblables à Dieu, nous sommes Dieu nous-mêmes. La théorie de la science, au contraire, distingue avec soin

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 261-264.

<sup>2</sup> *Grundlage etc.*, p. 264.

<sup>3</sup> Voir la note p. 264. (Oeuvres, t. I, p. 278.)



entre l'être absolu et l'existence réelle, et ne part du premier que pour expliquer la seconde. Le stoïcisme est réfuté par cela même qu'il ne peut expliquer la conscience; et c'est pour cela que notre philosophie n'est pas athée. » Nous enregistrons cette protestation, sauf à l'examiner plus tard.

A la suite de cette même discussion<sup>1</sup>, Fichte repousse le reproche que l'on devait faire à sa philosophie d'être purement idéaliste. Sans doute, dit-il, le principe de la vie et de la conscience, le principe même de sa possibilité est primitivement dans le moi; mais de là ne résulte pas encore la vie réelle, la vie dans le temps. Pour qu'elle soit possible, il faut de plus que le moi reçoive une impulsion, qu'il subisse la résistance, l'action d'un non-moi. Ainsi, en dernière analyse, le principe de toute réalité pour le moi est un rapport d'action réciproque entre le moi et quelque chose qui soit hors de lui, qui lui soit opposé. Par cette action, rien d'étranger n'est introduit dans le moi; tout ce qui se développe en lui à l'infini, a son principe en lui seul, et se développe selon ses propres lois. Cette action étrangère n'est pour le moi qu'une impulsion pour le mettre en mouvement, impulsion nécessaire, sans laquelle il n'agirait pas et partant n'existerait pas, puisque son existence est tout active. Mais ce n'est absolument qu'une impulsion, un mobile, rien de plus. Le moi est dépendant quant à son existence; mais il est indépendant quant aux déterminations de son existence, qui ont leur principe dans sa propre loi, dans son être absolu. Ainsi se concilient sa dépendance quant à la première impulsion, et sa liberté quant à ses mouvements même.

La théorie de la science, ainsi comprise, ajoute Fichte, est donc réaliste. Elle démontre que la conscience des natures finies ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une force qui existe indépendamment d'elles, qui leur est opposée, et

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 264-274. (Oeuvres, t. I, p. 278-285.)

de laquelle elles dépendent quant à leur existence empirique; mais en même temps elle prétend que cette force peut être seulement *sentie* et non pas *connue*, et elle s'engage résolument à déduire du moi lui-même, de sa faculté de penser, toutes les déterminations possibles de cette force, du non-moi, ou du monde objectif. Malgré son réalisme, la théorie de la science est essentiellement *transcendante* (c'est-à-dire idéaliste). Elle explique toute conscience par quelque chose qui existe indépendamment de toute conscience (la chose en soi de Kant); mais elle n'oublie pas que jusque dans cette explication la réflexion n'obéit qu'à ses propres lois, et que par la réflexion même cette chose indépendante devient un produit de la pensée, par conséquent quelque chose qui dépend du moi, en tant qu'elle est pour le moi (c'est-à-dire dans sa notion). Ainsi le non-moi est en soi indépendant; mais il dépend du moi en tant qu'il est pensé. Tout dépend *idéalement* du moi; mais quant à sa *réalité*, le moi lui-même est dépendant; rien, cependant, n'est réel pour le moi sans être en même temps idéal, sans qu'il le pose par la pensée; par conséquent pour lui le principe idéal et le principe réel sont identiques, et cette action réciproque qui existe entre le moi et le non-moi, est en même temps un commerce réciproque du moi avec lui-même.

D'un côté, l'esprit fini est dans la nécessité de poser hors de lui quelque chose d'absolu, et de l'autre de reconnaître que cette chose n'est là que pour lui, un noumène. C'est là un cercle qu'il peut élargir à l'infini, mais d'où il ne peut légitimement sortir. Il y a deux systèmes opposés à cet égard: l'*idéalisme dogmatique*, qui ne tient aucun compte de ce cercle, qui ignore que nous n'existons que par cette limitation, par cette action du dehors; et le *dogmatisme réaliste* transcendant, qui se persuade avoir franchi ce cercle d'où nous ne pouvons sortir. La *théorie de la science* tient le milieu entre ces deux extrêmes, et s'appelle pour cela *idéa-*



lisme critique, ou si l'on veut idéalisme réaliste, ou encore réalisme idéaliste.

La réalité du non-moi est reconnue dans un sens, niée dans un autre. Elle n'est *pour le moi* qu'autant qu'elle est posée *par lui*; autrement elle n'est rien pour lui. La réalité du non-moi n'est quelque chose en soi, elle n'est indépendante qu'autant qu'elle est rapportée à la faculté pratique du moi; mais en tant qu'elle est rapportée à l'intelligence, elle est absorbée par le moi, renfermée dans la sphère du moi, et soumise aux lois de la pensée. Il y a plus : le non-moi ne peut être rapporté à la faculté pratique que par la faculté théorique, et ne devenir l'objet de l'intelligence qu'au moyen de la faculté pratique. Ainsi se confirme avec une évidence nouvelle cette proposition : sans idéalité, point de réalité, et réciproquement. On peut donc dire encore : la raison de toute conscience est une réciprocité d'action du moi sur lui-même, au moyen d'un non-moi vu de deux faces.

Refuser absolument toute réalité au non-moi, c'est professer l'idéalisme proprement dit; lui attribuer une réalité absolue, c'est admettre le réalisme transcendant. La *théorie de la science* admet cette réalité, mais elle attribue au moi la faculté de la déterminer. Dans son évolution progressive et infinie le moi n'arrive jamais à un point au delà duquel il n'y ait plus de réalité indépendante, mais il n'y a pas de point non plus au delà duquel le moi ne puisse déterminer cette réalité, et la poser en lui par la pensée. Ainsi le non-moi indépendant est à la fois partout et nulle part. Il n'existe que là où il n'est pas saisi par le moi, et il s'évanouit dès qu'on veut le saisir. C'est sur ce rapport du non-moi ou de la chose en soi au moi que se fonde tout le mécanisme de l'esprit humain, de tous les esprits finis, et vouloir le changer, ce serait détruire toute conscience, et avec elle toute existence.

Fichte ajoute à cette apologie de sa philosophie que son

organe est l'imagination créatrice (*die schaffende Einbildungskraft*), faculté par laquelle sont produites les idées fondamentales, et qui n'est que la reproduction du travail primitif et spontané de l'imagination productive<sup>1</sup>.

Reprenant le fil de sa déduction, Fichte établit et développe ensuite cette proposition : *Dans la tendance du moi est posée en même temps une tendance contraire, l'action du non-moi, qui tient celle-là en équilibre*<sup>2</sup>. Cette tendance du moi est fixée dans l'intelligence comme instinct ou penchant. Elle est infinie, et comme telle elle ne peut jamais devenir causalité absolue : c'est une cause qui ne devient jamais cause effective. Elle n'atteint jamais son but; car du moment qu'elle l'atteindrait, elle cesserait d'être tendance. Elle est limitée par une force opposée, par l'action du non-moi, qui de même ne devient jamais causalité effective; car si elle produisait l'effet auquel elle tend, elle détruirait l'activité du moi. Les deux tendances, les deux activités se tiennent donc en équilibre. Or, comme la causalité du moi demeure sans effet définitif sur le non-moi, elle ne peut que retourner sur elle-même, se reproduire : une tendance qui se reproduit avec un but déterminé, est *instinct* ou *penchant*.

Le moi tend à remplir l'infini, à tout poser en lui par la pensée. En même temps il est de sa nature de réfléchir sur lui-même, ce qu'il ne peut faire sans se limiter. Par cette limitation est satisfait le besoin de la réflexion, de l'activité réfléchie; mais en même temps est limitée la tendance active vers l'infini. De ce conflit résulte dans le moi un état de contrainte, une limitation, un empêchement du pouvoir, il y a équilibre. Les deux activités subsistent, mais elles se suspendent réciproquement. Cette suspension est ce qu'on appelle *sentiment* (*das Gefühl*). Le sentiment est à la fois activité de réflexion et passivité ou limitation.

<sup>1</sup> *Grundlage* etc., p. 272. (Oeuvres, t. I, p. 284.)

<sup>2</sup> Là même, p. 274-284. (Oeuvres, t. I, p. 285-291.)



A partir d'ici, Fichte développe, dans les dernières pages de son traité<sup>1</sup>, les propositions suivantes :

Le sentiment lui-même doit être posé et déterminé ;

Le sentiment doit être déterminé et limité ultérieurement ;

Le penchant doit être posé et déterminé ;

Les sentiments eux-mêmes doivent pouvoir s'être opposés.

Sous ces titres Fichte expose comment, selon lui, sous l'empire de la tendance du moi à remplir l'infini, se développe toute la nature pratique de l'homme quant à ses dispositions fondamentales. Nous allons encore en indiquer les points principaux.

Il y a dans le moi une tendance à remplir l'infini, et par là il est contraire à tout objet. Mais d'un autre côté, c'est une loi de son être de réfléchir sur soi comme remplissant l'infini, et cette autre loi, pour se satisfaire, a besoin d'un objet : le penchant à la réflexion peut donc se définir comme un penchant vers l'objet. Ce penchant est limité par le sentiment, et par cette limitation il est tout à la fois satisfait et non satisfait. Il est satisfait quant à la forme de l'action, comme besoin de la réflexion ; mais il ne l'est pas quant à l'action en soi, puisqu'il n'atteint pas son but, qui est de remplir l'infini. Par le sentiment l'activité est en même temps effective et arrêtée ou limitée. Mais par là même que le penchant ne se sent pas satisfait, il tend au delà, à franchir la limite qui lui est posée dans le sentiment.

Le penchant est une puissance intérieure qui se détermine par elle-même à l'action ; mais cette action rencontrant de la résistance, est refoulée sur elle-même, et se manifeste comme réflexion du moi sur lui-même. Le sentiment est ainsi le point de coïncidence de la tendance infinie et de la réflexion. Or, dans cette réflexion du moi sur lui-même, le

<sup>1</sup> Pages 282-336. (Oeuvres, t. I, p. 291-328.)

moi ne peut pas, comme tel, avoir conscience de lui-même. Mais il existe comme *moi*, pour l'observateur philosophique ; et là est la limite où le moi, comme être vivant, se distingue du corps inanimé : il existe quelque chose pour quoi quelque chose peut exister, bien qu'il n'existe pas encore pour soi. Il y a pour lui une force intérieure qui le pousse à l'action, mais qui n'est encore que *sentie* sans conscience. Le sentiment de la force est le principe de toute vie, le passage de la mort à la vie.

Cette force est sentie comme une impulsion : le moi se sent poussé à sortir hors de lui-même. Cette impulsion, cet instinct ne détermine pas l'activité *réelle*, c'est-à-dire, il n'exerce aucune action sur le non-moi ; il détermine seulement l'activité *idéale*, celle qui dépend du moi lui-même. Par lui l'activité idéale pose quelque chose qui est l'objet de l'instinct ; elle le pose comme quelque chose que l'instinct produirait s'il pouvait devenir causalité, cause effective : on verra plus tard comment cette production sera possible. Jusqu'ici le moi se sent seulement poussé vers quelque chose d'inconnu. Telle est la nature du sentiment ; il faut le déterminer davantage<sup>1</sup>.

Voilà donc le moi qui se sent limité dans son action ; il est limité pour lui, dans le sentiment, mais non pour nous qui en observons le développement à l'aide de l'imagination productive ; car pour nous déjà il a produit par son activité absolue un objet hors de lui. Cependant cette limitation de son activité est contraire à la nature du moi ; il éprouve le besoin de rétablir son activité dans toute sa liberté : il se dispose à détruire cette limite. Il la rétablit par sa spontanéité absolue, qui est l'expression même de son essence ; et ainsi que tout à l'heure nous avons vu, dans le sentiment, naître la vie, ici nous rencontrons le passage de la simple vie à l'intelligence,

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 282-291. (Oeuvres, t. I, p. 291-297.)



à la conscience, qui est le produit de la spontanéité absolue du moi. Le moi, la conscience ne se déduit pas; il se produit par un acte de sa propre puissance, et c'est pour cela que la philosophie part nécessairement du moi.

Cette action, qui a sa source dans une spontanéité absolue, est l'effet de l'activité idéale. Mais toute activité ayant nécessairement un objet, et celle dont il s'agit ici étant uniquement fondée dans le moi, son objet ne peut être que dans le moi; et comme il n'existe jusqu'ici dans le moi que le sentiment, le sentiment est l'objet direct de cette activité. A ce point du développement du moi, il est purement sentiment.

Ainsi, à ce moment le moi est posé comme *sentant* et comme *senti* tout à la fois. Dans cet état il est avec lui-même dans un rapport d'action réciproque. Il est en même temps actif et passif comme sujet du sentiment : actif en tant qu'il réfléchit sur le sentiment, passif en tant qu'il est affecté par lui. Réciproquement il est à la fois passif et actif, comme senti, comme objet du sentiment : passif comme objet de la réflexion, actif en tant que le sentiment est la cause de cette réflexion. Au fait il est toujours actif en soi, et il n'est passif qu'autant que le sentiment l'adresse à quelque chose au dehors, et le pousse à produire par son activité idéale un non-moi. Il est à la fois actif quant à ce non-moi, et passif à son égard, étant limité par lui. Par une illusion inévitable, il se persuade qu'il sent la réalité de l'objet, tandis que le moi ne sent que lui-même, l'effet de l'activité idéale qui a son principe dans la nature intime du moi<sup>1</sup>.

Ici, dit Fichte, est le principe de toute réalité. C'est uniquement par ce rapport du sentiment au moi que l'on vient d'exposer, que la réalité devient possible pour le moi, tant celle du moi que celle du non-moi. Le moi *croit* à la réalité, tant qu'il ne fait que sentir.

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 291-297. (Oeuvres, t. I, p. 297-301.)

Il faut maintenant déterminer le penchant lui-même. Le penchant est posé, c'est-à-dire le moi réfléchit sur lui. L'objet de cette réflexion est encore le moi, en tant que poussé par le penchant qui est en lui. C'est en soi une activité idéale fondée dans le moi; mais elle tend à une chose qu'elle ne peut réaliser comme telle, ni exprimer par la pensée. C'est une activité qui est sans objet actuel, mais qui y tend irrésistiblement, qui est purement sentie. Or, une pareille disposition dans le moi est ce qu'on appelle *aspiration* (*ein Sehnen*), un désir, un penchant qui nous porte vers quelque chose d'inconnu, et qui ne se révèle que par un besoin vague, un malaise, un vide, qui veut être rempli sans qu'on sache d'où lui viendra cette satisfaction. C'est uniquement par ce vague désir que le moi est poussé au dehors, et que se révèle pour lui et en lui-même le monde extérieur. Cette aspiration est la manifestation primitive, indépendante de toute incitation venue du dehors, d'une tendance interne, de l'essence même de l'âme. Elle est le véhicule de toutes les lois pratiques, qui se reconnaîtront à ce caractère qu'elles peuvent en être déduites<sup>1</sup>.

Comme il n'y a pas d'aspiration qui ne soit accompagnée d'un sentiment de contrainte et de limitation, le moi, en cet état, est évidemment en opposition avec lui-même, tout à la fois limité et illimité, fini et infini. Il faut résoudre cette contradiction.

L'aspiration tend, on vient de le voir, à réaliser quelque chose hors du moi; mais elle ne le peut. Tout ce qu'elle peut, c'est de déterminer l'activité idéale du moi à se porter au dehors et à produire quelque chose. Mais que produira cette activité? Un simple sentiment, car toute réalité ne se manifeste que dans le sentiment. Or, tout sentiment étant une limitation, le sentiment présent n'est pas ce à quoi as-

<sup>1</sup> *Grundlage etc.*, p. 297-302. (Oeuvres, t. X, p. 301-305.)



pire le moi dans sa tendance infinie. L'objet du sentiment de la limitation est quelque chose de réel; celui de l'aspiration n'a pas de réalité, mais il *doit* se réaliser, puisque l'aspiration y tend. Les deux objets se sont opposés, parce que par l'un le moi se sent limité, et qu'il aspire à l'autre pour franchir cette limite.

Par la libre réflexion sur le sentiment, le moi s'est posé comme *moi*; dans cette réflexion, qui se manifeste comme conscience de soi, il s'est déterminé lui-même, il s'est entièrement limité, circonscrit: il est absolument déterminant. C'est donc à cette activité, à cette faculté de détermination que s'adresse le penchant qui tend au dehors, et il devient ainsi tendance à déterminer, à modifier quelque chose hors du moi, la réalité donnée dans le sentiment en général. Le moi, qui était précédemment le déterminé et le déterminant à la fois, maintenant qu'il est poussé au dehors par le penchant, doit être le déterminant d'une manière absolue. Mais toute détermination suppose une matière déterminable. Donc le penchant, qui se manifeste dans le moi, pousse à la détermination d'une réalité déjà donnée.

C'est cette détermination du moi par le penchant, qui est sentie comme aspiration, et l'aspiration ne tend pas à produire une matière comme telle, mais à la modifier. Il n'a d'autre but que de pousser le moi à se déterminer lui-même. C'est ainsi que le principe du savoir théorique: «le moi ne peut se poser comme déterminé sans s'opposer un non-moi,» est seulement expliqué ici, dans la philosophie pratique: elle s'explique par le besoin de la détermination de soi. Le moi, pour apprendre à se connaître, a besoin de s'opposer quelque chose; mais ce quelque chose est encore en lui.

Ainsi se trouve confirmée cette proposition: Ce qui se pose lui-même, ce qui est à la fois déterminant et déterminé, c'est le moi.

Le moi se détermine lui-même avec une spontanéité ab-

solue; et c'est à cette activité idéale du moi que s'adresse le penchant qui la pousse au dehors. Pour mieux comprendre comment cette activité est déterminée par le penchant, il faut l'examiner elle-même de plus près. Elle ne saurait modifier le moi, elle n'est à son égard que *plastique*; et elle n'est pas changée par le penchant, qui la pousse seulement à l'intuition de ce qui est; par l'intuition il s'agit seulement de produire dans le moi une détermination pareille à celle qui est dans le non-moi. La différence entre le moi et le non-moi n'en demeure pas moins ce qu'elle est: le besoin de la détermination de ce qui est donné ne tend pas à une modification réelle, mais à une détermination purement idéale, à une détermination pour le moi. La question est seulement de savoir de quelle manière l'objet déterminable est donné au moi.

En réfléchissant sur lui-même, comme étant à la fois déterminant et déterminé, le moi se limite dans la conscience de soi. Mais toute limitation suppose quelque chose qui limite. Ce qui limite ainsi le moi, cette réalité qui lui semble opposée, parce qu'elle n'est pas encore déterminée actuellement, ne peut être produite par l'activité idéale, comme le suppose le savoir théorique; elle est donnée dans le moi. C'est cette réalité encore enveloppée dans le moi qui est l'objet de la réflexion, et en tant qu'elle est opposée au moi déterminé, elle est transportée au dehors, de sorte que ce qui est au fond et primitivement subjectif, est converti en réalité objective, et tout ce qui est objectif est primitivement subjectif<sup>1</sup>.

Ainsi ce qu'on appelle le non-moi est ce qui dans le moi n'est pas encore réalisé, et ce penchant qui pousse l'activité au dehors, n'a d'autre objet que de porter le moi à se réaliser, à se déterminer entièrement, activité infinie qui n'atteint

<sup>1</sup> *Grundlage* etc., p. 303-315. (Oeuvres, t. I, p. 303-312.)



jamais son terme. De là donc l'opposition du moi à lui-même, et c'est ainsi que par ce penchant et en lui, se tiennent et s'expliquent toutes les déterminations de la conscience, et particulièrement la conscience du moi et du non-moi.

Il est évident, par exemple, qu'en disant d'une chose qu'elle est douce ou acide, c'est une affection purement subjective, une sensation qu'on exprime; ce que c'est que le doux ou l'acide ne saurait se décrire, mais seulement être senti. Or, toute notre connaissance se fonde sur de pareilles affections subjectives : sans le sentiment, nulle idée d'une chose hors de nous n'est possible. Cette modification de nous-mêmes, nous la transportons aussitôt à quelque chose hors de nous; ce qui n'est proprement qu'un accident du moi, nous en faisons un accident d'une chose que l'on considère comme extérieure, d'une matière que l'on conçoit, nous venons de voir pourquoi, comme étendue et comme remplissant l'espace. Cette matière cependant est quelque chose de purement subjectif : c'est la substance du moi que nous posons au dehors.

Les sens ne nous fournissent que des sensations qui sont quelque chose de purement subjectif; la matière elle-même à laquelle on attribue des qualités correspondantes, ne tombe pas sous les sens; elle ne peut être conçue que par l'imagination productive. On ne la voit pas, on ne l'entend pas, on ne la sent ni avec l'odorat, ni avec le goût. Le tact ne peut pas davantage nous en donner l'idée : le toucher ne nous fournit que la sensation toute subjective d'une résistance; ce qui résiste n'est pas senti, mais seulement reconnu par le raisonnement. Il ne porte d'ailleurs que sur la surface, et celle-ci s'annonce uniquement par des sensations subjectives, telles que le froid, le chaud, etc. Ensuite, de quel droit admettez-vous au-dessous de la surface une substance interne, que vous ne sentez pas? Cela est dû évidemment à l'imagination productive. Cependant vous croyez à cette matière,

comme à quelque chose d'objectif, et c'est à juste titre, parce que tous les hommes s'accordent là-dessus, en vertu d'une loi universelle de la conscience.

Mais cette objectivité que reconnaît ici Fichte, n'est, comme celle de Kant, qu'une objectivité relative, et fondée seulement sur le consentement de tous, qui résulte de la nature commune à tous les hommes.

Il reste à expliquer pourquoi les sentiments se sont opposés, et doivent l'être dans l'intérêt de la conscience et par un effet de la tendance pratique.

On l'a vu, le penchant, l'aspiration s'adressait au fond à l'activité du moi réfléchissant sur elle-même, se déterminant elle-même comme *moi* : c'est le moi qui doit déterminer la chose, c'est-à-dire, le moi doit, dans cette détermination, réfléchir sur lui-même. Mais par là même que, dans cette action de déterminer l'objet, le moi réfléchit sur soi, cette action est suspendue, interrompue. Cette interruption est un acte de sa spontanéité absolue; elle est la condition du sentiment, qui est le produit d'une détermination, d'une limitation actuelle du moi, et de la réflexion sur cette détermination. Comme le moi, dans cet acte, n'a pas la conscience de sa liberté, la limitation est attribuée à la chose, à un non-moi, et le sentiment se présente comme sentiment d'un objet déterminé, simple.

Par la réflexion le moi doit se poser comme *moi*, comme se déterminant lui-même. Son produit est une *intuition*, une image de la chose, et non la chose elle-même. La chose est posée comme un produit de la liberté du moi, c'est-à-dire, comme *contingente*. Si dans cet acte d'intuition le moi avait conscience de sa liberté, l'image serait posée comme contingente relativement au moi; mais actuellement elle est rapportée comme accidentelle à un autre non-moi que celui qu'elle est censée représenter, à un non-moi encore inconnu.

Il faut remarquer la différence entre le sentiment et l'in-



tuition. En tant que l'activité infinie du moi est limitée en un point, il y a sentiment; en tant que cette détermination est réfléchie, il y a intuition. L'intuition comme telle voit, mais elle est *vide*, et le sentiment a de la réalité, mais il est *aveugle*. Il s'agit de les combiner, de les réunir en un même point, en un même acte. Cela ne peut se faire qu'autant que par l'activité idéale ou par la réflexion, à un premier objet, il en est opposé un second, à celui-ci un troisième, et ainsi de suite. L'activité du moi n'étant pas satisfaite par la réflexion actuelle, le penchant la poussant plus loin, à l'infini, il y a continuellement de nouvelles déterminations, et par conséquent de nouveaux sentiments, de nouvelles intuitions, et par là les sentiments sont distingués entre eux et opposés les uns aux autres : de là le moi, comme activité idéale, est diversement affecté, et se donne la conscience de ses modifications.

Le penchant, en tant qu'il provoque l'activité idéale, devient besoin de détermination réciproque; les sentiments, et par eux les objets, sont opposés, rapportés les uns aux autres, et ainsi seulement ils sont reconnus pour ce qu'ils sont. L'aspiration infinie se manifeste comme besoin du changement; son objet est toujours une autre chose, opposée à ce qui est présent. Mais elle ne peut se porter vers autre chose qu'autant que ce qui a précédé ait été déterminé par la réflexion. Le moi ne peut avoir à la fois deux sentiments; il ne peut rapporter le second au premier, et l'en distinguer, qu'en élevant celui-ci à l'état d'intuition : ainsi se trouvent toujours, à chaque moment du développement du moi, réunis l'intuition et le sentiment<sup>1</sup>.

Les sentiments sont différents, distincts pour l'observateur de ce développement; mais il s'agit de les poser comme tels pour le moi lui-même, pour la conscience. Cela ne peut se faire que par l'activité idéale. Pour expliquer ce fait de la

<sup>1</sup> *Grundlage* etc., p. 317-327. (Oeuvres, t. I, p. 315-322.)

conscience, il faut résoudre ces trois questions : Comment est posé un sentiment en général? — Comment des sentiments sont-ils posés comme réunis? — Enfin, comment sont-ils opposés les uns aux autres?

Un sentiment est posé par l'activité idéale. Le moi réfléchit sans conscience sur une limitation, une résistance que rencontre son penchant à l'action : de là résulte d'abord un sentiment de soi. Il réfléchit ensuite sur cette réflexion, c'est-à-dire, il s'y pose comme déterminé et déterminant à la fois : par là le sentir lui-même devient action idéale. Le moi sent, ou, pour mieux dire, perçoit (*empfindet*), éprouve quelque chose, une matière, réflexion par laquelle la chose devient objet; par la réflexion, le sentiment devient sensation (*Empfindung*). Voilà pour la première question.

Pour ce qui est de la seconde, deux sentiments sont synthétiquement unis par l'activité idéale encore. Ils ne peuvent être rapportés l'un à l'autre que par la réflexion sur l'un et l'autre : le penchant de la détermination réciproque ne serait pas satisfait sans cette réflexion, et sans elle, le sentiment serait en général impossible. Si un second sentiment n'était rapporté et opposé au premier, celui-ci ne serait pas posé comme tel.

Si deux sentiments sont entre eux dans un rapport tel que l'un n'est déterminé que par l'autre, on ne pourrait réfléchir sur l'un, sans en même temps réfléchir sur l'autre. Or, pour qu'un pareil rapport existe entre deux sentiments, il faut qu'il y ait dans l'un quelque chose qui renvoie à l'autre; et nous avons vu qu'il en est ainsi. L'activité infinie du moi aspire au changement, à un *autre*, qui est l'objet de l'aspiration, à un autre sentiment qui est, quant à celui qui le précède, accompagné du sentiment de la *satisfaction*. L'aspiration et la satisfaction sont des corrélatifs, et se supposent mutuellement. Grâce à ce sentiment, le penchant et l'action sont devenus identiques : la détermination à laquelle tend



l'activité, a eu lieu, la tendance s'est réalisée. Maintenant, dans ce sentiment, le moi réfléchit sur ce sentiment et sur soi, comme étant à la fois le déterminant et le déterminé, comme entièrement *un* avec soi : un pareil état du sentiment peut s'appeler *assentiment* (*Beifall*).

Cependant, le moi ne peut poser cette harmonie du penchant et de l'action sans en même temps les distinguer l'un de l'autre, et il ne peut les distinguer sans poser quelque chose par rapport à quoi ils se sont opposés. Or, ce en quoi le penchant et l'action qu'il provoque, se sont opposés, c'est le sentiment qui précède leur accord, et qui, par conséquent, est *dissentiment* (*Missfallen*) par rapport à l'assentiment qui suit. Toute aspiration n'est pas accompagnée dans le moi de dissentiment ou de *déplaisir*; mais quand elle est satisfaite, ce à quoi il avait aspiré précédemment lui déplaît et devient *insipide* (*schaal*).

Les déterminations internes des choses, qui se continuent à l'infini, ne sont ainsi autre chose qu'une suite de degrés de plaisir et de déplaisir. L'activité du moi poursuit indéfiniment cette harmonie de l'aspiration et de l'action, sans pouvoir jamais se satisfaire entièrement : elle tend à l'unité absolue du moi; c'est le penchant absolu qui n'a d'autre objet que lui-même, qui n'agit que pour agir, en se déterminant absolument par soi et pour soi, avec *liberté*<sup>1</sup>.

« L'action dont il s'agit ici, dit Fichte en finissant, est, comme toujours, une activité tout idéale, ayant lieu par pure représentation. L'action même que nous exerçons sur le monde sensible, auquel nous *croyons*, ne nous appartient pas autrement. »

Dans une seconde exposition de la même époque<sup>2</sup>, que

<sup>1</sup> *Grundlage* etc., p. 527-533. (Œuvres, t. I, p. 522-528.)

<sup>2</sup> *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, etc. Précis de la théorie de la science, quant à la faculté théorique; 1795. (Œuvres complètes, t. I, p. 551-411.)

nous n'analyserons pas, Fichte fait, d'après sa méthode, spécialement la déduction de la sensibilité et de l'intuition, et il termine ainsi cet exposé : « Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, part de ce point de la réflexion où le temps, l'espace et une variété de choses sensibles sont déjà présents dans le moi et posés pour le moi. Ce que Kant admettait comme donné immédiatement, nous l'avons déduit *à priori* et véritablement posé dans le moi. Par là même le caractère propre de la *Théorie de la science* se trouve indiqué : nous avons, quant à présent, conduit le lecteur au point où Kant le prend. »

Quelques changements que Fichte ait pu apporter par la suite dans l'exposé de sa *Théorie*, elle est remarquable surtout sous sa première forme, forme naïve, par laquelle elle appartient véritablement à l'histoire, par laquelle sa philosophie se place chronologiquement et organiquement entre celle de Kant et celle de Schelling et de Hegel. Comme l'a dit M. Michelet<sup>1</sup>, la *Théorie de la science*, celle que nous venons d'analyser autant qu'une telle œuvre peut l'être, est une merveille de dialectique rigoureuse et inflexible, qui ne peut se comparer qu'à la *Critique de la raison pure* de Kant et à la *Logique* de Hegel, entre lesquelles elle occupe le milieu dans ce grand mouvement de la pensée allemande qui se termine à Hegel.

C'est pour cela que nous avons accordé une si grande place à l'analyse de cet ouvrage : là est la véritable pensée de Fichte sur les principes et la nature de la science; là elle se présente dans toute sa force et dans toute sa sincérité. Il a pu depuis l'étendre, la compléter, l'interpréter, et par là même la modifier, car en philosophie nulle doctrine ne peut se compléter et s'étendre sans en même temps se modifier; mais il n'a jamais entendu renier cette œuvre, ni la retirer

<sup>1</sup> *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, t. I, p. 493.



même en partie. Dès 1797, il est vrai, dans une lettre à Reinhold, Fichte reconnaît que son premier exposé de la *Théorie de la science* est très-imparfait quant à la forme, et qu'elle pouvait être présentée autrement; mais encore, en 1806, il la déclare bonne et suffisante pour le fond, et il affirme qu'il ne professera jamais d'autre doctrine<sup>1</sup>.

## CHAPITRE V.

LE DROIT NATUREL<sup>2</sup>.

Le moi absolu, dit Fichte, n'est évidemment pas l'*individu*. Celui-ci doit être déduit du moi absolu : tel sera l'objet de son ouvrage sur le *droit naturel* ou philosophique. Un être fini ne peut se concevoir que dans une sphère d'êtres sensibles sur une partie desquels il exerce une causalité, tandis qu'il est avec les autres dans un rapport d'action réciproque, et c'est par là qu'il s'appelle *individu*. Les conditions de l'individualité sont les *droits*. En se posant comme individu, il se pose en même temps une sphère d'action. Excepté comme philosophes et comme poètes, nous nous considérons toujours dans la vie comme individus, et nous nous plaçons au point de vue pratique. Ce point de vue est celui du réalisme : il existe hors de nous, indépendant de nous, un monde que nous ne pouvons que modifier par notre action sur lui, et c'est par là que l'idéalisme satisfera aux besoins du sens commun<sup>3</sup>. Jacobi, à qui ces paroles étaient adressées, et qui était le représentant du sens commun, ne dut pas être satisfait de cette déclaration, et ne pas comprendre comment un monde, qui théoriquement n'existe pas hors de moi, peut tout à coup

<sup>1</sup> Fichte, *Nachgelassene Werke*, t. III, p. 356.

<sup>2</sup> *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*; 1796. Œuvres, t. III, p. 1-385.

<sup>3</sup> Lettre à Jacobi, dans la Correspondance de Jacobi, t. II, p. 208.

prendre de la consistance, considéré du point de vue pratique.

Le *droit naturel* commence par la déduction du droit, lequel suppose celle de l'individualité du moi, et celle de sa sphère d'action.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel avec conscience de soi, sans se poser comme *individu*, c'est-à-dire, comme un de plusieurs êtres raisonnables, qu'il pose en même temps qu'il se pose lui-même. Je ne m'attribue pas toute la liberté du moi absolu; elle se partage entre tous les êtres raisonnables et libres. L'idée de *droit*, idée primitive de la raison pure, a donc pour objet une communauté entre des êtres libres<sup>1</sup>. Fichte la déduit ainsi :

Un être raisonnable fini ne peut se poser lui-même sans s'attribuer une action libre. En se posant ainsi comme doué d'une faculté de libre action, il pose et détermine hors de lui un monde sensible qui soit l'objet de son action. Mais le caractère de l'objet est de faire concevoir la libre activité du sujet comme arrêtée, comme suspendue par lui : en d'autres termes, le sujet est sollicité par l'objet à une action déterminée. Cette sollicitation à l'action en est la *matière*, et une action libre sur elle par l'être raisonnable, est la *fin*, le but de celui-ci. Cette sollicitation n'est nullement *nécessitation*, dans le même sens qu'un effet est nécessité par sa cause. Il faut d'abord que la sollicitation soit comprise par le sujet. La cause de la sollicitation posée hors du moi, suppose donc au moins la possibilité d'être comprise par le sujet, sans quoi elle est sans but. La convenance de la sollicitation dépend par conséquent de l'entendement, de la liberté de l'être auquel elle s'adresse. Cette cause doit donc avoir elle-même les notions de raison et de liberté, être par conséquent elle-même une intelligence, un être raisonnable. Le sujet,

<sup>1</sup> *Naturrecht*, introd., §§ 1-2.



comme individu libre, se détermine par la sphère dans laquelle, parmi les actions données comme possibles, il en a choisi une, et suppose hors de soi un autre individu, déterminé lui-même par une autre sphère dans laquelle il a choisi son action. Or, par là que chacun se maintient librement dans les limites de sa sphère actuelle, ils se reconnaissent réciproquement pour des êtres raisonnables et libres. Ce rapport d'une action réciproque déterminée par l'intelligence et la liberté entre des êtres doués de raison, d'après lequel chacun limite sa propre liberté par l'idée de la liberté d'un autre, sous la condition de la réciprocité, s'appelle le *rapport de droit*, et la formule qu'on vient d'énoncer exprime le *principe du droit*<sup>1</sup>.

Après avoir ainsi déduit la notion de la *personne*, il faut déterminer d'une manière plus précise sa sphère d'action. Ainsi que le peintre jette pour ainsi dire d'avance sur la toile la figure qu'il va dessiner et peindre, ainsi le moi individuel conçoit d'abord et pose sa sphère comme une partie du monde. Le moi, se concevant comme actif, considère son activité comme un *tracé de lignes*, comme *étendue pure* : la sphère devient ainsi de l'étendue, condition commune du temps et de l'espace. La sphère déterminée et fixée, est étendue dans l'espace, corps matériel et circonscrit. C'est dans les limites de cette sphère que la personne est cause immédiatement agissante par la volonté. Bien que modifiée par la volonté de la personne, la matière doit néanmoins rester entière, ce qui ne peut avoir lieu que par le seul changement de position des parties entre elles. Ce qui est ainsi considéré comme une partie de la sphère matérielle, en est un membre, un *article* ; le corps vu ainsi est *articulé* ; le corps à la durée et à l'identité duquel nous attachons celle de notre personnalité, est *notre corps*. La personne ne peut s'attribuer un corps, sans

<sup>1</sup> Là même, t. I, p. 1-38.

se poser comme étant sous l'influence d'une autre personne hors d'elle ; elle ne peut se poser avec conscience, ni manifester sa liberté, à moins de poser une action au dehors, qui vienne détruire une partie de son activité. Cette action extérieure produit dans l'organe une modification, et est librement représentée, imitée par la personne : c'est de cette manière que le corps *articulé* de l'homme est sensibilité, *sens*. — Ou il dépend de ma liberté de subir une influence, ou bien je ne puis m'empêcher de recevoir l'influence. Dans ce dernier cas, je suis obligé de poser hors de moi, comme la condition de la suspension du libre mouvement dans mon corps, une matière solide et tenace, et la matière par laquelle mon corps résiste à son influence est l'*organe inférieur*.

Pour expliquer l'action libre des personnes les unes sur les autres par le moyen de leurs corps, il faut admettre une matière plus sensible. Déjà, par sa seule présence dans l'espace et sa forme extérieure, mon corps doit agir sur les autres de telle sorte que tout être raisonnable soit tenu de me considérer et de me traiter comme son semblable. Cette action du corps n'est pas encore une activité personnelle par le corps. Celle-ci s'exerce par la *vue* et la *parole*, *organe supérieur*, par le moyen des matières subtiles de l'*air* et de la *lumière*. Par son état de dénuement et de faiblesse au moment de la naissance, par le défaut d'instinct, par sa marche droite et élevée, etc., l'homme prouve qu'il n'est pas l'élève de la nature. Tous ses ouvrages, la nature les produit achevés : elle n'a retiré sa main que de l'homme seul, et par là elle l'adresse à lui-même. L'*éducabilité*, la perfectibilité est le caractère de l'humanité. C'est ce qui fait la dignité de la forme humaine, et force chacun à la respecter. Chacun reconnaît dans son semblable un être libre ; chacun doit borner son action sur l'autre à l'influence par l'organe supérieur, et limiter sa liberté sur celle d'autrui. La liberté d'action qui



ne respecte pas cette liberté dans les autres, n'a plus aucun droit à être respectée elle-même<sup>1</sup>.

Abordant la théorie des droits même, Fichte la divise en trois parties.

La première traite des *droits primitifs* (*Urrechte*), qui sont renfermés dans la notion même de personnalité; — la seconde du *droit de coercition*, par lequel chacun est autorisé à faire respecter ses droits primitifs; la troisième du *droit public*. Le soin de garantir à chacun ses droits est confié pour tout l'avenir à un tiers puissant qui possède la confiance de tous.

I. Le *droit primitif* est le droit de la personne de n'être dans le monde sensible jamais que cause, de n'y être jamais un simple effet. Relativement au monde sensible le corps est le moi; il faut qu'il soit lui-même la cause dernière et absolue de sa détermination à l'action. La personne a le droit de demander que dans sa sphère d'action, dans son monde, tout demeure tel qu'elle l'a posé et reconnu, parce que son activité se règle sur sa connaissance. C'est de là que Fichte prétend déduire le droit de propriété. La partie du monde sensible primitivement soumise à mes fins, est ma propriété. Ensuite la personne veut devenir cause dans le monde sensible; pour cela il est nécessaire que l'avenir lui soit assuré. Le *droit primitif* renferme en conséquence d'abord le droit à la continuation de la liberté absolue et de l'inviolabilité du corps, et ensuite le droit à la continuation de notre libre action sur le monde sensible en général<sup>2</sup>. L'homme a un droit aux conditions sans lesquelles il ne peut faire son devoir.

La question est maintenant de savoir jusqu'à quel degré chacun doit limiter l'exercice de sa liberté dans l'intérêt de la liberté d'autrui. Tout rapport de droit entre des personnes déterminées dépend de leur reconnaissance réciproque l'une

<sup>1</sup> *Naturrecht*, t. I, p. 55-100.

<sup>2</sup> *Naturrecht*, t. I, p. 151-140.

par l'autre. Ce que je dois à un autre se règle sur ce qu'il reconnaît me devoir en retour. Là où j'aperçois un corps humain, je suis exclu avec mon action de l'espace qu'il occupe. Tous les objets qu'on sait être soumis aux fins de chacun, sont inviolables à condition qu'il y ait réciprocité. Pour cela est nécessaire une déclaration de possession. Si le même objet est réclamé par deux personnes, la décision doit être déferée à l'État<sup>1</sup>.

II. *Du droit de coercition*. Un rapport de droit entre plusieurs, dans le domaine du droit naturel, n'est possible que par la bonne foi réciproque. Une fois perdue, cette bonne foi naïve ne peut être rétablie. Alors deviennent nécessaires les lois de coercition et de punition. Leur but est de faire résulter de toute intention illégitime le contraire de ce qu'elle veut, et d'assurer le droit indépendamment de la bonne foi et du sentiment de la justice. La loi de contrainte est l'expression d'une convention, et une pareille convention suppose l'État. Le maintien du droit naturel, des rapports juridiques ont donc pour condition la société civile soumise à des lois positives<sup>2</sup>.

III. *Le droit politique*. L'objet de la volonté commune et publique est la sûreté commune. Chacun doit subordonner ses fins privées à l'intérêt général. Le problème de toute la philosophie du droit est par conséquent : trouver une volonté qui soit nécessairement l'expression de la volonté commune, ou dans laquelle la volonté privée et la volonté générale soient synthétiquement réunies. Cet accord ne peut se fonder que sur un acte de tous, fait d'une manière expresse, dans un temps donné et possible seulement par une libre détermination de soi, en un mot, sur un *contrat social*. En déclarant la volonté actuelle valable pour tout l'avenir, la volonté présente devient *loi*. Cette volonté commune, formulée

<sup>1</sup> *Naturrecht*, t. I, p. 142-160.

<sup>2</sup> Même ouvrage, t. I, p. 163-178.



et fixée dans la loi, doit être armée d'une puissance auprès de laquelle toute puissance particulière soit infiniment petite, la puissance de l'État. La conservation du pouvoir coercitif a pour condition une action continue. Pour cela il est nécessaire que dans l'administration du droit il ne soit pas en même temps juge et partie. Le pouvoir exécutif, et le pouvoir de surveillance, que Fichte appelle l'*éphorat*, doivent être séparés. Ces éphores, élus périodiquement par le peuple, doivent avoir le droit, dans le cas d'une injustice exercée par le pouvoir exécutif, de convoquer la nation, et de suspendre en même temps le pouvoir exécutif de ses fonctions. Ensemble toutes les dispositions qui règlent les rapports des pouvoirs, forment la constitution<sup>1</sup>.

Fichte traite ensuite avec plus de détail de chacun de ces trois points qui constituent la philosophie politique, le *contrat social*, la *législation*, la *constitution*.

1. *Du contrat social*. Il est nécessaire que tous se soient accordés avec chacun et chacun avec tous sur la matière de la possession. C'est là à la fois l'occasion et la première partie du contrat. Comme la propriété de chacun n'est respectée de tout autre que tant qu'il respecte lui-même celle d'autrui, chacun donne sa propriété pour gage de son respect pour la propriété de tous. C'est là le *contrat de propriété*. En second lieu, chacun s'engage envers tous et envers chacun à les protéger dans leur possession, à condition qu'ils le protégeront à leur tour dans ses droits : c'est le *contrat de protection réciproque*. La seule entrée de chacun dans la société emporte le *contrat de protection*. Par là se forme une unité d'intérêts, un système de volontés individuelles se concentrant en une volonté unique. Ainsi l'État unit les individus que la nature avait séparés. La raison est *une*, et son expression dans le monde sensible est *une* aussi.

<sup>1</sup> *Naturrecht*, t. I, p. 179-225.

L'humanité est un tout organique de la raison. La nature ne produit que des individus indépendants. L'État produit par la nature elle-même, réunit les individus par masses, jusqu'à ce que la moralité réunisse l'humanité tout entière. Tous les individus contractent avec tous pour former un tout : c'est le *contrat d'union*. Dans un tout organique, chaque partie conserve à chaque instant le tout. Ainsi dans l'État chacun garantit le tout de tout ce qui lui appartient, et se soumet au tout comme souverain : c'est le *contrat de soumission*. Que chacun se maintienne ce qu'il doit être selon le contrat qui constitue le tout, et par là-même il maintient le tout autant qu'il est en lui. Le *contrat de soumission* suppose un souverain et un pouvoir exécutif<sup>1</sup>.

2. *De la législation civile*. Toute organisation sociale raisonnable suppose que chacun puisse vivre de son travail. Chacun s'engage à faire son possible pour vivre à l'aide des droits que le contrat social lui assure, et en retour la société lui promet de venir à son secours, dans le cas que, en se renfermant dans les limites légales, il n'aurait pas assez de quoi subsister. Le contrat social implique par conséquent une assurance mutuelle contre la misère<sup>2</sup>. Fichte entre ici dans de grands détails sur les diverses classes de la société ; sur celles qu'il appelle *productrices*, parce qu'elles tirent de leur nature même des produits immédiats, sur les classes *industrielles*, le commerce, etc. Il déduit les corporations, l'échange, l'argent, la maison, les domestiques, et, comme dit M. Michelet<sup>3</sup>, jusqu'à la malle que j'ai confiée à la poste. Il y a là évidemment un abus de déduction philosophique, un luxe de raisonnement fort inutile.

Arrivé à la déduction du *Code pénal*, Fichte enseigne une doctrine très-différente de celle de Kant, qui, comme on l'a

<sup>1</sup> *Naturrecht*, t. II, p. 7-26.

<sup>2</sup> Même ouvrage, t. II, p. 30-33.

<sup>3</sup> *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, t. I, p. 503.



vu, veut que la justice ne soit que de la justice. Selon Fichte, tout délit entraîne au fond la déchéance du droit de citoyen, et il n'admet la faculté de faire expier son crime au coupable autrement que par l'exclusion de la société, que sous la condition que la sûreté publique n'en soit pas menacée. Il considère les *peines* comme un moyen de maintenir la sûreté et l'ordre public. Elles sont surtout inscrites dans la loi pour prévenir les crimes. Ainsi le principe de l'utile serait le principe de la justice<sup>1</sup>. Selon M. Michelet, c'est à Fichte que se rattache cette école de criminalistes, qui ne voit dans l'État qu'une institution de police ayant pour but exclusif de garantir la propriété et les personnes<sup>2</sup>.

3. Quant à la *constitution*, Fichte préfère la *monocratie*, là où le peuple n'est pas encore habitué à respecter la loi pour elle-même, et la forme républicaine avec des magistrats électifs, là où règne le respect de la loi. Tout en reconnaissant cette dernière forme de gouvernement pour la plus rationnelle, il en fait dépendre l'introduction de l'esprit public des peuples<sup>3</sup>. Le principe de sa *police* est de prévenir les crimes plus que de les punir<sup>4</sup>.

## CHAPITRE VI.

LA MORALE<sup>5</sup>.

Dans l'introduction à la morale, Fichte cherche à déduire la philosophie pratique de son système général<sup>6</sup>.

Le problème général de la philosophie, est d'expliquer comment l'être devient représentation, ou comment l'objectif

<sup>1</sup> *Naturrecht*, t. II, p. 155.

<sup>2</sup> Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, t. I, p. 504.

<sup>3</sup> *Naturrecht*, t. II, p. 154-156.

<sup>4</sup> Voir sur le plan de cet ouvrage la note IX.

<sup>5</sup> *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*; 1798. (Œuvres, t. IV, p. 1-365.)

<sup>6</sup> Là même, p. I-XVI. (Œuvres, t. III, p. 1-12.)

devient subjectif. Or, cette explication est impossible si l'on ne trouve un point où l'objet et le sujet soient identiques. Ce point, selon la *théorie de la science*, est le moi, l'intelligence, la raison.

Cette identité absolue du sujet et de l'objet n'est point un fait immédiat de la conscience, et ne peut se reconnaître que par le raisonnement. Toute conscience réelle suppose la distinction du sujet et de l'objet. Je n'ai conscience de moi qu'en tant que je me distingue de l'objet de la conscience.

Le sujet et l'objet sont considérés comme identiques dans la *connaissance*, lorsque le sujet est déterminé par l'objet. La démonstration de cette identité est le problème de la philosophie *théorique*. Lorsqu'au contraire l'identité est considérée comme résultant de l'action du sujet sur l'objet, je me conçois comme *agissant*, et l'identité envisagée de ce point de vue est le problème de la philosophie *pratique*.

Je me trouve agissant dans le monde sensible : par là commence toute conscience ; et sans cette conscience de mon activité, il n'y a pas de conscience de soi, et par conséquent pas de conscience de rien d'autre que moi... Le sujet de la conscience et le principe de l'activité sont identiques. Dans la seule forme du savoir en général est posée la conscience de moi-même comme d'un être actif... Je me pose comme actif, cela veut dire que je distingue en moi quelque chose qui sait et une force réelle, qui comme telle ne sait pas, mais *est*. Le sujet qui sait et la force qui est sont identiques, un seul et même être. Le savoir et l'être ne sont pas distingués comme existant séparément hors de la conscience ; ils sont distingués seulement dans la conscience, dont cette distinction est la condition. Il n'y a d'être que relativement à une conscience, de même qu'il n'y a de savoir que relativement à ce qui est.

Le résultat de cette déduction est que le principe absolu de toute conscience et de toute existence est *activité pure*.



Selon les lois de la conscience, et principalement selon la loi fondamentale, d'après laquelle le principe actif ne peut être perçu que comme sujet-objet, cette activité *apparaît comme action au dehors*. Mais tout en elle, hors elle-même, est phénoménal : il n'y a de vrai, de réel que le principe de l'activité, l'activité elle-même. Cette activité absolue, comme causalité déterminée par elle-même, est *liberté*.

La morale de Fichte est divisée en trois chapitres. Le premier présente la déduction du *principe de la moralité* d'après la théorie de la science; le second traite de la *réalité* et de l'*application* de ce principe; le troisième expose la *morale proprement dite*.

#### I. *Déduction du principe de la moralité*<sup>1</sup>.

Nous n'indiquerons que les points principaux de cette déduction longue et fort compliquée.

L'homme trouve en lui une obligation morale absolue et catégorique, et, en tant que cette obligation résulte nécessairement de la nature même de l'homme, cette nature est sa nature morale. On peut se contenter de considérer cette obligation comme un fait, et s'y conformer sans la raisonner; mais on peut aussi vouloir remonter à la source de ce fait, et se rendre compte de son origine. La philosophie morale a pour objet cette explication de la nature morale de l'homme, la déduction du principe de la moralité.

Le premier problème à résoudre pour cela est celui-ci : Se penser soi-même comme soi-même, c'est-à-dire, séparément de tout ce qui n'est pas nous. La solution de ce problème est celle-ci : Je ne me trouve moi-même que dans ma volonté, comme voulant; se trouver *voulant*, c'est se reconnaître pour une substance qui veut. La pensée est la conscience purement subjective. La conscience de soi comme

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 1-70. (Oeuvres, t. IV, p. 13-62.)

de soi ne peut avoir lieu que par la volonté. Mais la volonté ne se conçoit que par la supposition de quelque chose de différent du moi, parce que toute volonté réelle est un vouloir déterminé, et ayant un objet. Elle tend à réaliser un objet conçu comme possible, un objet qui soit hors de nous. Par conséquent, pour me trouver moi-même et rien que moi, il faut faire abstraction de cet objet extérieur de ma volonté : ce qui reste alors est mon être pur, volonté absolue, le principe de notre philosophie. Il suit de là que le caractère essentiel et distinctif du moi, c'est une *tendance* à une activité propre et indépendante, à se déterminer soi-même d'une manière absolue, et sans excitation du dehors. C'est cette tendance qui constitue le moi pris en soi, et sans aucune relation à rien d'extérieur<sup>1</sup>.

Tout ce qui est, n'est qu'autant qu'il est rapporté à une intelligence qui sait qu'il est : tout être suppose une conscience. Le moi n'est que ce qu'il se pose, il n'est que par la conscience de soi. Il doit donc avoir la conscience de cette tendance qui le constitue. Le moi intelligent, se posant comme identique avec la tendance à l'activité absolue, ou la liberté, est un être dont le principe ne peut se trouver dans un autre être encore, mais dans autre chose. Or, il n'y a outre l'être autre chose que la pensée : l'être, par conséquent, qui est le produit de la liberté, aura son principe dans la pensée, dans l'idée. La pensée n'est pas posée comme quelque chose de substantiel, mais comme activité, comme mouvement de l'intelligence<sup>2</sup>. Cette causalité par la seule pensée est, comme force-action, une faculté pure, activité pure sans consistance et sans fixité.

La tendance se manifeste nécessairement comme *impulsion* (*als Anstoss*), agissant sur le moi pris objectivement.

Ajoutons l'intelligence à cette impulsion par laquelle se ma-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 1-24.

<sup>2</sup> Ceci est à noter comme point de départ du système de Hegel.



nifeste la tendance ; mais si l'on conçoit l'intelligence comme dépendante de la qualité objective, l'impulsion sera accompagnée d'un désir, l'action d'une résolution. Toutefois cette impulsion n'a rien de mécanique, n'est pas une contrainte, puisque le moi a soumis son activité à l'empire de l'idée, et que l'idée n'est déterminable que par soi<sup>1</sup>.

De cette manifestation de l'impulsion ne résulte pas un sentiment, comme on pourrait s'y attendre. Le sentiment en général est la relation immédiate de ce qu'il y a d'objectif dans le moi à ce qu'il y a de subjectif, de son être à la conscience, le point de réunion de l'un et de l'autre, en tant seulement que le subjectif est considéré comme dépendant de l'objectif, tandis que la volonté est le point de réunion de l'un et de l'autre, en tant que l'objectif est considéré comme dépendant du sujet.

Le moi comme intelligence est immédiatement déterminé par l'impulsion. Or, une détermination de l'intelligence est pensée ; il résulte donc de la manifestation de l'impulsion une pensée qui n'est déterminée que par elle-même. Elle n'est déterminée ni par un autre être, ni par une autre pensée. C'est une conscience immédiate, une *intuition intellectuelle* ; c'est le principe absolu de notre être, notre essence même. Notre essence est conscience, conscience déterminée. C'est ce qu'il faut encore démontrer.

Le moi tout entier est déterminé par l'impulsion de l'activité absolue, par sa tendance à l'activité absolue, et c'est cette détermination qui est le contenu de la pensée. Mais comme le moi tout entier ne peut se comprendre, on ne peut le saisir que par approximation, par la détermination réciproque du subjectif par l'objectif, et de l'objectif par le subjectif. Si d'abord on conçoit le subjectif comme déterminé par l'objectivité, l'objet relativement au sujet étant quelque chose d'absolu, de permanent, on voit que la pensée sera

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 24-44.

immuable, nécessaire, d'où il résulte que l'intelligence s'impose à elle-même la loi d'une activité propre et absolue. Si ensuite on conçoit l'objet comme déterminé par le sujet, on verra que le moi se conçoit comme libre. On arrive ainsi, en combinant les deux résultats, la loi nécessaire d'une part et la liberté de l'autre, à l'idée d'une législation que le moi s'impose à lui-même ; la loi se manifeste sous la condition de la liberté, et la liberté comme soumise à la nécessité de la loi. La loi et la liberté se déterminent réciproquement : elles sont ensemble une seule et même pensée. La nécessité de la loi n'est pas une nécessité réelle ; elle est *devoir* (*ein Sollen, debere*). Pour ce qui est du contenu de la loi, elle n'impose qu'une indépendance absolue, une détermination absolue par soi. Le moi ne doit être déterminé que par lui-même : tel est le principe suprême de toute moralité. La raison est pratique en soi, en ce qu'elle détermine par elle-même sa propre fin<sup>1</sup>.

D'après cette déduction le principe de la moralité est la pensée nécessaire de l'intelligence qu'elle doit déterminer sa liberté, absolument et sans exception, d'après l'idée de l'indépendance ou de l'autocratie. — C'est une déduction plus subtile de l'*autonomie* de Kant.

## II. *Déduction de la réalité et de l'application de ce principe*<sup>2</sup>.

Cette déduction aura à établir les propositions suivantes :

L'être raisonnable qui, d'après ce qui précède, doit se poser lui-même comme absolument libre et indépendant, ne le peut faire sans en même temps déterminer son monde théoriquement. Déterminer le monde par la pensée, et se penser soi-même, c'est un seul et même acte, absolument une seule et même pensée : ce sont les parties intégrantes

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 44-62.

<sup>2</sup> Là même, p. 71-202. (Oeuvres, t. IV, p. 63-156.)



d'une même synthèse. La liberté est un principe théorique. La liberté, qui est en même temps un principe pratique, exige que cette détermination du monde par la pensée se maintienne et s'achève. Le principe de la moralité est à la fois un principe théorique, qui se donne à lui-même la matière de la loi, ou détermine son objet, et un principe pratique, qui donne à la loi sa forme, la forme du commandement. La loi pratique de la liberté pourrait s'exprimer ainsi : Agis d'après ta connaissance des fins primitives des choses. *Tout homme est libre*, est une proposition théorique; de là le commandement : tu traiteras tout homme comme un être libre. Les choses que nous avons posées hors de nous ne sont au fond que nos idées; de là l'harmonie entre la détermination théorique des choses et les commandements que nous nous adressons à leur égard. La raison de l'accord des phénomènes avec notre volonté est l'accord de notre volonté avec notre nature; nous ne pouvons que ce à quoi nous pousse notre nature. Cette impulsion de notre nature n'est pas la loi morale; mais celle-ci ne peut rien commander dont l'objet ne soit dans la sphère de cette impulsion<sup>1</sup>.

Pour déduire la réalité du principe de la moralité, il faut en déduire l'objet et la sphère d'action. Pour cela il faut déduire d'abord l'objet de notre activité en général, et ensuite la causalité réelle de l'être raisonnable. Quant au premier point, Fichte commence par établir cette proposition : « l'être raisonnable ne peut s'attribuer aucune faculté sans concevoir en même temps hors de lui quelque chose à quoi cette faculté se rapporte. » Il ne peut donc s'attribuer la liberté sans concevoir des actions déterminées comme possibles par la liberté; et il ne peut concevoir aucune action comme réelle sans admettre hors de lui quelque chose qui soit l'objet de cette action<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 71-88.

<sup>2</sup> Là même, p. 89-99.

Il est impossible de concevoir la faculté de la liberté sans se représenter quelque chose d'objectif. Il y a donc hors de nous, posée hors de nous par la pensée, une matière à laquelle l'activité se rapporte, et qui peut être modifiée à l'infini. La pensée primitive de la liberté est nécessairement accompagnée d'un vouloir réel; l'être intelligent ne peut s'attribuer la faculté de la liberté sans se reconnaître une volonté libre, et il ne peut se trouver une volonté réelle par laquelle sa liberté est appliquée, sans s'attribuer en même temps une causalité réelle hors de lui. Enfin, il ne peut s'attribuer une pareille causalité, sans la déterminer d'une certaine manière, d'après la propre notion de cette causalité<sup>1</sup>.

L'activité pure ne peut être déterminée en soi; elle ne peut l'être que par ce qui lui est opposé, par ses limites. Ces limites ne peuvent être perçues que dans l'expérience sensible. Comme objet de l'intuition sensible, cette limitation est diversité, variété de matière. Or, comme le moi, pour être posé comme actif, doit se sentir limité, il est posé comme reculant, comme rompant une variété de matière résistante; c'est-à-dire, on lui attribue une causalité dans un monde sensible. Notre existence dans le monde intelligible est la loi morale, dans le monde sensible elle est action réelle : le point où les deux existences se réunissent, est la liberté comme faculté absolue de déterminer l'action par la loi. Le plus souvent nous ne pouvons réaliser immédiatement notre but par notre volonté, et nous sommes obligés de nous servir pour cela de certains moyens déterminés d'avance et sans notre concours : nous n'arrivons à nos fins que par une série de fins secondaires ou intermédiaires. Entre le sentiment d'où je suis parti avec la volonté, et le sentiment auquel je tends en définitif, s'interposent d'autres sentiments. Mais tout senti-

<sup>1</sup> Là même, 99-120.



ment est une expression des limites qui me sont posées, et par ma causalité, par mon action, je recule chaque fois ces limites; de telle façon que cette extension de mon activité réelle ne peut s'opérer que progressivement. Ma causalité apparaît donc comme une diversité d'action continue, comme une série continue d'efforts et de sentiments. Or, notre activité comme telle est une, identité absolue, et elle ne peut être caractérisée que relativement à la résistance qu'elle rencontre. Par conséquent, cette diversité d'action est une variété dans la résistance, dont la série n'est point posée par la pensée. Cette série de moyens est donc à considérer elle-même comme une limitation de mon action; car mon activité ne tend directement qu'à la fin, et ne veut les moyens que pour y arriver. Les points de départ de notre causalité réalisée, et comme objet de l'intuition, sont dans notre corps articulé; à chacun de ces points s'en rattachent d'autres, et ainsi à l'infini.

Il faut maintenant examiner de plus près la nature de ces objets déterminés, disions-nous, sans notre concours, indépendamment de nous<sup>1</sup>. A cette fin, Fichte, démontre la proposition suivante : *l'Être raisonnable ne peut s'attribuer à lui-même aucune action sans présupposer une certaine action des objets qui y corresponde*. La connaissance et l'activité se déterminent réciproquement dans la synthèse absolue de la conception de la fin et de la perception d'une volonté de cette fin. L'être raisonnable n'a une connaissance que par suite d'une limitation de son activité; mais, d'un autre côté, il n'a de l'activité que par suite d'une connaissance. La connaissance et l'activité sont posées comme identiques dans la volonté. Il faut justifier cette synthèse. L'impulsion à l'action n'étant autre chose que l'activité conçue objectivement, et l'intelligence déterminée par autre chose que sa propre ac-

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 125-154.

tivité étant un sentiment, le sentiment primitif de cette impulsion est précisément le moyen synthétique dans lequel, avec l'activité, est posée la connaissance, et réciproquement avec la connaissance l'activité : l'impulsion se montre ainsi comme notion de la fin, librement conçue. Le sentiment et l'impulsion manquent de liberté; la pensée et l'action sont libres. Je puis me déterminer d'après l'impulsion ou contre elle; c'est toujours moi qui me détermine. Quant à la substance, le sentiment et l'impulsion, la pensée et l'action sont identiques. L'impulsion et la loi morale sont toutes deux le moi pris objectivement; *matériellement* elles se distinguent en ce que la loi n'est point déduite de la nature déterminée de l'impulsion, mais seulement de sa forme, de la forme de l'impulsion comme venant du moi, de l'indépendance absolue, de l'autonomie du moi, tandis que dans le sentiment de l'impulsion est présupposé un besoin matériel déterminé. Quant à la *forme*, elles se distinguent en ce que la loi morale ne s'impose pas avec une nécessité physique comme l'impulsion, qui ne se rapporte pas à la liberté comme la loi.

Le système des impulsions ou des penchants et des sentiments est donc à concevoir comme nature, comme notre nature. A ma nature propre est opposée l'autre nature hors de moi, et en même temps ma nature est fondée sur tout le système de la nature entière. Ma nature, en tant qu'elle consiste dans l'impulsion, est considérée comme se déterminant par elle-même; mais la nature, comme être opposé à la liberté, ne peut pas se déterminer par la pensée; elle est déterminée par son essence et nécessairement. Ma nature est déterminée à recevoir une impulsion, par l'ensemble déterminé de toute la nature. A chaque partie de la nature n'est laissée par les autres parties qu'une certaine quantité de réalité, et chaque partie ne conserve, pour le reste de la réalité qui lui manque, qu'une impulsion. L'impulsion qu'éprouve chaque partie est le résultat de l'état déterminé



de toutes les autres parties. Chaque partie peut redevenir un tout; la nature est ainsi un *tout organique*. L'impulsion naturelle est le lien de la liberté et du mécanisme de la nature, et c'est par ce *médium* seul que nous pouvons expliquer la causalité de la liberté dans la nature. Ainsi sont conciliées la nécessité et l'indépendance. Dans un tout organique, l'impulsion ou le penchant et la réalité s'épuisent réciproquement, se compensent. Chaque partie tend à satisfaire au besoin de toutes, et toutes, à leur tour, tendent à satisfaire au besoin de chacune. Chaque partie de la nature tend à combiner son être et son action avec l'être et l'action de quelque autre partie. Cette tendance s'appelle l'*instinct plastique* (*der Bildungstrieb*), pris dans un sens actif et dans un sens passif, car c'est à la fois la faculté d'imprimer des formes et d'en recevoir. Cette faculté d'organisation est universelle et inhérente, essentielle à toutes les parties, à tous les éléments. Ce qu'on appelle un tout naturel peut donc s'appeler un *produit organique de la nature*. Pour le produire, de certains éléments de la nature ont réuni leur être et leur action en un seul et même être, en une seule et même action. Moi-même, je suis un pareil produit organique. Autant il est certain que je suis, autant je suis obligé d'attribuer à la nature une force de causalité, car moi-même je ne puis me concevoir que comme son produit.

Voici maintenant ce qui résulte de ce qui précède quant à la nature de l'impulsion à l'action, ou quant à ce que Kant appelle la faculté d'appétition inférieure<sup>1</sup>.

Je me reconnais pour un produit organique de la nature. Or, dans un pareil produit l'essence des parties consiste en un penchant à conserver unies à elles d'autres parties déterminées, et ce penchant, en tant qu'il est attribué au tout, s'appelle l'instinct de la *conservation de soi*. Ce pen-

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 154-167.

chant ne tend pas à la conservation de l'existence en général, mais d'une existence déterminée; c'est le besoin qu'éprouve une chose à rester ce qu'elle est. Il me détermine à rapporter à moi certains objets de la nature. Mais ce désir de me conserver n'est pas déterminé par un attrait qu'un objet exercerait sur moi, elle ne part point de l'objet. Ce ne sont pas les mets placés devant moi qui produisent la faim. L'impulsion réfléchie produit le sentiment d'un besoin et la tendance à le satisfaire; nous en avons conscience; le sentiment du besoin réfléchi, à son tour, est déterminé objectivement, rapporté à un objet, qui dès-lors est *désiré*, devient l'objet de l'*appétition*: de là ce qu'on appelle la *faculté d'appétition inférieure*. Comme l'appétition tend à m'assimiler les objets, je dois être moi-même dans l'espace, matière par conséquent, et mon corps est l'instrument immédiat de ma volonté. L'appétition ne tend qu'à se satisfaire, et la satisfaction d'un besoin pour elle-même, s'appelle *jouissance*; le *plaisir* en est l'unique fin. En tant que l'homme ne tend qu'au plaisir, il est dans la dépendance des objets de son appétition. Mais la raison tend à se déterminer absolument par elle-même, et cette tendance réfléchie constitue la *faculté d'appétition supérieure*, la tendance à se déterminer soi-même à l'activité pour la seule activité, ce qui est contraire à la jouissance, ce qui exclut toute jouissance.

Cependant mon penchant comme être naturel, et ma tendance comme esprit pur, sont un seul et même penchant primitif, constitutif de mon essence; mais vu de deux côtés différents, en ce que, dans le penchant naturel, je me conçois comme objet, et dans le penchant spirituel comme sujet, tandis que mon être véritable est l'identité du sujet et de l'objet, *sujet-objet*. De l'action réciproque des deux penchants dérivent tous les phénomènes du moi. Mais ensemble ils constituent un seul et même moi; ils doivent donc être conciliés, réunis. Pour cela, le penchant supérieur renonce à la



pureté de l'activité, à n'être pas déterminé par l'objet, et le penchant inférieur renonce à la jouissance comme unique fin ; de telle sorte que le résultat de leur réunion se trouve être une activité objective, dont la fin est la liberté absolue, indépendance absolue de toute nature, fin infinie, et qui ne peut jamais être absolument réalisée. Il suit de là que notre problème sera de montrer comment il faut agir pour approcher le plus possible de cette fin suprême de toute activité.

L'objet de la déduction sont maintenant la liberté et la *faculté d'appétition supérieure*<sup>1</sup>. Grâce à la synthèse qui précède, le moi se détache de tout ce qui paraît hors de lui, il se possède et se reconnaît absolument pour indépendant. Le moi réfléchissant est indépendant comme tel, et le moi réfléchi est identique avec lui. Ce n'est plus qu'une seule et même personne. Le moi réfléchi en fait la force réelle ; le moi réfléchissant lui donne la conscience. La personne ainsi constituée ne peut plus désormais agir que d'après des notions, et comme ce qui a pour raison d'être une notion, est un produit de la liberté, à partir de ce moment, le moi n'agira plus que librement. On pourrait, sans exception, suivre le penchant de la nature, et pourvu qu'on agit avec conscience, on n'en serait pas moins libre *formellement*. Je me pose comme libre lorsque j'ai conscience de mon passage de l'état indéterminé à un état déterminé. Le moi déterminant et le moi déterminé sont un seul et même moi, produit par la réunion du moi réfléchi et du moi réfléchissant, du moi objet et du moi sujet. La conception d'une fin devient immédiatement action, et l'action, connaissance de ma liberté. Mais un état indéterminé n'est pas seulement absence de détermination, c'est un état de suspension entre plusieurs déterminations possibles. Or, on ne voit pas jusqu'ici comment la liberté balancerait entre plusieurs déterminations ; il n'y a d'autre objet

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 168-182.

pour elle que le penchant naturel, et il n'y a pas de raison pourquoi elle ne se porterait pas là où il la guide. S'il y a plusieurs impulsions, la plus forte l'emportera, ce semble. Mais comme l'homme ne peut exister absolument sans tout sentiment moral et sans la conscience de la liberté, il faut qu'il y ait en lui une tendance à la conscience de cette liberté. Or, la condition d'une pareille conscience est un état indéterminé : elle est impossible si le moi obéit uniquement au penchant physique. Il faut donc qu'il y ait une tendance à tirer la matière, l'objet de l'action, de soi-même, et non du penchant naturel : c'est une tendance à la liberté pour elle-même. Cette liberté, je l'appelle la *liberté matérielle*. Je me conçois comme soustrait à la puissance du penchant ; et cette résistance, considérée comme essentielle au moi, comme *immanente*, est elle-même une impulsion, la *pure impulsion du moi*. L'impulsion naturelle se manifeste comme inclination ; l'impulsion pure m'inspire le *respect*, le respect de moi-même. Elle fait mépriser la jouissance comme telle, et n'a d'autre objet que le maintien de ma *dignité*, qui consiste dans l'indépendance absolue, dans la satisfaction intérieure.

Pour mieux nous préparer à la discussion importante qui va suivre, et qui aura pour objet le *principe d'une morale applicable*, il faut, par une sorte de digression, exposer ici, au préalable, la notion de ce qu'on appelle *intérêt*<sup>1</sup>.

Il est de fait qu'il y a des événements qui nous sont entièrement indifférents, d'autres qui nous *intéressent*. L'objet de l'intérêt est ce qui a un rapport immédiat à mes penchants : on sent l'harmonie ou la disharmonie d'une chose avec le penchant. Le penchant fondamental de mon être pur et empirique est la tendance à l'accord du moi primitif, déterminée dans la seule idée, avec le moi réel. Lorsque mon état actuel s'accorde avec ce que demande ce penchant, il y

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 182-189.



a satisfaction, plaisir; dans le cas contraire, il y a malaise, déplaisir. L'un et l'autre sentiment sont involontaires. Dans l'action qui procède de l'impulsion pure, tendant à déterminer le moi empirique conformément au principe de l'activité libre absolue, le plaisir est *contentement* de soi; le déplaisir qui résulte d'une action contraire, est *affliction*, mécontentement. Ces deux sentiments dépendent de moi, et cette autre manière de sentir constitue la conscience morale (*das Gewissen*).

Fichte après cela passe à la déduction du *principe de la morale*<sup>1</sup>.

Toute volonté réelle tend à l'action, celle-ci porte sur un objet. Mais je ne puis agir sur les objets que sollicité par l'impulsion naturelle; toute notion d'une fin possible vise par conséquent à la satisfaction d'un penchant naturel. C'est bien moi qui veux, et non la nature; mais matériellement je ne puis rien vouloir qu'elle ne voudrait aussi. Il n'y a donc pas de liberté quant à la matière des actions. Pour qu'il reste une causalité à l'impulsion pure, il faut que la matière de l'action soit à la fois conforme aux deux impulsions, à celle de la nature et à celle de l'activité pure. L'intention dans l'action tend à une entière indépendance de la nature, et si néanmoins l'action est conforme à l'impulsion physique, c'est une conséquence des limites qui nous sont posées. Le moi, comme tel, ne pouvant jamais devenir absolument indépendant, ne peut qu'y tendre sans cesse par une progression infinie. Il faut donc qu'il y ait une série d'efforts que le moi puisse considérer comme une approximation vers l'indépendance absolue. Cette série d'actions est déterminée à l'infini, dans l'idée de cette fin suprême de toute activité; on peut donc savoir en chaque cas ce que commande l'impulsion de notre nature supérieure. Cette série peut être appelée la des-

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 189-202.

tinuation morale de l'être intelligent fini. Le principe de la morale peut donc se formuler ainsi : *Remplis en toute occasion ta destination*. Ce qui à chaque moment est conforme à notre destination morale, est en même temps demandé par le penchant naturel; mais tout ce qu'il demande n'y est pas conforme. L'impulsion morale est donc un penchant mixte. Je ne dois agir que lorsque j'ai la conscience qu'il y a un devoir à remplir. Les instincts aveugles de la nature, tels que la compassion, la bienveillance naturelle, comme tels n'ont rien de moral. L'impulsion morale a une causalité dont il faut faire abstraction, car elle commande : *sois libre*. Par l'idée du devoir absolu l'être intelligent est absolument indépendant; il ne peut répondre à cette idée qu'en agissant seulement par devoir. La condition *formelle* de la moralité de nos actions, est d'agir toujours selon la conscience que nous avons de nos devoirs. Le critérium absolu de la justesse de nos convictions morales est un certain sentiment de la vérité et de la certitude : ce sentiment ne nous trompe jamais. Ainsi la morale de Fichte aboutit à la morale du sentiment.

Nous ajouterons encore un mot sur sa théorie de la liberté. Le principe moral nous commande la liberté pour la liberté. Il est évident que ce mot est ici pris dans deux sens différents. D'abord il signifie une activité libre, et ensuite un état objectif de liberté. Nous devons *agir* avec liberté, afin de *devenir* libres. C'est en me déterminant par moi-même, d'après les seules inspirations du sentiment de mon devoir, que j'agis avec liberté, et par là même je deviens indépendant de la nature, je deviens véritablement libre<sup>1</sup>. Cette distinction entre la liberté, comme activité, et la liberté comme état, est d'une grande importance pour la solution de cette haute question de morale.

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 198.



### III. Application systématique du principe de la moralité, ou morale proprement dite.

Ce troisième chapitre du système est divisé en trois sections. La première traite des conditions *formelles* de la moralité; la seconde de la *matière* de la loi morale, ou du système de nos devoirs. La troisième enfin expose la théorie détaillée des devoirs.

#### 1. Conditions FORMELLES de la moralité de nos actions<sup>1</sup>.

On a vu que le principe *formel* de toute moralité est le commandement d'agir toujours selon sa conscience. Ce principe renferme ces deux préceptes : cherche chaque fois à bien comprendre ce qui est ton devoir, à te donner la conscience certaine de ton devoir ; après cela fais ce que tu as reconnu pour tel, et fais-le uniquement par la raison que tel est ton devoir. Le critérium de la justesse de notre conviction à cet égard est un sentiment intime au delà duquel il est impossible de remonter. La condition *formelle* de la moralité, c'est qu'on ne se décide à l'action que pour satisfaire à sa conscience, et la conscience est la conscience immédiate de notre devoir dans un cas déterminé.

Il n'y a pas par conséquent de conscience erronée<sup>2</sup>. La conscience, comme telle, ne se trompe jamais, car elle est la conscience immédiate du moi pur primitif, laquelle ne peut être rectifiée par aucune autre conscience, qui est elle-même juge de toute conviction, et qui juge sans appel. Je ne puis faire aucune action sans m'y déterminer moi-même. Si donc on agit sans consulter la conscience, sans s'être d'abord assuré de sa décision, on agit sans conscience, on est coupable, et l'on ne peut imputer sa faute qu'à soi-même.

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 211-271. (Oeuvres, t. IV, p. 157-205.)

<sup>2</sup> Là même, p. 226.

Précédemment Fichte a dit qu'on ne doit jamais agir qu'après mûre réflexion; qu'il n'y a pas par conséquent d'actions indifférentes, que toutes doivent être rapportées à la loi morale, afin que l'on s'assure du moins si elles sont permises<sup>1</sup>. Dans les actions les plus indifférentes en apparence, il faut avoir en vue la loi morale.

Le sentiment de la certitude, poursuit Fichte<sup>2</sup>, naît de l'accord d'un acte du jugement avec l'impulsion morale; la condition par conséquent de ce sentiment, c'est que le sujet juge par lui-même. La conscience ne doit donc se régler sur aucune autorité. Agir d'après une autorité, c'est agir sans conscience<sup>3</sup>. Non-seulement une action faite d'après une autorité est sans moralité, mais toute action qui ne procède pas librement de notre propre conscience est *péché*.

Mais quelle est la *cause du mal* dans l'être raisonnable fini<sup>4</sup>? C'est là une question pleine de difficultés pour l'idéalisme comme pour le panthéisme.

Ce qui en général constitue l'être raisonnable se retrouve nécessairement en tout individu raisonnable, car il n'est raisonnable que par là. D'après la loi morale, le moi individuel et fini doit tendre à devenir la copie fidèle et identique du moi primitif. Or, soumis à la condition du temps, il ne peut se donner la conscience de tout ce qui est primitivement en lui et pour lui, que dans une progression infinie, par un travail successif dans le temps. Or, soumis qu'il est au temps, sa conscience doit commencer par quelque chose, et ce dont il a conscience d'abord, c'est l'impulsion physique ou sensible. En obéissant à cette impulsion, il est libre pour une intelligence hors de lui; mais pour lui il n'est qu'animal. Il réfléchit ensuite sur cet état, et par cette réflexion, qui est

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 201.

<sup>2</sup> Là même, p. 228.

<sup>3</sup> Là même, p. 229-231.

<sup>4</sup> Là même, p. 231-271.



toute libre, il s'élève pour ainsi dire au-dessus de lui-même, s'arrache à l'empire de la nature, et se pose comme intelligence libre; il acquiert par là la faculté de différer la détermination de soi, de choisir entre diverses manières de satisfaire à ses besoins comme être sensible. Cette diversité de déterminations possibles provient précisément de la réflexion qui suspend la résolution.

La maxime d'après laquelle je choisis entre A, B, C, et me décide pour C, par exemple, est un produit de ma liberté, sans quoi, en me décidant d'après elle, je ne serais pas libre. Si donc il y a dans le moi une maxime mauvaise, l'homme en est lui-même la cause. Mais le principe suprême qui découle de la loi morale n'est pas une maxime; car il n'est pas, comme la maxime, le libre produit du moi individuel.

Au premier degré de la réflexion, l'homme devient un animal prudent, intelligent; il se forme la maxime de la félicité et se détermine sur elle. Cette maxime, bien qu'elle soit le produit de sa liberté, ne peut être autre que ce qu'elle est à ce moment du développement; mais il n'est pas dans la nécessité d'en rester là. S'il s'y arrête, ce sera sa faute; il n'est pas obligé d'aller plus loin, mais il le doit, il le peut. On pourra dire qu'avec cette maxime il ne peut agir autrement qu'il ne fait; la maxime étant donnée, il lui obéit nécessairement, mais la maxime elle-même, et avec elle, le caractère qui en résulte, n'a rien de nécessaire. Ainsi se conçoit la doctrine de Kant qui enseigne que le mal radical est inné dans l'homme, et pourtant un produit de sa liberté; ou plutôt, selon Fichte, il n'existe que parce que l'homme ne fait pas usage de sa liberté, en s'élevant librement à un plus haut degré de la réflexion.

Jusqu'ici, cependant, la maxime de la félicité n'est pas encore renversement de la loi, transgression intentionnelle de la loi. L'homme laissé à lui-même avance de plus en plus

dans la conscience de son caractère véritable, qui est primitivement de tendre à l'indépendance absolue. Il s'élève alors à une tout autre liberté, à l'indépendance de la nature; il s'élève à la liberté, d'une manière incompréhensible, par un acte spontané, c'est-à-dire par la liberté même.

Ce qu'on appelle un caractère décidé n'est que le produit d'un aveugle désir d'indépendance absolue, qu'il ne faut pas confondre avec ce que veut la loi morale, et qui n'a rien de commun avec la recherche de la jouissance. L'ambitieux, le conquérant, pour arriver à son but, se soumet à tous les sacrifices; il veut dominer pour dominer, et le plaisir qu'il en éprouve n'est nullement le but de ses efforts.

Si l'on considère l'homme comme être physique, cette façon de penser a un avantage sur la précédente, qui ne vise qu'à la sensualité; c'est en quelque sorte l'âge héroïque du développement moral. Mais du point de vue de la moralité proprement dite, elle n'a aucun mérite. Elle corrompt la source de la moralité: le pharisien orgueilleux ne vaut pas plus que le pécheur, et il est plus difficile à corriger.

Pour s'élever au-dessus de ce troisième degré, l'homme n'a plus autre chose à faire qu'à se donner, par la réflexion, la conscience claire de cet instinct de l'indépendance, qui, dans sa source, est pour ainsi dire le *génie de la vertu*, mais qui, comme instinct aveugle, ne produit qu'un caractère immoral. Par la réflexion, cet instinct se transformera en une loi absolument impérative, en une loi d'une causalité déterminée. L'homme sait maintenant ce qu'il doit faire, et pour que ce savoir devienne action, il faut qu'il se fasse une maxime du principe: *remplis ton devoir parce qu'il est un devoir*. Il est impossible, avec la conscience de cette maxime, qu'un homme se décide formellement et avec une pleine clarté à manquer à son devoir, à se révolter contre sa propre loi. Mais cette conscience du devoir peut s'obscurcir, se troubler. Comme elle ne naît que d'un acte de spontanéité ab-



solue, elle ne se maintient que par la continuation de cet acte : elle s'évanouit avec la réflexion. Le devoir le plus élevé est donc de maintenir cette conscience dans toute sa clarté et toute son énergie.

Il faut veiller sans cesse sur nous, entretenir sans relâche le feu sacré de la réflexion; on peut *s'habituer* à cette réflexion, sans la rendre nécessaire, sans préjudice de la liberté, de même qu'on peut s'accoutumer à l'irréflexion par laquelle la vie commence, et y persister, sans qu'il y ait nécessité.

Si la conscience s'évanouit tout à fait, de telle sorte qu'il ne nous reste plus aucun sentiment du devoir, alors nous agissons soit d'après la maxime de l'intérêt, soit d'après l'instinct aveugle de faire partout dominer notre volonté arbitraire. Ou bien il nous reste un sentiment vague et comme intermittent du devoir. Trois choses font du devoir un devoir déterminé. La conscience en peut donc être vague et indéterminée de trois manières. D'abord dans un cas donné, entre plusieurs actions possibles, il n'y en a qu'une qui soit conforme au devoir. Nous cédonc secrètement, et comme à notre insu, à quelque autre inspiration; faute d'une attention suffisante, nous perdons le fil conducteur de la conscience. Ensuite le devoir est déterminé en ce qu'on doit agir précisément dans le cas donné d'une certaine manière; et l'on peut se faire illusion sur le temps dans lequel une action, reconnue pour un devoir, doit être accomplie. On diffère de s'amender et l'on s'habitue à l'ajourner indéfiniment. Enfin le devoir est déterminé formellement comme devoir; il demande une obéissance absolue et pour lui-même. Si on perd de vue cette détermination, le devoir ne paraît plus que comme un conseil qu'on peut suivre à son gré; on compose avec sa conscience, et l'on cherche avec lui des accommodements.

C'est cette dernière manière de comprendre le devoir qui accuse la morale de rigorisme, et qui produit la morale la-

*titudinaire*, fondée sur le faux prétexte qu'il est impossible de faire rigoureusement son devoir. C'est l'état le plus dangereux, le plus corrompu et le plus déraisonnable. « Il exige trop de sacrifices, le devoir rigoureux, dites-vous. Eh, qui vous dit le contraire? Vous lui devez tous les sacrifices, jusqu'à celui de la vie, s'il le faut. »

Après ces généreuses paroles, que d'ailleurs Fichte lui-même prit à la lettre et confirma par sa vie, la critique est désarmée. Qu'importe, après cela, qu'il se montre parfois trop subtil, qu'il assigne par son principe une sphère trop étroite à la moralité pratique, que son principe soit mal formulé! L'esprit de sa morale est partout vrai, quand même les déductions particulières laissent à désirer.

Dans un *appendice* ajouté à cette partie de la morale<sup>1</sup>, Fichte revient sur la question de la liberté et de l'origine du mal par la liberté. Tout homme arrive nécessairement à la conscience de lui-même; il suffit pour cela qu'il réfléchisse sur la liberté qu'il a de choisir entre plusieurs actions possibles pour satisfaire le penchant naturel. Il agit alors selon la maxime de l'intérêt. A ce degré de son développement, il est volontiers maintenu, retenu par la force *d'inertie* qui, en sa qualité d'être sensible, lui est commune avec toute la nature. Mais il doit, d'après sa nature supérieure, s'arracher à cet état, et il le peut par la liberté. Cependant, c'est sa liberté même qui est retenue. Comment arrivera-t-il à la liberté, lorsque cette liberté est elle-même le moyen qui doit le conduire à la liberté? Où puisera-t-il cette force? Quel poids jettera-t-il dans la balance pour vaincre son inertie? Il ne trouve rien de pareil dans sa nature empirique. Il lui faut donc une *assistance supérieure*. L'homme *naturel* est ici impuissant : on verra par quel miracle il sera sauvé.

L'inertie donc, la paresse, qui, à force de se reproduire

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 260-272.



indéfiniment, devient impuissance morale, est le vice radical, le mal inné, le péché originel. De cette *paresse* naît d'abord la *lâcheté*, qui est le second vice fondamental de l'homme, et qui fait reculer le faible devant le fort. C'est la paresse, dans nos rapports avec les autres, à maintenir notre liberté et notre indépendance : de là toute espèce d'esclavage parmi les hommes. Chacun a assez de courage contre celui dont il connaît la faiblesse relative; mais on cède, on s'humilie devant toute manifestation d'une supériorité quelconque. On trouve plus facile la soumission que l'effort qu'il faudrait faire pour résister. C'est ainsi que certain matelot préférerait les peines éventuelles de l'enfer au travail pénible de se corriger dans cette vie.

Le lâche se console de cette soumission forcée, par la ruse et la fraude. De la lâcheté naît inévitablement un troisième vice, la *fausseté*. C'est le résultat d'un effort indirect que l'on fait pour recouvrer cette indépendance qu'on a perdue, et que nul homme ne peut absolument sacrifier à personne. C'est l'oppression qui enfante la fausseté, le mensonge, la perfidie; c'est là ce que sème l'oppresseur, et ce qu'il doit nécessairement recueillir. Le lâche est faux.

Or, d'où viendra le remède à cette *inertie*, vice radical de l'humanité, et qui paralyse précisément la force nécessaire pour le vaincre? Ce n'est pas la force au fond qui lui manque, mais la conscience de cette force, et l'impulsion qui le porte à s'en servir. D'où viendra cette impulsion? Elle ne peut lui venir que de la réflexion. Il faut que l'individu, ayant en lui l'image du moi absolu, et se voyant dans toute sa laideur, ressente de l'horreur pour soi. C'est par là seulement que peut se former la conscience de ce qu'on doit être; de là viendra l'impulsion. Il y aura parmi les hommes quelques-uns qui suivront cette impulsion, qui s'élèveront par la liberté à la véritable moralité, et qui par là seront des modèles pour les autres. Tel est le but des fondateurs de religion. Ils se croi-

ront eux-mêmes inspirés d'en haut, sous l'influence d'un être divin, tandis qu'ils n'auront fait qu'obéir à la nature supérieure, au moi absolu, dont le moi fini et individuel est l'image fidèle.

## 2. De la matière de la loi morale, ou revue systématique de nos devoirs<sup>1</sup>.

On a vu que l'homme ne peut qu'approcher de la fin suprême de son activité, qui est l'indépendance absolue, par une série infinie d'actions. Il s'agit maintenant de savoir quelle sera la *matière* de ces actions, ou comment le moi individuel, par sa propre activité, s'élèvera graduellement jusqu'à cette indépendance, jusqu'à cette liberté d'être absolue qui est la fin de la liberté active.

Le moi réfléchissant doit se trouver lui-même comme moi, il faut qu'il se donne lui-même la conscience de soi. Il se trouve d'abord soumis à une impulsion de la nature; par la réflexion cette impulsion se divise en une variété de penchants ou d'instincts. Mais ma nature est sous l'empire de la liberté, et il n'en peut rien résulter si ce n'est par la liberté. L'instinct de la nature devient par là une impulsion partant de moi-même. Ma nature tend en définitive à une indépendance, à une personnalité absolue. Or, je ne puis en approcher que par l'action, et je ne puis agir que par mon corps. La conservation et le meilleur état possible du corps est par conséquent la condition de la moralité; mais le corps n'est qu'un moyen, un instrument pour réaliser la fin de toute moralité. De là un triple devoir quant au corps. Il y a d'abord un devoir négatif : le corps ne peut jamais être le but de nos actions; ensuite un devoir *positif* : il faut le conserver et le développer dans l'intérêt de la liberté; enfin un devoir *limitatif* : toute jouissance du corps qui ne se rapporte pas à la fin de toute activité, est illicite. Si cette morale vous paraît

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 272-339. (Oeuvres, t. IV, p. 206-253.)



trop austère, tant pis pour vous; il n'en est point d'autre<sup>1</sup>.

Il y a une autre condition matérielle de la moralité. Je ne puis approcher d'un état de liberté absolue que par l'intelligence. Elle dépend donc de la culture de l'esprit comme intelligence. Cette condition est celle de la moralité même, tandis que le corps n'est que la condition de la causalité morale; l'intelligence est le véhicule de la loi morale. Mais l'intelligence, la connaissance n'est qu'un moyen de moralité, et n'a de prix que par là. De là encore un triple devoir quant à la culture de l'esprit comme faculté théorique. D'abord un devoir *négatif* : se livrer sans réserve aux recherches théoriques, sans se proposer d'autre but que la connaissance; — ensuite un devoir *positif* : former sa faculté de connaître indéfiniment; enfin un devoir *limitatif* : rapporter toute sa pensée et toute sa connaissance au devoir.

Une troisième condition de la moralité est la société. Le moi ne peut se poser que comme individu. Mon indépendance, ma liberté est limitée par la liberté d'autrui, elle en dépend comme conscience individuelle. Je ne puis donc pas vouloir détruire cette liberté d'autrui. Ma tendance à l'indépendance absolue est donc subordonnée à la liberté des autres. Leurs libres actions sont, quant à moi, *prédestinées à priori*. Toutes les actions libres sont prédéterminées de toute éternité par la raison; mais le temps où chacune doit avoir lieu, et les acteurs ne sont pas prédestinés. Ainsi se concilient parfaitement la prédestination et la liberté. Je ne suis que ce que je me fais. Je dois tendre à faire du monde entier ce que mon corps est pour moi. Je dois agir sur le monde sensible pour en faire le moyen d'arriver à mon but, l'indépendance absolue. Mais je n'ai aucun droit à modifier les produits de la liberté des autres. Cette contradiction se résout par la supposition nécessaire que tous les êtres libres ont le même but,

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 286.

tendent à la même fin, et que par conséquent la délivrance de l'un est en même temps celle de tous les autres.

La tendance primitive à l'indépendance absolue ne se rapporte pas à un individu déterminé, mais a pour objet l'indépendance, l'autocratie de la raison en général. C'est la liberté absolue de la raison comme telle, et non celle d'un être raisonnable individuel, qui est le dernier but auquel nous tendons. Ainsi, bien que l'indépendance de la raison en général ne puisse se réaliser que dans les individus et par des individus, il est indifférent par quel individu elle se réalise. Je dois désirer d'annuler tout usage de la liberté contraire à la loi morale, et travailler à la moralisation universelle. Mais comme chacun doit agir d'après ses convictions, il faudra, si nous ne sommes pas d'accord, chercher à nous entendre. Je n'ai le droit que de chercher à déterminer, à modifier la conviction des autres, et non leur action. Il résulte de là que nous devons vivre en société. Se séparer de la société, c'est renoncer à réaliser la fin de la raison, et se montrer indifférent pour le triomphe de la liberté et de la moralité, qui est le but commun de l'humanité. Ce qu'on appelle l'Église, n'est autre chose que cette action sociale qui a pour objet de produire des convictions pratiques communes, une république morale. La formule commune de ces convictions unanimes est le *symbole*. Ce symbole est infiniment perfectible, et ne peut pas, par conséquent, être fixe et invariable; car ce sur quoi tous sont d'accord, par l'action continue des esprits les uns sur les autres, s'accroîtra et se modifiera par l'accroissement. La loi morale qui est en moi comme individu, a pour objet toute la raison, la totalité des êtres raisonnables, formant le règne moral, et moi je ne suis qu'un des instruments de sa réalisation dans le monde sensible. Insister pour que le symbole soit fixé, c'est de l'ignorance; mais contre sa propre conviction travailler obstinément à maintenir les autres dans la foi à ce symbole, c'est manquer à son devoir, c'est l'*esprit*



prêtre (*Pfaffenthum*). C'est ce progrès, ce perfectionnement du symbole, qui constitue le véritable *protestantisme*, tandis que la persistance à maintenir le symbole dans une fixité absolue, à rendre la raison stationnaire, est le *papisme*<sup>1</sup>. Ceux qui examinent tout avec liberté et indépendance, qui par conséquent sont l'organe du progrès, ce sont les *savants*, la république des savants pour laquelle il n'y a point de symbole, de règle fixe. La loi constitutive de cette république est la pensée indépendante de toute autorité<sup>2</sup>. Et de même que l'investigation savante doit être libre, chacun doit avoir la faculté d'y être admis. Nulle puissance terrestre n'a le droit d'ordonner souverainement en matière de conscience, et chacun, lorsqu'il y est appelé par son génie, a le droit de se faire admettre dans la classe des savants.

Le dernier but de toute activité sociale est celui-ci : les hommes doivent tous chercher à s'accorder. Mais ils ne peuvent s'accorder que sur ce qui est purement rationnel ; car c'est là tout ce qui leur est commun. Du moment qu'on suppose un tel accord entre tous, il n'y a plus lieu à distinguer un public savant et un public qui ne l'est pas, il n'y a plus d'*État* ni d'*Église*. Tous partagent les mêmes convictions. Dès lors devient inutile l'*État* comme pouvoir législatif et coercitif. La volonté de chacun est l'expression de celle de tous, et par conséquent de la loi générale, et il ne faut plus de coercition, parce que chacun veut par lui-même ce qu'il doit. C'est à ce but que doit tendre toute notre activité, par la pensée et l'action.

Si ce but, qui ne peut être absolument atteint, était réalisé, qu'arriverait-il ? Chacun, autant qu'il dépendrait de sa force individuelle, modifierait, d'après cette volonté universelle, la nature conformément à la raison. Ce que chacun ferait à part tournerait à l'avantage de tous, et l'activité de tous serait

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 327.

<sup>2</sup> Là même, p. 333.

dans l'intérêt de chaque individu ; car tous n'auraient réellement qu'un même but. Or, il en est tout à fait ainsi dans l'idée. L'expression de l'être rationnel pur est la loi morale, qui, comme la raison en général, n'a d'autre objet qu'elle-même. Cette raison générale est posée par moi, comme intelligence, hors de moi. La totalité des êtres raisonnables en est la représentation. L'expression du moi pur, c'est l'ensemble des êtres raisonnables, la *communion des saints*. Tous les autres sont la fin pour chacun, et aucun n'est pour lui-même le but. Le point de vue duquel tous les individus pris ensemble sont la dernière fin pour chacun, est au delà de toute conscience individuelle. C'est le point de vue auquel la conscience de tous les êtres raisonnables, prise objectivement, est réunie en une seule conscience ; c'est le point de vue de Dieu. De ce point de vue tout être raisonnable est fin absolue, et chacun est en même temps un moyen de réaliser la raison universelle. A chacun, avant qu'il ait acquis la conscience de soi, est imposé le devoir de réaliser par lui seul, la fin commune de la raison universelle ; toute la communauté des êtres raisonnables est présentée comme dépendant de lui, et lui-même ne paraît dépendre de rien et de personne. Chacun est Dieu, autant qu'il peut l'être, en respectant la liberté de tous. Par là même que l'individualité de chacun disparaît et s'évanouit en présence de tous, chacun devient l'expression pure de la loi morale dans le monde sensible ; il devient moi pur par la libre détermination de soi.

### 3. Le système des devoirs<sup>1</sup>.

*L'homme est fin en soi*, a dit Kant. Fichte modifie cette proposition, en disant : Tout homme est fin en soi, mais pour les autres. Comme la loi morale s'adresse à chacun, et comme son but est la raison en général, l'humanité entière, tous sont

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 440-494. (Œuvres, t. IV, p. 254-363.)



la fin pour chacun, et aucun n'est la propre fin de son activité; chacun n'est qu'un moyen de réaliser la raison. C'est là ce qui fait la dignité de l'individu, dont l'activité a ainsi pour but le salut universel. La vertu est oubli de soi, abnégation entière de soi dans l'intérêt de la totalité des êtres raisonnables.

En conséquence les devoirs sont divisés en devoirs *médiats* et *relatifs* : ce sont les devoirs de l'individu envers lui-même comme moyen de l'affranchissement, du salut de tous; et en devoirs *immédiats* et *absolus*, qui ont pour objet la totalité des êtres rationnels. Les devoirs des deux espèces sont ou *généraux* ou *particuliers* : chacun doit travailler à l'œuvre d'universelle moralisation pour sa part, chacun y doit remplir un rôle selon ses facultés particulières; de là la nécessité de la *diversité des états*, de l'inégalité des conditions. Il y a des fonctions qui peuvent être transmises d'une personne à l'autre; d'autres que chacun doit remplir par lui-même : celles-là constituent les devoirs particuliers, celles-ci les devoirs généraux.

S'il nous était permis d'entrer dans les détails sur les divers devoirs, nous insisterions principalement sur la belle discussion relative au suicide<sup>1</sup>, sur celle qui se rapporte au choix d'un état et à l'éducation qui devrait être donnée à tous selon leur état<sup>2</sup>; nous reviendrions sur la doctrine du mensonge, qu'à l'exemple de Kant, Fichte considère dans tous les cas, sans aucune exception, comme une lâcheté<sup>3</sup>, y compris le mensonge sublime de *Desdémone*<sup>4</sup>. Fichte prétend que celui qui prend la défense de la maxime du mensonge officieux, s'expose à être soupçonné de fausseté, parce qu'on ne peut jamais savoir si ce qu'il dit n'est pas encore un pareil men-

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 352-360.

<sup>2</sup> Là même, p. 365-368.

<sup>3</sup> Là même, p. 385.

<sup>4</sup> Dans *Othello*.

songe; c'est là une subtilité qui ne convaincra personne. Ce qui fait le crime dans le mensonge, c'est l'esprit de fausseté qui l'inspire, et il y a tel mensonge nécessaire, qui n'est pas plus un véritable mensonge que le dévouement de Décimus ne peut être qualifié de suicide.

Nous aurions aussi voulu rapporter ce que Fichte enseigne sur la *propriété*, le droit de possession au point de vue moral. «Toute la nature sensible, dit-il, doit être soumise à l'empire de la raison, en devenir l'instrument entre les mains des êtres raisonnables. Mais dans ce monde tout se tient; donc aucune de ses parties n'est entièrement soumise à la raison tant que toutes ne le sont pas. Il suit de là que tout ce qui peut être utile dans le monde doit être employé, doit devenir propriété. On doit y tendre. Ainsi que tout homme doit avoir une propriété, tout objet doit être la propriété de quelqu'un. Par là surtout est fondée la domination de la raison sur le monde physique<sup>1</sup>.»

Nous terminerons par quelques extraits sur les devoirs du savant, de l'artiste et du fonctionnaire politique. Fichte avait déjà traité de la destination du savant dans le petit écrit que nous avons cité<sup>2</sup>. Le savant, avait-il dit, est l'homme dans le sens le plus vrai et le plus élevé du mot. L'État n'est qu'un moyen pour former la société la plus parfaite, et il tend à se rendre inutile. En attendant, nous ne sommes pas en général de véritables hommes. Se soumettre tout ce qui est privé d'intelligence, telle est la fin de l'humanité. Cet âge d'or dont parlent les poètes, est devant nous, dans l'avenir, et non derrière nous. Ce que nous devons seulement devenir nous est peint comme un passé, ce que nous devons atteindre, comme ce que nous aurions perdu. Dans cette œuvre commune de progrès, chacun a son rôle. La vraie destination de la classe savante est la haute surveillance de ce progrès en général, et

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 402.

<sup>2</sup> *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794.



son avancement par la science. Le savant est celui qui dirige l'éducation du genre humain ; la fin de son activité doit être le perfectionnement de l'homme sous tous les rapports ; il faut donc qu'il représente en lui-même le plus haut degré de développement moral possible jusqu'à lui. A moi aussi est confiée la culture de mon siècle et des siècles à venir. Je suis un prêtre de la vérité, et me suis engagé à faire tout pour elle, à tout oser, à tout souffrir pour son service.» Les savants, ajoute Fichte ici<sup>1</sup>, sont d'abord les dépositaires et comme les archives de la civilisation actuelle, non pas seulement de ses résultats comme tout le monde, mais encore de ses principes et de son système. C'est à cette condition seulement qu'ils peuvent en même temps rectifier et avancer la science et l'œuvre de la civilisation.

Le savant ne cherche pas, n'invente pas pour lui, mais pour la communauté. Sa sphère d'activité immédiate est le public instruit, d'où ensuite les résultats se répandent partout. Il n'a une véritable valeur qu'autant qu'il contribue au progrès, ou du moins qu'il travaille à y contribuer. Sa vertu propre est l'amour de la vérité.

Une classe particulière de savants sont ceux qui sont directement chargés de moraliser le peuple<sup>2</sup>, les ministres de l'Église, ou de la société considérée comme cherchant à se mettre d'accord sur les questions morales. L'harmonie à cet égard est la fin dernière de l'action réciproque des êtres moraux. Entretenir et ranimer sans cesse la réflexion sur le principe de moralité, telle est la mission de ces fonctionnaires. Leur exemple surtout est important ; la foi de la communauté repose sur la leur, et le plus souvent n'est qu'une foi en leur foi. Or, si leur vie ne répond pas à leur foi, la confiance en celle-ci est ébranlée.

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 468-470.

<sup>2</sup> Là même, p. 470.

Les artistes<sup>1</sup> exercent également une influence marquée sur la culture générale. Ils appartiennent donc également au tribunal de la morale. L'artiste ne forme pas seulement l'esprit comme le savant, ni le cœur comme le moraliste populaire ; mais il agit sur l'homme tout entier. L'art s'adresse à l'âme tout entière, comme réunion de toutes les facultés, à l'âme considérée comme un composé du cœur et de l'esprit (*das Gemüth*). On peut dire que l'art vulgarise le point de vue transcendantal<sup>2</sup>. Le philosophe s'élève et élève avec lui les autres à ce point de vue par le travail de la pensée, et d'après une règle. L'artiste s'y trouve sans trop s'en rendre compte ; il n'en connaît pas d'autre. Du point de vue transcendantal le monde est fait, produit ; du point de vue vulgaire le monde paraît donné ; du point de vue esthétique, il est donné, mais seulement comme fait. Le monde réel, je veux dire la nature, a deux côtés : d'un côté elle est le produit des limites qui nous sont posées ; de l'autre elle est le produit de notre activité libre, idéale. Sous le premier rapport elle est elle-même bornée de toutes parts, sous le second elle est libre partout. La première manière de voir est vulgaire, la seconde est esthétique. Toute forme, par exemple, dans l'espace, peut se considérer comme limitée par les corps voisins, et aussi comme la manifestation de la force, de la plénitude interne du corps qui se présente sous cette forme. Celui qui les voit selon la première manière, ne voit que des formes comprimées, bornées, sans beauté ; celui qui les voit selon la seconde, y voit de la force, de la vie, de la beauté. Il en est tout de même de la loi morale. En tant qu'elle commande absolument, elle comprime tout penchant de la nature, et la voir ainsi, c'est la voir en esclave. Mais elle est aussi le moi lui-même, elle est l'expression de son essence la plus intime, et, en lui obéis-

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 477-481.

<sup>2</sup> *Sie macht den transcendentalen Gesichtspunkt zu dem Gemeinen*, p. 478.



sant, c'est à lui-même que nous obéissons. La voir ainsi, c'est la voir du point de vue esthétique, comme beauté. L'artiste voit tout du beau côté, plein de vie et de liberté. Le monde de l'artiste est intérieur, dans l'humanité. L'art ramène l'homme au fond de lui-même; il l'arrache aux liens de la nature, et lui rend son indépendance, qui est la fin de toute raison. Le sens esthétique n'est pas la vertu; mais il y prépare, en délivrant l'homme des liens de la sensualité. La culture esthétique a donc un rapport positif à l'avancement de la fin rationnelle. La morale de l'artiste peut se réduire à ces deux préceptes : 1° Ne vous faites pas artiste en dépit de la nature, ne soyez artiste que lorsqu'elle vous y pousse; 2° artistes de génie, méprisez le gain et la renommée, les succès actuels dus au mauvais goût du siècle; ne songez qu'à reproduire l'idéal qui est en vous. Inspirez-vous de la sainteté de votre mission, et vous serez à la fois des hommes meilleurs et de meilleurs artistes.

Les fonctionnaires publics<sup>1</sup> enfin — je parle surtout des plus élevés, des législateurs et des juges sans appel — ne sont que les administrateurs de cette volonté commune qui s'est manifestée, soit expressément, soit par un consentement tacite, dans le contrat social. Ils ont à s'y conformer, à s'y renfermer. Cependant, outre le contrat positif, actuel, il y a pour ce contrat une règle toute rationnelle, à laquelle le contrat positif qu'il s'agit d'exécuter et de maintenir, peut n'être pas conforme.

Que fera dans ce conflit l'homme d'État fonctionnaire? Il doit à la fois le conserver et le perfectionner selon les idées de la raison; il est comme le savant, qui doit être à la fois conservateur de la science acquise, et y ajouter. Il peut en toute conscience procéder ainsi : ce que demande le droit absolu, il doit l'introduire, le mettre à exécution sans aucun ménagement. Quant au droit positif, il ne doit l'exécuter

<sup>1</sup> *System der Sittenlehre*, p. 481-488.

qu'autant que l'opinion publique le soutient. Sous le premier rapport, il dira : *Fiat justitia, pereat mundus, périssent le monde plutôt qu'un principe!* Sous le second : *Volenti non fit injuria*. Mais une loi, une institution doit être maintenue tant que la raison publique l'exige ou n'en permet pas l'abolition. C'est un devoir du gouvernement d'éclairer cette raison. Fichte soutient du reste la responsabilité morale et idéale du moins, si ce n'est matérielle et réelle, de ceux qui gouvernent. En résumé, on peut considérer comme légitime toute constitution qui ne rend pas impossible le progrès en général et celui des particuliers; il n'y a d'absolument illégitime que le gouvernement qui a pour but de tout conserver dans l'état actuel.

L'essentiel, dit Fichte, en terminant, c'est de régler convenablement les rapports entre les classes élevées et les classes inférieures de la société : c'est de là que dépendra le perfectionnement, le progrès du genre humain.

Nous ne reproduirons pas toutes les critiques dont cette morale comme système a été l'objet, et nous nous abstiendrons d'y faire nous-mêmes toutes les objections qui se présentent d'elles-mêmes à tous les bons esprits, soit contre la formule générale, soit contre son application aux devoirs particuliers. Tous ces reproches peuvent se réunir en un seul : c'est que Fichte a encore exagéré le principe de Kant, tout comme son idéalisme est plus prononcé, plus absolu que celui de Kant. Mais sans parler d'une foule de détails précieux, de traits et d'aperçus ingénieux ou profonds, de portraits et de caractères moraux, tracés avec fermeté, dont cet ouvrage est semé, que de grandeur, que de beauté dans son ensemble! Et si le désintéressement, l'abnégation de soi est le caractère distinctif et vraiment essentiel de toute moralité, quel système a porté plus loin la doctrine qui le commande? Après l'exposé de cet idéalisme tout subjectif, qui



part du moi, et ne reconnaît pour réel que le moi, on pouvait craindre d'en voir sortir une morale tout égoïste. Mais voilà que ce moi, qui s'est proclamé toute réalité, n'est pas le moi individuel, mais le moi universel, absolu, et le moi individuel n'en est que le reflet, l'image, la réalisation empirique. Le but où chacun doit tendre, ce n'est pas sa félicité personnelle, sa liberté, son indépendance particulière; mais la liberté universelle, le salut de tous, et le comble de la vertu pour l'individu, c'est de se sacrifier pour le salut du monde! Cette idée sublime du Zend-Avesta, selon laquelle le salut de chacun dépend de celui de tous, qui commande à chacun de combattre, selon ses moyens, et à la place qui lui a été assignée, le règne du mal et des ténèbres, et de travailler au triomphe de la raison et des lumières, est ici, pour la première fois, déduite philosophiquement. Et néanmoins le moi individuel, dans cette abnégation de soi, conserve toute sa réalité, sa personnalité, sa dignité; car quelle dignité plus grande que celle d'un être de l'action duquel dépend le salut de tous, et au salut duquel en même temps concourt l'universalité des êtres raisonnables!

## CHAPITRE VII.

## LA RELIGION.

On a vu à quelle occasion Fichte écrivit l'article qui le fit accuser d'athéisme et bannir des états saxons. Voici les principales propositions de ce petit écrit<sup>1</sup>, et de celui qu'il publia pour sa défense<sup>2</sup>.

On a eu tort de considérer les arguments par lesquels on a cherché à prouver l'existence de Dieu, comme ayant produit

<sup>1</sup> *Ueber den Glauben an eine göttliche Weltregierung*, 1798, réimprimé dans la *Vie de Fichte*, t. II, p. 98-113, et dans les *Œuvres complètes*, t. V, p. 177-189.

<sup>2</sup> *Verantwortungsschrift*; Jéna, 1799. *Œuvres*, t. V, p. 241-355.

la foi en Dieu. Toute démonstration de l'existence de Dieu en suppose la foi, ou quelque chose d'analogue à cette foi.

La philosophie ne peut qu'expliquer des faits et non en produire. Ce n'est pas elle qui a produit la conviction d'un gouvernement providentiel du monde; elle s'est bornée à déduire ce fait de la *nature raisonnable* de l'homme. En religion elle ne peut que rechercher comment l'homme a été amené à la foi en Dieu, en un ordre moral du monde. L'essentiel à cet égard, c'est de montrer que cette croyance est un produit nécessaire de la raison. Mais comment établir cette nécessité rationnelle? Elle ne pourra pas être prouvée par la preuve cosmologique. Car si le monde est considéré comme *chose en soi*, il est lui-même l'absolu, et n'a nul besoin d'être déduit d'une cause distincte de lui; et si l'on considère le monde du point de vue de la philosophie transcendante, il n'est que le reflet de notre activité interne, la cause en est en nous.

Il est donc impossible de remonter du monde phénoménal à l'idée de Dieu. La foi en Dieu ne peut donc être fondée que par l'idée d'un monde intelligible. Or, moi-même, la liberté et la fin nécessaire que je me propose: tel est ce monde intelligible, le monde moral. Je ne puis douter de ma liberté et de sa fin, ni remonter au delà: cette conviction de notre destination morale constitue la foi rationnelle. Toute mon existence et celle du monde phénoménal se rapportent à la moralité.

Le monde n'est autre chose que la représentation possible de notre propre activité comme intelligence, représentation renfermée dans des limites incompréhensibles. Ces limites marquent la sphère de notre activité, et nous assignent notre place dans l'ordre moral des choses. Cet *ordre moral* est le divin (τὸ θεῖον). Faire ce qu'on doit sans songer aux conséquences, c'est par là qu'est éveillé et réalisé ce qu'il y a de divin en nous.



Le véritable athéisme consiste à s'inquiéter des conséquences de ses actions, à ne vouloir obéir à la voix de la conscience que sous la condition du succès, qu'avec la certitude d'un salaire. Cette foi en l'ordre moral épuise toute la religion; cet ordre moral vivant et actif est Dieu même. Nous n'avons nul besoin d'un autre Dieu, et n'en comprenons pas d'autre. Il n'y a pas de raison d'aller au delà de cet ordre moral, et d'admettre un être à part qui en soit la cause. Cet ordre est nécessaire par lui-même, absolu. Il est le *premier absolu* (*das Absolut-Erste*) de toute connaissance objective, ainsi que la liberté, avec la destination morale, est le principe absolu de toute connaissance subjective.

C'est par un malentendu qu'on dit qu'il est douteux s'il est un Dieu. Il n'est point douteux qu'il n'y ait un ordre moral universel. C'est ce qu'il y a de plus certain et ce qui est le principe de toute autre certitude. Il est également certain que l'idée de Dieu comme d'une substance particulière, est impossible et implique contradiction.

On le voit : cette religion présentée ici avec tant de franchise, n'est autre chose qu'un panthéisme moral, et le *panthéisme moral* est la seule religion que puisse produire l'idéalisme subjectif. Le seul crime de Fichte fut d'avoir été conséquent avec lui-même. Il n'entendait nullement être athée ou irréligieux. La religion, selon lui, consistait surtout à se regarder comme appartenant à un ordre de choses supérieur à l'ordre matériel et phénoménal, à obéir à la loi morale, expression de la nature raisonnable, sans autre motif que le respect de cette nature. C'était là le *divin* pour lui, et Dieu n'était pas, ne pouvait être dans son système une substance déterminée, toute détermination étant, selon lui, une limitation, mais le monde moral, le monde intelligible lui-même, le seul monde réel.

A l'accusation d'athéisme basée sur cet article, Fichte répondit par une apologie dont voici la substance :

Il doit être permis d'élever des doutes non-seulement contre la religion chrétienne, mais contre la religion naturelle elle-même. La souveraineté politique ne peut s'étendre jusqu'à supprimer la liberté du raisonnement : il n'y a pas de logique souveraine. L'État ne raisonne pas, il décrète. Ce n'est pas l'État qui nous accuse : c'est quelqu'un qui raisonne. Or, à celui qui raisonne, il doit être permis de répondre; après cela seulement le souverain pourra décider en connaissance de cause.

Les propositions inculpées sont-elles réellement athées? Qu'entend-on par athéisme? Nous appelons ainsi tout autre chose que nos adversaires, de sorte que notre doctrine n'est nullement athée dans notre sens.

Nier d'un objet de certaines déterminations, ce n'est pas nier l'objet même. Dire que Dieu n'est pas une substance déterminée, c'est nier qu'il soit étendu dans l'espace; ce n'est pas nier Dieu. C'est dire que nous concevons Dieu comme un ordre d'événements, et non comme une forme dans l'étendue; c'est dire que Dieu n'est pas matière. Dieu est activité pure. Y a-t-il de l'athéisme à nier la matérialité de Dieu? Non, dites-vous; Dieu est esprit. Eh bien : Dire que Dieu est esprit, c'est dire qu'il n'est pas une substance, car l'esprit est la négation de la matérialité.

Nous avons soutenu que Dieu est *incompréhensible*. Nous nous expliquons. Penser c'est déterminer, et déterminer c'est limiter; comprendre, c'est donc renfermer un objet dans de certaines limites; toute réalité que l'on comprend, et par cela même qu'on la comprend, est *finie*. Vouloir comprendre Dieu, c'est donc vouloir le saisir comme fini. Du moment que Dieu devient l'objet d'une notion déterminée, il cesse d'être infini, d'être Dieu : donc Dieu est *incompréhensible*; on ne peut s'en faire une notion déterminée.

Dieu n'est ni identique avec le monde phénoménal, ni différent de ce monde : Dieu ne saurait être *pensé*. Il résulte



de là que Dieu n'a ni *personnalité*, ni *conscience* dans le sens ordinaire de ces expressions, parce que, en lui attribuant de la conscience, nous le concevrions comme *fini*. En soi la divinité est toute conscience, intelligence pure, vie et activité spirituelle; mais il est impossible de dire en quoi consiste cette intelligence. Dieu est incompréhensible, parce qu'il est l'infini. Toute notion précise fait de Dieu une image, une *idole*. Dire qu'il ne faut pas renfermer Dieu dans une notion, c'est donc tout simplement reproduire la défense du décalogue : *Tu ne te feras point d'image de l'Éternel*.

*Nier la valeur de certains arguments, ce n'est pas nier la proposition même qu'ils doivent établir.* Sommes-nous des athées, parce que nous n'admettons pas vos arguments?

Un argument n'est qu'un moyen d'établir une vérité qui n'est pas immédiate. Or, la foi en un monde intelligible est, selon nous, une vérité d'une certitude immédiate, qui n'a pas besoin d'être prouvée. Dans ce monde intelligible il n'y a rien de contingent, de quoi l'on puisse conclure à une existence absolue qui en serait la cause. Quant au monde sensible, il n'a aucune réalité pour moi; comment dès lors en rechercherais-je la cause hors de moi ou hors de lui?

Ainsi Fichte ne rejette pas seulement la preuve *physico-théologique*, mais encore l'argument *ethico-théologique* de Kant.

Qu'on m'appelle un *Akosmiste*, un penseur qui nie le monde, si l'on veut, mais non un athée.

On est allé plus loin : on nous a accusés de chercher à détruire tout sentiment religieux, d'être surtout hostiles au christianisme, et de prêcher des doctrines dangereuses pour l'ordre public.

Ceux qui connaissent l'esprit de notre temps, surtout tel qu'il s'annonce dans les tendances de la jeune génération, savent que ce n'est pas nous, ses maîtres, qui la poussons à penser avec liberté sur ces matières; que c'est bien plutôt

elle qui nous force à mettre plus de critique, de franchise et de sévérité dans nos discussions.

Pour ce qui est de la première accusation, j'ai prouvé dans mon *Appel au public*<sup>1</sup> que ce sont bien plutôt les maximes de nos accusateurs qui tendent à détruire l'intérêt pour les choses spirituelles, l'esprit religieux, à discréditer le christianisme en le défigurant; que ce sont précisément nos doctrines idéalistes seules qui puissent raviver le sentiment religieux et faire pénétrer dans la véritable essence de la religion chrétienne; que nos principes sont plus propres que les leurs à faire respecter le droit, la justice, l'ordre public; que notre doctrine inspire le désintéressement, le respect de la loi.

Nous rapporterons, en finissant, encore quelques passages importants de ce dernier écrit. Ils serviront en même temps de conclusion à cette première période de la vie philosophique de Fichte.

Mon système a la même fin que tout autre système de philosophie, savoir de rechercher ce *qui est vrai*, ce *qui est bon*. Je prétends d'abord contre les sceptiques qu'il y a quelque chose d'absolument vrai et d'absolument bon; contre les réalistes que les choses extérieures ne sont pour nous qu'autant que nous en avons conscience. Je soutiens, et c'est là l'essence de mon système, que par des dispositions fondamentales et primitives de la nature humaine, est prédéterminée une façon de penser qui, à la vérité, ne se réalise pas en chaque individu, mais qu'on peut exiger de chacun d'admettre; qu'il y a quelque chose qui limite le libre essor de la pensée, qui l'arrête et l'oblige. C'est la conscience de ma destination morale qui pose des limites à l'essor du raisonne-

<sup>1</sup> Cet appel, intitulé : *Appellation an das Publikum*, est joint à l'Apologie avec d'autres pièces sous le titre commun : *Gerichtliche Verantwortungschriften gegen die Anklage des Atheismus*; Jéna, 1799. Œuvres complètes, t. V, p. 195-238.



ment, qui arrête l'esprit parce qu'elle oblige la volonté. C'est par là que la pensée devient connaissance et que la certitude se répand dans tout le domaine de la conscience.... C'est par la conscience du devoir, du devoir pour lui-même, que l'homme s'élève à l'idée d'un ordre de choses supérieur, meilleur, impérissable. Par là s'ouvre pour nous un monde nouveau, une existence indépendante de la nature; par là nous faisons partie de la série des êtres intelligibles.... Mon système montre que le but auquel nous devons tendre sans cesse, c'est de rendre la raison, l'être raisonnable, absolument libre et indépendant de tout ce qui n'est pas la raison. Cette fin nous est imposée d'une manière absolue. Ce qu'il faut faire pour cela, l'infailible voix de la conscience est là pour nous l'apprendre.... Cette liberté absolue de la raison est ce qui constitue la félicité véritable (*die Seligkeit*). Cette félicité, à laquelle je tends nécessairement, n'est pas un état de jouissance, mais un état de dignité, d'une dignité qui m'appartient.... Je ne puis me refuser à admettre qu'il y a un ordre fixe, un monde moral, opposé au monde sensible, et dans lequel la pureté morale est félicité. Or, la foi en cet ordre moral, intelligible, divin, est l'essence de la religion. Si nous personnifions les rapports de cet ordre avec nous dans l'idée d'un être que nous appelons Dieu, c'est une conséquence de la nature bornée de notre entendement.

La moralité et la religion sont absolument identiques; par l'une et l'autre nous nous élevons à l'idée d'un monde intelligible; la première nous y élève par l'action, la seconde par la foi.... La religion sans moralité est superstition; une moralité prétendue sans religion peut produire une vie irréprochable, mais non l'amour du bien pour lui-même.... Il est absurde de dire qu'alors même qu'on désespérerait de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il faudrait encore faire son devoir. Celui qui a compris la voix du devoir ne peut s'empêcher de connaître Dieu, et participe déjà à la vie éternelle

et bienheureuse. La moralité ne se fonde pas sur la foi en Dieu et l'immortalité de l'âme; mais cette foi est fondée sur la moralité.

Le monde moral, le monde supérieur, intelligible, loin d'être incertain, est la seule chose certaine, absolument certaine. Le monde sensible n'en est que le reflet, l'écho pour ainsi dire.

L'homme véritablement religieux n'est animé que d'un seul vœu, qui a pour objet la félicité de tous les êtres raisonnables. *Ton règne vienne!* est sa prière. Il ne connaît qu'un seul moyen de travailler à préparer, à amener ce règne: c'est d'obéir en toutes choses et sans autrement raisonner ses actions, à la voix de sa conscience: faire son devoir, c'est obéir à la volonté de Dieu<sup>1</sup>.

## CHAPITRE VIII.

## RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE SOUS SA PREMIÈRE FORME.

Telle est la forme sous laquelle se produisit d'abord la philosophie de Fichte, et c'est sous cette forme qu'elle marque réellement dans l'histoire et qu'elle est l'intermédiaire entre celle de Kant et celle de Schelling et de Hegel.

Nous allons en résumer le contenu essentiel, et, pour mieux le comprendre, rappelons-nous d'abord quel était le but prochain de l'entreprise de Fichte et sur quels antécédents s'appuie sa doctrine.

Son intention était primitivement de donner à la philosophie critique une base plus solide; mais son génie, essentiellement dogmatique, joint à un vif sentiment de personnalité et de liberté, ne tarda pas, à son insu d'abord, de l'entraîner loin de ce projet primitif. Son idéalisme, tout en conservant le nom de celui de Kant, est d'une tout autre

<sup>1</sup> *Appellation an das Publikum*, p. 26-35.



nature que l'idéalisme critique. Kant admettait, sans hésiter, l'existence indépendante des choses hors de l'intelligence, et la nécessité pour celle-ci d'une matière donnée, dont la combinaison avec les formes de la sensibilité et de l'entendement constitue la connaissance. Seulement à cause de l'élément subjectif qui s'y mêlait, cette connaissance n'était pas, selon lui, l'expression réelle des choses considérées en soi, mais celle de leurs apparences quant à nous : l'essence même des choses nous demeure inconnue ; elles ne sont pour nous que des intelligibles, et nous ne les connaissons que telles qu'elles nous apparaissent en vertu de notre organisation intellectuelle : les lois de la nature sont au fond celles de notre esprit, et le monde phénoménal est une production de notre intelligence, du moins quant à ses formes, si ce n'est quant à sa matière. L'idéalisme de Fichte va bien plus loin. Selon lui, le moi seul existe essentiellement, et les choses ne sont qu'autant que le moi intelligent les *pose* ou les détermine : les *choses en soi* de Kant sont réduites à un simple *non-moi*, imaginé seulement, non pour fournir à l'esprit la matière de la connaissance, mais pour l'expliquer ; le non-moi n'est qu'un moyen de donner au moi la conscience de lui-même : ce n'est à chaque degré du développement de son infinie virtualité que cette partie de son être qu'il n'a pas encore réalisée pour lui, et si, dans cette action continue, le moi ne réussit pas à vaincre toute résistance, à absorber tout le non-moi, c'est en raison même de sa virtualité infinie : son activité idéale est infinie comme sa nature.

Telle est la pensée fondamentale, le point de départ et la conclusion de son premier exposé de la *Théorie de la science*, et c'est de ce point de vue qu'il traite, dans cette première période de sa vie philosophique, le droit naturel, la morale, l'art et la religion.

La pensée des esprits d'une forte trempe est autant déterminée par leur caractère individuel que par l'étude de la

philosophie contemporaine. Jeune encore, Fichte s'était beaucoup occupé de la question de la personnalité, de la liberté. L'*Ethique* de Spinoza, en faisant de l'intelligence humaine un simple mode de la substance divine, blessait son sentiment autant que le matérialisme, qui en faisait un attribut de la matière, un simple produit de la nature. Dans cette situation de son esprit, il étudia la philosophie de Kant, qui le satisfait pleinement, dans ses résultats pratiques surtout, si ce n'est dans sa méthode et ses principes. Il l'accepta, mais en se réservant de l'établir sur une autre base. Sa doctrine fut ainsi une vive protestation, une réaction violente contre le sensualisme de l'époque, en même temps qu'une affirmation énergique de l'activité absolue et de la personnalité indépendante du sujet pensant contre le panthéisme de Spinoza : relativement à la philosophie de Kant, dont il s'accommoda plutôt qu'il ne l'adopta, la *Théorie de la science* est un puissant effort de la fonder sur des principes irrécusables et de la reconstruire d'après une méthode plus sûre d'elle-même.

C'est pour cela qu'il commença son œuvre de reconstruction par déterminer d'une manière plus précise l'idée même de la science. Ce qui manquait à Kant, selon lui, c'était de ne pas s'être élevé jusqu'à une *critique pure*, portant non sur la pensée naturelle, mais sur la pensée philosophique : cette critique pure constitue la philosophie de la philosophie, la science de la science. La science doit être *une* et former un tout organique. Pour cela elle doit se fonder sur un principe souverain unique et absolu, d'où elle tire à la fois sa substance et sa certitude. Mais ce principe sur quoi repose-t-il lui-même, et de quel droit conclura-t-on de sa vérité à celle de toutes les autres propositions ? Telle est la question qui est l'objet de la critique pure, de la science de la science. Si cette science souveraine est impossible, tout savoir est sans fondement, toute autre science ayant son principe ailleurs



qu'en elle-même. De deux choses l'une : ou il n'y a pas de certitude, ou il faut supposer une science qui, fondée sur un principe absolu et d'une vérité immédiate, puisse devenir le fondement commun de tout savoir et de toute certitude. Le savoir humain doit former un système unique et par conséquent reposer sur un principe souverain absolu. Si ce principe n'existe pas, alors il ne reste qu'à choisir entre ces deux partis : ou il faut reconnaître qu'il n'y a rien d'immédiatement certain, et qu'en définitive tout savoir repose sur une petition de principe ; ou bien il faut admettre soit qu'il y a plusieurs vérités *innées*, également primordiales, soit qu'il y a hors de nous une *diversité de choses simples* qui se communique à l'esprit par des impressions simples. Dans ce cas, notre savoir pourrait encore être certain, mais, manquant d'unité, il ne formerait plus un système. Ainsi point de véritable système s'il n'est *un*, et pour qu'il soit *un*, il faut qu'il soit fondé sur un principe unique, qui tienne de lui-même sa matière et sa forme, de telle sorte que l'une soit déterminée par l'autre, la forme par la matière et réciproquement.

Ainsi ce principe que nous cherchons sera à la fois réel ou *matériel* et *formel* ou logique, le fondement de toute réalité et de toute certitude : tel fut le principe de Spinoza, tel sera le principe de Fichte. Ce dont on énonce quelque chose ou le sujet de la proposition, dit-il, en est *la matière*, et ce qu'on en dit, c'est-à-dire la détermination du sujet, en est la *forme* : ce sera le sujet de la pensée, ou le moi se déterminant lui-même. C'est ainsi que, dans la définition de son principe souverain, est donné en germe tout le système de Fichte, ainsi que dans sa définition de la substance est donné implicitement tout le système de Spinoza : et, en effet, la science absolue n'est possible qu'à cette condition.

Ce principe de tout savoir et de toute réalité, il ne s'agit pas de le prouver, mais de le découvrir par la réflexion, en observant les règles ordinaires de la logique, qui, après avoir



servi à mettre dans tout son jour le principe souverain, y trouveront elles-mêmes leur preuve et leur fondement.

Rien de plus incontestable que cette proposition : A est A ; car, en disant A est A, je n'affirme rien du sujet ; je dis seulement que s'il est, il est ce qu'il est ; mais je porte un jugement, et par là je me pose moi-même : tout jugement implique l'affirmation de mon existence. C'est le *cogito ergo sum* en d'autres termes. Mais Fichte va plus loin. En disant : *je suis*, le moi se pose lui-même comme tel, et en se posant il se produit, car il n'y a pas de moi sans conscience, et ce n'est que du moment qu'il se pose qu'il acquiert la conscience de soi. Ce jugement fondamental par lequel le moi, en disant *je suis moi*, se pose et se produit, est un fait-action. Le moi est parce qu'il se pose, et il se pose par ce qu'il est. *Ce dont l'essence consiste à se poser soi-même comme étant, est le moi comme sujet absolu* : tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte. C'est la définition de la substance de Spinoza transportée au moi.

*Le moi pose primitivement son propre être* : tel est à la fois le premier acte du moi et le principe absolu de la science ; il est absolu quant à la matière, puisqu'il pose la chose même, le sujet de la proposition, et quant à la forme, en déterminant le sujet comme existant nécessairement.

Par un second acte primitif, mais absolu seulement quant à la forme, *le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu*. Par ce second acte, le moi semble reconnaître l'existence absolue du monde objectif, parce que pour dire *moi*, il faut qu'il se distingue de quelque chose qui n'est pas lui, et cette reconnaissance d'un non-moi est tout aussi primitive que l'acte même par lequel le moi se pose.

Mais ce second principe est évidemment en contradiction, non-seulement avec le premier, mais encore avec lui-même, puisqu'il pose deux choses également absolues. Pour détruire cette contradiction, il faut admettre un troisième principe,



absolu quant à la matière seulement et conçu ainsi : *le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie celle de l'autre; en d'autres termes : j'oppose dans le moi, au moi divisible, un non-moi divisible.* Ce troisième principe est au fond l'expression de ce fait de la conscience par lequel est reconnue l'action réciproque du sujet sur l'objet et de l'objet sur le sujet.

Tels sont les trois principes de la *théorie de la science*, correspondant aux trois formes du jugement : l'*affirmation*, la *négation* et la *limitation*, ou la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. Dans leur succession nécessaire, ces trois formes représentent le mouvement de la dialectique de Fichte, perfectionnée depuis par Hegel. A une première proposition, énoncée d'une manière absolue, est opposée une seconde proposition tout aussi nécessaire, qui est en contradiction avec elle; puis une synthèse conciliatrice résout cette contradiction dans une proposition nouvelle. Dans cette méthode l'antithèse ou l'opposition est le principe de tout développement de la pensée; fixé momentanément par la synthèse, ce mouvement est indéfini dans la philosophie de Fichte : il tend à revenir à la thèse primitive, qui pose le moi comme absolu, sans jamais y réussir : c'est une tendance infinie qui constitue la vie et la conscience du moi. Dans la philosophie de Hegel, au contraire, cette synthèse absolue s'accomplit, et l'esprit humain acquiert la conscience qu'il est réellement l'absolu.

Les trois principes se résument dans cette proposition : *le moi et le non-moi se déterminent réciproquement*, et, dans cette synthèse, l'analyse découvre ces deux propositions nouvelles : 1° *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi, ou le non-moi détermine le moi*; 2° *le moi pose le non-moi comme déterminé par le moi, ou le moi détermine le non-moi.* La première de ces deux propositions est le fondement du

savoir *théorique*; la seconde, celui de la philosophie *pratique*. Tout le savoir théorique ou la connaissance comme telle devra être déduite de ce principe : *le non-moi détermine le moi*, la connaissance intuitive paraissant le produit d'une action des objets sur le sujet, et leur donnant en quelque sorte pouvoir sur lui. Selon ce principe le moi semble posé comme passif à l'égard des choses. Il n'en est rien cependant; car c'est le moi lui-même qui se pose comme déterminé par le non-moi, et celui-ci n'est qu'autant qu'il est posé dans le moi et pour le moi. Le moi est virtuellement et idéalement toute réalité, et rien n'existe réellement que par un effet de son activité absolue. La prétendue réalité des objets n'est qu'un produit de l'activité du sujet.

Selon Fichte, la réalité est ce qui est *posé* par le moi, ce qui a été l'objet de la pensée, et en ce sens poser ou juger, c'est en quelque sorte créer, c'est produire de la réalité; tant qu'une chose n'est pas posée, jugée, pensée, ce n'est qu'une virtualité, une possibilité : c'est dans ce sens que Fichte dit que toute chose possible est une chose posée dans le moi et que le moi est toute réalité, que tout tire sa réalité du moi : une chose n'est réelle qu'autant qu'elle est devenue objet.

Cependant le moi conçu ainsi comme la source et la somme de toute réalité, n'est qu'un idéal que nous devons chercher à réaliser par la détermination du non-moi ou du possible. C'est en ce sens que la proposition : *le moi détermine le non-moi*, est le principe de la science pratique; la détermination absolue du non-moi est l'objet de l'activité du moi.

Le moi absolu, considéré comme intelligence, a besoin d'être déterminé; par là même il devient fini, et n'est plus absolu, parce que toute détermination de son être est limitation. Il y a donc opposition entre le moi pris en soi et le moi connaissant; pour concilier cette opposition, il faut ad-



mettre que le moi détermine lui-même ce non-moi inconnu, d'où lui vient l'impulsion comme intelligence. Le moi absolu, qui, en pensant, s'oppose un non-moi comme objet de sa pensée, est, pour l'observateur, lui-même la cause du non-moi, et par là la cause indirecte de l'impulsion qu'il semble recevoir du dehors. Ainsi le moi ne dépend réellement que de lui seul.

L'idée du non-moi n'est qu'une modification du moi. Le moi sentant par la pensée sa réalité actuellement limitée, suppose hors de soi une cause de cette limitation, la réalise dans quelque chose qui n'est pas lui; mais en même temps, par la pensée, il le détermine et le pose idéalement dans la conscience. Tout ce qu'il naît en lui de sensations, de sentiments et d'idées, découle de sa propre réalité, et la réalité prétendue extérieure, c'est l'idéal réalisé : elle procède du moi, et n'a de véritable existence que dans le moi et pour le moi. Tout ce que l'analyse critique laisse subsister à côté du moi, c'est une simple impulsion qui est venue le solliciter, et qui est le principe du développement de sa virtualité. Encore cette impulsion elle-même a-t-elle sa source dans le moi, dans la nécessité où il est de s'opposer quelque chose pour se donner la conscience de soi; car ce qu'il s'oppose n'est jamais que cette partie de sa virtualité qu'il n'a pas encore réalisée par la pensée. Ainsi s'évanouit jusqu'à l'ombre de cette réalité intelligible que Kant avait laissée aux choses en soi, et le monde extérieur n'a dans ce système qu'une existence d'emprunt, due uniquement à la nécessité d'expliquer l'état tour à tour actif et passif du moi, du sujet pensant; une hypothèse imaginée pour rendre compte des phénomènes de la conscience.

Tout le développement de l'infinie virtualité du moi se fait par un mouvement alternativement centrifuge et centripète. En tant qu'absolu et pris en soi, le moi est sans étendue et sans mouvement, comme un point mathématique. Pour arriver

à la conscience de soi, il éprouve le besoin de se développer. Il se livre à un mouvement centrifuge, mais c'est pour revenir à lui. Par là seulement devient possible le sentiment d'une impulsion du dehors, impulsion qui paraît extérieure aux yeux de la conscience naturelle, mais qui, aux yeux du philosophe, c'est-à-dire, pour la conscience réfléchie, a sa cause première dans la nature même du moi absolu. Afin de réaliser toute sa virtualité, tout son être, de se donner la pleine conscience de soi, il étend à l'infini la sphère de son activité. Cette tendance se fortifie de la résistance même qu'elle rencontre. Nul résultat actuel de son activité ne peut satisfaire le moi : il tend continuellement à un plus haut degré d'unité et d'harmonie : c'est une aspiration incessante vers l'infini. Le but commun de la connaissance et de l'action est d'assurer l'empire du moi sur le non-moi, de la raison sur la nature, et de rétablir ainsi l'unité parfaite de l'esprit par la conscience de son indépendance et de sa réalité absolue.

L'idéalisme critique de Kant devient, dans le système de Fichte, *idéalisme subjectif absolu*, avec une tendance à se poser comme idéalisme objectif, avec la prétention de ne reconnaître d'autre réalité que celle qui est donnée dans le moi, et qui est déterminée par lui; Fichte n'aspire plus à une science purement humaine, mais à la science absolue, et dès le début il attribue au système de l'esprit humain une certitude infaillible : tout ce qui est fondé dans l'esprit, dit-il expressément, est d'une vérité absolue. La philosophie n'est que l'histoire de l'esprit humain; son objet, ce sont les actes de l'esprit : toute science y est virtuellement renfermée, et il ne s'agit que de la réaliser, de s'en donner la conscience. L'activité du moi consiste à se soumettre toute réalité; elle tend en définitive à l'unité absolue de l'objet et du sujet, ou pour mieux dire, comme cette unité est implicitement renfermée dans l'idée même du moi, elle tend à donner à celui-ci la conscience de cette unité : tendance infinie qui ne saurait



jamais atteindre complètement son but. C'est dans ce sens que Fichte dit que le problème général de la philosophie est d'expliquer comment l'être devient idée ou représentation, comment l'objet devient subjectif.

Selon Kant, la raison pratique est supérieure à la raison théorique; la réalité des idées, que celle-ci laisse problématique, est seulement établie par celle-là. Cette suprématie de la raison pratique se retrouve dans la philosophie de Fichte, mais elle y a un tout autre sens. Selon lui, la raison est essentiellement pratique ou active, et elle ne devient théorique que par l'application de ses lois à un non-moi qui la limite et la détermine. La philosophie théorique part du principe que le moi est déterminé par le non-moi; mais la nécessité de ce principe n'est bien comprise que par la philosophie pratique. Le non-moi n'est admis que pour expliquer la connaissance; mais par la connaissance même le moi détermine le non-moi, et s'en rend indépendant. Le non-moi n'est donc posé que pour rendre possible l'action du moi. Cette activité apparaît comme action au dehors, bien qu'au fond elle soit tout interne. C'est véritablement par là que le sujet et l'objet sont identifiés. Au point de vue théorique, cette identité est considérée comme un produit de la connaissance ou de la détermination du sujet par l'objet; au point de vue pratique, au contraire, cette même identité est considérée comme résultant de l'action du sujet sur l'objet. Il résulte de la philosophie pratique que ce n'est pas réellement le non-moi qui détermine le moi; mais, au contraire, que c'est le moi qui détermine le non-moi, ou plutôt qui se détermine lui-même.

Il s'agissait dans l'origine de fonder le système universel des connaissances sur un principe souverain unique, absolu tout à la fois quant à la matière et quant à la forme. Or, toute connaissance suppose un sujet, et pour que ce sujet fût capable d'une science absolue dans ce double sens, il fallait qu'il fût lui-même conçu comme absolu quant à son

existence, c'est-à-dire, comme ontologiquement indépendant, comme ayant sa raison d'être en lui-même, ainsi que le principe de ses déterminations propres, et en même temps comme ayant en lui virtuellement la raison de toute autre réalité et de toute certitude. Le moi dont il s'agit dans la philosophie de Fichte, est bien le moi humain, mais considéré idéalement comme sujet absolu, au point de vue de Dieu, comme il le dit lui-même, c'est-à-dire, tel que Dieu peut se concevoir au point de vue humain. Pour assurer à l'esprit cette science absolue à laquelle il aspire, et qui suppose l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, Fichte a dû lui attribuer une existence absolue, poser le moi comme absolu *en soi*, et comme tendant à le devenir *pour soi*, à s'en donner la conscience, comme aspirant à s'égaliser à Dieu : c'est une tendance infinie qui *doit* se réaliser, mais ne peut jamais se réaliser parfaitement.

Pour mieux comprendre le système, et pour le trouver plus raisonnable, mettons Dieu à la place du moi, et considérons-le comme sujet pensant, comme entendement absolu et archétype (selon une expression de Kant), mais comme offrant dans son développement les mêmes phases que la conscience humaine. Conçu ainsi, Dieu est virtuellement toute réalité, l'*ens realissimum* des scolastiques, l'*idéal de la raison* de Kant, et toute réalité est véritablement posée en lui par cela même qu'il se pose; mais pour se donner la conscience de lui-même, pour être *pour lui* ce qu'il est *en soi*, il a besoin de faire de sa réalité l'objet de sa pensée, de se l'opposer par conséquent, et de la concevoir en quelque sorte comme étant posée hors de lui. Mais par cet acte même cette réalité est posée explicitement en lui. La pensée divine serait ainsi une synthèse continuelle d'oppositions, ayant pour objet de réaliser explicitement, actuellement, cette unité virtuelle de toute réalité possible qui est primitivement en Dieu, qui est son essence



Tel est précisément le moi absolu de Fichte ; mais il n'est pour lui qu'une *idée*, un idéal. « La *théorie de la science*, dit-il, ne part de l'idée du moi comme être absolu que pour expliquer le moi réel et fini. » Néanmoins il suppose à celui-ci une virtualité infinie, qu'il doit chercher à réaliser. Le moi est en soi conçu comme indépendant, comme se posant d'une manière absolue ; mais pour qu'il puisse avoir conscience de lui-même, il est dans la nécessité de poser un non-moi, de s'opposer un *objet*, par lequel seulement il devient réellement *sujet*. En tant qu'il *sent* l'action de l'objet, il le conçoit comme hors de soi, comme exerçant sur lui un empire qui limite sa liberté ; mais en tant qu'il le *pense*, qu'il le connaît, il le pose en soi, il le détermine lui-même, il se l'assimile et s'en affranchit, en le faisant sien, en le reconnaissant pour lui être identique. Cette activité intellectuelle, idéale, est l'essence même de l'esprit : c'est par elle qu'il devient libre, et qu'il travaille à devenir semblable à Dieu, dans qui cette réalité absolue, cette unité absolue à laquelle aspire l'esprit humain, est personnifiée.

Dans la philosophie de Kant, le moi pur, le sujet pris en lui-même, a, comme faculté de connaître, pour objet, des choses qui ont en soi une réalité indépendante, qui viennent solliciter son attention par leur action sur les sens, que le sujet perçoit selon sa nature sensible, qu'il traduit en notions d'après les formes innées de l'entendement, et qu'il cherche à réduire à l'unité au moyen des *idées* de la raison. De l'action du sujet sur les apparences des choses ou sur les phénomènes, résulte cet ensemble de notions qui constitue ce qu'on appelle le monde sensible, monde purement phénoménal, qui, déterminé quant à ses formes par les lois de *notre* sensibilité et de *notre* entendement, n'est réel que pour nous et non pour toute intelligence. Le monde phénoménal est ainsi le produit mixte de deux puissances, de deux facteurs, du sujet sensible et pensant, qui en fournit la forme,

et de l'objet réel, mais insaisissable dans sa véritable réalité, qui en fournit la matière : idéalisme que Kant appelle *transcendantal*, pour le distinguer de l'ancien idéalisme, parce que, loin de nier absolument la réalité du monde sensible, il lui reconnaît du moins une réalité subjective ou relative.

Dans le système de Fichte, le moi n'est plus une simple faculté de sentir et de penser, un simple sujet, subissant l'action des choses selon sa nature, et réagissant sur elles par la pensée : il est virtuellement toute réalité, et travaille à la produire pour soi, à s'en donner la conscience actuelle. De son côté, le non-moi est en soi vide de toute réalité ; ce n'est que la réalité virtuelle du moi, considérée comme posée hors de lui, et il ne se réalise véritablement qu'autant qu'il est posé dans le moi, qu'il est déterminé par le sujet. En soi, le non-moi est comme la matière selon Platon, un non-être, et ne devient réel qu'autant qu'il est converti en idées : il n'y a de réalité que dans le moi et pour le moi. Selon Fichte, le monde sensible n'est rien comme tel, rien de réellement objectif ; il n'est posé que pour servir d'impulsion à l'activité du moi : c'est la réalité que le moi s'oppose à l'état de sentiment, réalité qui primitivement fait partie de sa substance, qu'il a placée hors de lui pour s'en donner la conscience, et qu'il se restitue par la pensée.

On comprendra maintenant comment Fichte, tout en niant la réalité du monde sensible, a pu néanmoins prétendre que son idéalisme était en même temps *réalisme*. Il admet une réalité, mais une réalité tout idéale ; et le monde idéal qu'il construit n'est point une illusion, une ombre vaine, comme le monde de l'idéalisme sceptique, mais le seul monde réel. Quant à cet autre réalisme qui consiste à attribuer une réalité indépendante aux objets de la pensée, Fichte fait de vains efforts pour le concilier avec ses principes. Vainement il distingue entre le moi absolu, idéal, pour qui le non-moi lui-même a sa source dans le moi, et le moi réel et fini,



dont la conscience et partant l'existence dans le temps ne peuvent s'expliquer que par l'intervention d'une puissance extérieure, indépendante de lui; car toutes les déterminations possibles de cette puissance ou du non-moi sont déduites du moi lui-même ou de la pensée. Le non-moi a beau paraître indépendant, il ne l'est pas en soi, puisqu'il ne se réalise véritablement qu'en tant qu'il est pensé. Quant à sa réalité, le moi actuel dépend de quelque chose qui n'est pas lui; mais idéalement tout dépend de lui. Fichte donne à son système le nom d'*idéalisme réaliste* ou de *réalisme idéaliste*, pour le distinguer d'une part de l'*idéalisme dogmatique*, qui n'admet pas ou ignore que nous n'existons réellement que par une limitation, une action venue du dehors, et de l'autre du *dogmatisme réaliste*, qui attribue au principe de cette action une réalité absolument indépendante de la pensée; mais au fond et dans sa tendance, l'idéalisme de Fichte est équivalent à l'idéalisme dogmatique, puisque la destination du moi fini est de détruire sa dépendance et de s'égaliser par la pensée au moi absolu.

La pensée véritable de Fichte, c'est que le moi humain est virtuellement infini et absolu, qu'il participe de la nature divine, et que son activité doit consister à réaliser de plus en plus cette infinie virtualité, mais que, dans son existence actuelle, et dans l'intérêt même de son existence, il est toujours renfermé dans de certaines limites, qu'il est fini en tant qu'il est réel dans le temps. En tant qu'il existe actuellement et qu'il a conscience de soi, le moi se considère comme déterminé par un non-moi; en tant qu'il pense et agit, il détermine le non-moi, et l'objet de son activité est de détruire progressivement et indéfiniment sa dépendance actuelle.

Par cette distinction entre le sujet absolu ou le moi pris idéalement, et le moi fini et relatif, Fichte cherche à concilier son système avec le sens commun, qui admet au dehors un monde indépendant de nous, que nous pouvons seulement

modifier; avec le *droit*, qui suppose une pluralité de moi individuels, participant tous également de la même nature et ayant les mêmes tendances et les mêmes droits; avec la *morale*, qui admet à la fois la liberté et un monde objectif; enfin avec la *religion*, qui suppose un rapport du moi fini et individuel avec l'absolu et l'infini.

Le droit suppose l'individualité du moi, une pluralité d'êtres raisonnables, entre lesquels se partage la liberté attribuée au moi absolu, c'est-à-dire qui ont tous un égal droit à être traités et respectés comme des personnalités libres: de ce principe Fichte déduit un système politique et social assez semblable à celui de Rousseau et à celui de Kant.

La morale a également pour principe la liberté; sa loi est la détermination absolue de soi par soi-même, et sa fin est l'indépendance absolue du sujet raisonnable de tout ce qui n'est pas lui: cette liberté, qui est celle du moi idéal, cette aspiration à la liberté, ne doit pas être confondue avec ce farouche amour de l'indépendance qui se manifeste comme esprit de domination oppressive; elle est soumission absolue à la conscience du devoir, qui n'est que l'expression de notre nature supérieure, de notre véritable être. Mais cette indépendance ne peut se réaliser dans l'individu; elle ne peut se concevoir que comme liberté universelle, comme autocratie de la raison en général: sa fin est d'établir un *règne moral*, réunissant tous les êtres raisonnables en une même conscience: la moralité devient ainsi abnégation entière de soi dans l'intérêt de tous; mais en même temps chacun devient libre pour soi, et chacun, en se dévouant pour les autres, réalise sa propre fin et satisfait à sa propre loi.

Ce rapport du moi individuel à l'ordre moral universel, où se réalise la liberté absolue du moi infini et idéal, est le fondement de la religion dans le premier système de Fichte. Il semble ne concevoir Dieu que comme la réalisation de cet idéal de l'ordre, de la moralité, de la liberté absolue et



universelle, et aboutir ainsi à un panthéisme moral. Que manque-t-il à ce système pour qu'il puisse se concilier réellement avec le théisme? Il lui manque de concevoir Dieu comme étant primitivement le moi absolu et infini, le sujet éternel et immuable, dont le moi humain est l'image et l'expression finie est bornée. Avec cette addition, l'idéalisme de Fichte serait d'accord avec le christianisme, selon lequel l'homme, fait à l'image de Dieu, doit travailler à devenir parfait comme Dieu est parfait. C'est dans ce sens que tendra à se modifier la philosophie de Fichte. Il y est déjà tout disposé dès à présent : s'il refuse encore d'admettre un Dieu individuel, personnel, c'est parce qu'il craint d'en amoindrir l'idée en la définissant, toute définition, toute détermination de l'idée de Dieu étant, selon lui, une limitation ; en refusant de la personnifier, il croit obéir au commandement du décalogue : « Tu ne te feras point d'image de l'Éternel. »

Du reste, il proteste solennellement contre l'accusation de professer l'athéisme : « La *théorie de la science*, dit-il, a soin de distinguer entre l'être absolu et l'existence relative, et c'est pour cela qu'elle n'est pas athée. Tandis que le stoïcien conséquent se concevait égal à Dieu, en confondant l'idée infinie du moi avec le moi réel, et considérait le sage comme sujet absolu, notre philosophie considère le moi absolu comme un idéal que le moi fini doit chercher à réaliser. » Cet idéal est le Dieu de Fichte, et, pris ainsi, Dieu n'existe pas ; ce n'est qu'une idée, qui ne peut être réalisée et personnifiée comme être primitif et absolu que par la foi ou par une décision souveraine de la raison.

## SECONDE SECTION.

## DÉVELOPPEMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE.

Depuis son départ d'Iéna et son établissement à Berlin, Fichte soumit sa philosophie à un examen nouveau, non pour l'abjurer, mais pour l'asseoir, s'il était possible, sur des bases plus solides, pour la développer, et surtout pour la mettre plus d'accord avec les idées religieuses. L'accusation d'athéisme dont il avait été l'objet, les progrès que faisait autour de lui la philosophie de Schelling qu'il regardait comme issue de la sienne, les besoins de la patrie malheureuse, et plus tard sa position officielle, toutes ces causes réunies déterminèrent la marche ultérieure de ses travaux et de sa pensée. Nous allons en retracer rapidement l'histoire en suivant l'ordre même de ses publications depuis 1800 jusqu'à sa mort.

Voici comment le fils de Fichte, son biographe et philosophe lui-même, a décrit l'état de son esprit au commencement de cette nouvelle période de sa vie. Fichte avait démontré avec une évidence irrésistible que la conscience ne peut véritablement savoir qu'elle-même. Il s'ensuivait, pour lui, que tout ce qu'elle prétend savoir d'un être qui lui serait étranger, était frappé de contradiction et de nullité. Cependant les idées d'existences autres que le moi sont de fait dans la conscience ; mais si l'on demande si ces idées ont des objets, il n'y a pas théoriquement de réponse à cette question. En appliquant ce raisonnement à l'idée de Dieu, il est évident qu'il est réellement impossible de le connaître scientifiquement, à moins que la réflexion ne renonce à elle-même en démontrant sa propre insuffisance, et que le moi ne soit ainsi forcé de sortir de lui-même. Mettre avec Jacobi à la



place de la science le sentiment immédiat de l'existence de Dieu, comme d'un fait qui s'impose de lui-même et qui fonde la foi, ce serait tout au plus se satisfaire personnellement, et l'on n'aurait rien fait, comme savant, pour entraîner la conviction universelle. La foi se trouve en opposition avec la réflexion, avec la conscience raisonnée; comment pourra-t-elle se maintenir contre ses objections, contre ses prétentions à l'indépendance? Sans doute la foi peut persister dans sa conviction immédiate, sans se mettre en peine de son dénuement de preuves et de savoir; elle peut reprocher à la réflexion son vide et sa stérilité; mais le raisonnement ne cessera de troubler la foi dans sa tranquille possession, et de l'accabler de ses doutes. Comment donc établir la paix entre cette foi et la réflexion? Il faudra que la réflexion se détruise elle-même, qu'elle dépose volontairement les armes; qu'en raisonnant, elle s'élève au-dessus d'elle-même, et qu'elle admette enfin la foi en la justifiant<sup>1</sup>.

Comblant l'abîme qui sépare le moi de l'objet, la foi de la réflexion, les concilier ensemble, à la suite d'une lutte franchement soutenue : telle est maintenant la tâche que Fichte mettra toute la force de son esprit à remplir. Fidèle à sa doctrine, c'est par la réflexion, en s'élevant à un plus haut degré de la réflexion, qu'il veut arriver jusqu'à la foi. Il ne s'agissait nullement de retirer la partie de son système déjà établie; il y persiste au contraire, quant à l'essentiel, d'une manière imperturbable : il s'agit de prouver le droit de sortir du moi, et d'expliquer d'une part le monde matériel, et d'autre part le monde intelligible. La *Théorie de la science* ne devait être que le fondement d'une philosophie complète, qui aurait deux branches, dont l'une déduirait le monde sensible ou phénoménal, et l'autre le monde intelligible. Il était à la recherche du lien qui devait les unir à l'idéalisme

<sup>1</sup> *Fichte's Leben und Briefwechsel*, t. I, p. 412-414.

*transcendental*. Ce qu'il écrivit à cette époque de transition, doit être considéré sous ce point de vue. Nous allons en conséquence nous occuper d'abord des écrits intitulés *Destination de l'homme*, *Réponse à Reinhold*, et *Rapport au public sur le véritable esprit de la philosophie nouvelle*.

## CHAPITRE PREMIER.

DESTINATION DE L'HOMME. — RÉPONSE A REINHOLD. — RAPPORT AU PUBLIC SUR LE VÉRITABLE ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE NOUVELLE.

I. Le premier fruit du repos que Fichte retrouva à Berlin, fut le traité remarquable *De la destination de l'homme*<sup>1</sup>.

Dans cet ouvrage, on voit l'homme pensant passer du doute à la science, de la science à la foi. La science à laquelle le conduit la spéculation est toute négative quant au monde extérieur, et ne laisse subsister pour toute réalité que la conscience et son monde idéal. Cependant une voix intérieure le pousse à l'action, à une action conforme à la loi de son être, et ce commandement l'adresse à quelque chose qui est hors de lui, et indépendant de ses idées. Il se sent obligé d'avoir foi en toutes les existences que suppose la loi morale. La foi commence où la science nous abandonne. Cette foi n'est autre chose que l'assentiment que je me sens pressé de donner à mes convictions naturelles. Ces convictions résistent à toutes les subtilités du raisonnement. C'est donc la volonté, et non l'entendement, qui est le germe d'où se développera l'intelligence. Si la volonté est droite, intègre, l'intelligence sera infaillible. La vérité n'est réelle qu'autant qu'elle se réclame de la foi, et toute vérité découle de la conscience morale. Désormais je m'en rapporterai sans hésiter au témoignage de ma conscience, et je m'appliquerai à

<sup>1</sup> *Bestimmung des Menschen*, 1800; traduit en français par M. Barchon de Penhoën; Paris, 1852. Œuvres, t. II, p. 167-319.



savoir et à faire ce qu'elle veut de moi : mon devoir, comme ma destination, est d'obéir absolument à cette voix intérieure. Mais cette destination ne peut s'accomplir qu'autant que j'admets comme réels les objets dont la loi de la conscience suppose la réalité : ainsi la raison pratique supplée à la raison théorique.

Sur cette base, l'auteur établit l'existence de nos semblables et de leurs droits, celle du monde phénoménal, et au-dessus de celui-ci, celle d'un monde spirituel, la vérité d'une autre vie, qui pour l'honnête homme commence déjà ici-bas. Le ciel est dans le cœur de l'homme de bien ; une vie vertueuse est une préparation à la vie éternelle ; elle en est le commencement et la condition. Fichte déduit enfin de la raison pratique l'existence de Dieu qu'il conçoit comme l'auteur de la loi du monde moral, et non plus seulement comme le *substratum* de l'ordre moral, mais comme la volonté infinie, éternelle, universelle, qui se révèle aux intelligences finies par l'organe de la conscience, et qui est l'âme, le lien commun de tout ce qui existe. Il y a peu d'ouvrages mystiques où respire une piété plus fervente, un renoncement plus absolu aux choses matérielles, avec une plus ferme croyance à la sainteté de la loi et à l'immortalité de l'homme, que dans les dernières pages de ce livre écrit au moment où son auteur venait d'échapper à l'accusation de nier Dieu.

Le traité de la Destination de l'homme est divisé en trois livres intitulés : le *Doute*, le *Savoir*, la *Foi*. Dans le premier livre, le penseur balance incertain entre les deux systèmes, dont l'un représente l'homme comme libre et indépendant, tandis que l'autre le réduit à n'être que le produit d'une force étrangère. Plus il raisonne pour sortir du doute, plus il s'y égare et s'y perd. C'est alors que lui apparaît un *esprit* qui semble lui dire : « Pauvre mortel, tu accumules faux raisonnements sur faux raisonnements, et tu te crois sage. Tu trembles devant des fantômes que tu as seul créés. Ose de-

venir véritablement sage ; écoute mes questions et réponds-moi. » Alors il lui expose, ou plutôt il lui fait trouver par ses questions, les principales propositions de l'idéalisme transcendantal. « J'ai conscience de moi absolument, dit le penseur<sup>1</sup>, parce que je suis moi ; j'ai conscience de moi d'un côté comme d'un être pratique, de l'autre comme d'une intelligence. La conscience, au premier point de vue, est sentiment ou sensation ; sous le second, elle est intuition, espace infini. Être fini moi-même, je ne puis saisir l'illimité ; c'est pourquoi je circonscris par la pensée un espace déterminé dans l'espace universel, et je pose le premier dans un certain rapport au second. La mesure de cet espace limité est la mesure de ma propre sensation, d'après une règle qui peut s'exprimer ainsi : ce qui m'affecte à tel degré est dans l'espace dans tel rapport à l'ensemble de ce qui peut m'affecter. La propriété de la chose a sa source dans le sentiment de mon propre état, et l'espace qu'elle remplit a la sienne dans l'intuition. Par la pensée qui les unit, la propriété est transportée à l'espace. Par là que je pose un objet dans l'espace, ce qui n'est que l'expression de mon état devient propriété de l'objet. Mais ce n'est pas par l'intuition qu'il est posé dans l'espace, c'est par la pensée, par une pensée qui mesure et détermine ce qui est donné dans le sentiment et dans l'intuition indépendamment de toute pensée. » Après ces préliminaires l'esprit se fait accorder par le penseur les propositions suivantes : « La conscience d'une chose hors de moi n'est absolument que le produit de notre propre faculté représentative, et nous ne savons des choses que ce que nous posons selon la nature propre de notre conscience. — Dans ce que nous appelons la connaissance des choses, nous ne connaissons, nous ne voyons donc continuellement que nous-mêmes. Les lois de la nature ne sont donc que les lois même de notre esprit ; le système du monde n'est que le système

<sup>1</sup> *Bestimmung des Menschen*, p. 150.



de notre intelligence.» — « S'il en est ainsi, ajoute l'esprit, sois libre, ô mortel, sois affranchi à jamais de la terreur qui t'humiliait et te tourmentait ! Cesse de trembler devant une nécessité qui n'est que dans ta pensée, devant des choses qui sont ton propre ouvrage. » Mais le mortel n'est point satisfait de cette sagesse. Tu m'as délivré, il est vrai, s'écrie-t-il, de toute dépendance ; mais c'est en m'anéantissant moi-même avec tout ce qui m'environne ; tu n'as détruit la nécessité qu'aux dépens de toute réalité. D'après ce système il n'y a rien, absolument rien que des idées, que des modifications d'une conscience ; et comme des idées, des représentations ne sont que des images, des ombres d'une réalité, elles n'ont en soi aucune valeur, et moi-même je ne suis qu'une simple représentation ; je ne suis, moi aussi, qu'un vain produit de mon sentiment et de ma pensée. Mon organisation physique, avec tous mes sens, n'est également qu'une sorte de matérialisation de ma pensée, et le moi intellectuel lui-même, l'intelligence pure et le moi corporel sont un seul et même être, vu de deux faces, l'une saisie par la pensée pure, l'autre par l'intuition sensible. Enfin, l'intelligence elle-même, le moi pensant, que l'intuition transforme en un être matériel, est-elle autre chose, d'après ces principes, que le produit de ma pensée, un être fictif, imaginaire ? Je n'ai immédiatement conscience que de sensations, de pensées, de volontés déterminées, mais je n'ai pas immédiatement conscience des facultés qui produisent ces phénomènes internes, et encore moins de la substance qui est le sujet de ces facultés. Je ne suis pas même sûr que ce soit moi qui sente ou qui pense. La seule chose que je sache est ma conscience. Or, toute conscience est ou immédiate ou médiate. La première est conscience de soi, la seconde est conscience de ce qui n'est pas moi : ce que j'appelle moi, n'est en conséquence autre chose qu'une certaine modification de la conscience, laquelle modification s'appelle moi, parce qu'elle est une

conscience immédiate qui revient sur elle-même. Or, comme toute conscience n'est possible que sous la condition de la conscience immédiate, il s'ensuit que la conscience qui s'appelle *moi* accompagne toutes mes représentations, et qu'à chaque instant de ma conscience je dis moi, moi, et toujours moi. De cette manière le moi s'évanouirait à chaque instant pour renaître sans cesse ; avec chaque nouvelle représentation surgirait un moi nouveau, et je ne serais qu'un non-être ; cette conscience divisée, éparse pour ainsi dire, est maintenant réunie par la seule pensée dans l'unité d'une faculté fictive ; et d'après cette fiction, toutes les représentations qui sont accompagnées de la conscience immédiate du moi, sont censées procéder d'une seule et même faculté, appartenant à une seule et même substance ; et c'est de cette manière que naît en moi l'idée de l'identité, celle de la personnalité et d'une force réelle de cette personne : fiction évidente, puisque cette faculté et cette substance sont fictives elles-mêmes<sup>1</sup>.

« Je ne puis donc pas dire, conclut l'idéaliste, que je sente, que je voie, que je pense, mais seulement je pense, je crois penser que je fais tout cela. Il n'y a donc de permanence nulle part, ni hors de moi, ni en moi ; il n'y a partout que changement : il n'y a point d'être réel. Moi-même, je ne sais ni ne suis : il n'y a pour toute réalité que des images, des images qui ne représentent rien et personne à qui elles se présentent, des ombres vaines. Moi-même, je suis une de ces images, une image confuse d'images. Toute réalité se change en un rêve bizarre, sans une vie qui soit rêvée, sans un esprit qui rêve, le rêve d'un rêve. L'intuition est le rêve, et la pensée le songe de ce songe. Je comprends cela parfaitement, mais je ne puis le croire<sup>2</sup>. » L'esprit approuve fort toutes ces conséquences.

<sup>1</sup> *Bestimmung des Menschen*, p. 159-172.

<sup>2</sup> Là même, p. 174.



Là-dessus l'homme, idéaliste malgré lui, désolé de son idéalisme, reproche à l'esprit de l'avoir trompé, ou de lui avoir montré une vérité désespérante. Il reproduit en termes très-vifs toutes les objections que Jacobi surtout avait soulevées contre l'idéalisme, qu'il accusait de conduire au nihilisme. Mais qui t'a dit, répond l'esprit, que je tiens ce système, tout vrai qu'il soit, pour le système complet de l'esprit humain? Tu voulais *savoir*, et tu avais pris une fausse route; tu voulais savoir ce qui est au delà de toute science. J'ai voulu seulement te délivrer d'un faux savoir, et non te donner le savoir véritable. Tu voulais te rendre compte de ton savoir. Or, tout savoir n'est qu'image, réflexion, et toute image suppose quelque chose qu'elle représente, toute réflexion, quelque chose qui soit réfléchi, et cette réalité nul savoir ne peut l'atteindre. Cette réalité que tu croyais avoir reconnue hors de toi, et dont tu craignais de devenir l'esclave, je t'en ai délivré. J'ai dissipé ton illusion, et c'est là tout ce que peut ce système : il détruit l'erreur, mais ne peut donner la vérité, car il est *absolument vide en soi*. Tu cherches maintenant, et à bon droit, la réalité de l'image, et une autre réalité que celle que le savoir vient d'anéantir. Mais en vain tu la demandais au savoir, en vain tu tenterais de l'embrasser par la connaissance. Si tu n'as en toi un autre organe pour la saisir, elle t'échappera pour jamais. Mais cet organe tu le possèdes, emploie-le, et tu trouveras le repos<sup>1</sup>.

Cet organe autre que celui du savoir, c'est la voix intérieure, la conscience de la loi morale, qui s'impose avec une autorité absolue, et dont la foi sera la base de celle en toute autre réalité qu'elle suppose nécessairement pour être réelle elle-même. La critique si vive que l'auteur fait lui-même de son système, le laisse intact cependant, mais le présente seulement comme n'étant pas le système de l'esprit humain tout

<sup>1</sup> Là même, p. 175-178.

entier, comme ayant besoin d'être complété par la foi, par une foi intelligente aux convictions naturelles.

Tes paroles, dit le penseur à l'esprit, m'ont consterné; mais au moins tu m'adresses à moi-même. Et que serais-je, en effet, si je pouvais me laisser abattre sans retour par une puissance extérieure? Je suivrai ton conseil. Qu'est-ce donc qui me révolte contre une doctrine à laquelle mon intelligence n'a rien à opposer? C'est que j'éprouve le besoin d'admettre quelque chose qui existe indépendamment de mes idées, quelque chose qui demeure, qu'il soit pensé ou non, que ma pensée ne produise pas, et à quoi je ne puisse rien changer : une réalité en un mot, sans laquelle moi-même je ne suis rien. Je ne suis pas fait uniquement pour savoir; ma destination, mon devoir est d'*agir*, et c'est par l'action seulement que j'ai une valeur. Telle est la voix de ma conscience, et elle m'adresse irrésistiblement à quelque chose de réel hors de moi, qui est supérieur au savoir, et par rapport à quoi celui-ci n'est qu'un moyen. Par là je sais immédiatement qu'il y a une réalité hors de la conscience. Mais il faut justifier cette foi, ce savoir immédiat, aux yeux de la raison philosophique, en remontant à l'origine de cette voix intérieure qui me force d'admettre un monde objectif.

Je trouve en moi un instinct d'indépendance, d'absolue personnalité, et je ne saurais souffrir de n'être qu'un accident, de n'être que par un autre et pour un autre que moi : je veux être et devenir quelque chose par moi et pour moi. Cet instinct est inséparable de ma conscience même. Aveugle de sa nature, je l'éclaire par la pensée. Il tend évidemment à assurer mon indépendance, ma liberté absolue. Pour réaliser cette liberté, je dois me concevoir à la fois comme sujet et comme objet, comme conscience active et passive, comme pensée et comme ce qui est pensé, comme produisant moi-même l'être que je pense. Je m'attribue ainsi la puissance de produire l'être, puissance toute différente de la simple faculté



de penser. Mais l'être que je pose ainsi n'est pas un être réel; ce n'est jamais que ma pensée réalisée, et rien ne peut prouver cette réalité. Ainsi loin que mon activité porte sur un objet réel, il se pourrait qu'elle ne fût qu'une illusion: cependant la voix intérieure qui suppose cette réalité, persiste et commande impérieusement l'obéissance. Je ne puis, sans me faire violence, refuser de croire à la véracité de cette voix de ma conscience, et d'admettre franchement la réalité de tout ce qu'elle suppose pour être vraie; j'y aurai donc foi en dépit de toutes les subtilités du raisonnement. Ainsi j'ai trouvé l'organe au moyen duquel je reconnaitrai toute réalité. Cet organe, ce n'est pas le savoir raisonné; nul savoir ne peut se prouver lui-même, et tout savoir repose sur quelque chose de plus élevé que son principe. Cet organe, c'est la *foi*, la foi qui adhère librement aux convictions naturelles, parce que ce n'est que par elles que nous pouvons remplir notre destination: c'est par la foi seulement que le savoir, qui sans elle pourrait n'être qu'une illusion, s'assure et devient certitude<sup>1</sup>.

Ici l'on croit avoir sous les yeux une page de Jacobi. Toutes mes convictions, dit Fichte, sont foi pure, et ont leur origine, non dans l'entendement, mais dans les sentiments (*in der Gesinnung*); leur principe est supérieur à toute discussion. La vérité a sa source dans la conscience: tout ce qui est contraire à la voix de la conscience, et ce qui nous empêcherait de lui obéir, est faux. Toute réalité qui existe pour nous, existe par cette foi, et le savoir pur ne sert qu'à nous faire reconnaître que nous ne pouvons rien savoir. Nous naissons tous dans la foi; les uns la suivent aveuglément, obéissant à l'instinct; les autres croient, parce qu'ils le veulent: pour le philosophe, c'est une foi intelligente. C'est librement et par réflexion qu'il se reporte au point de vue qui est celui de la

<sup>1</sup> De la Destination de l'homme, p. 181-193.

conscience naturelle; il admet ce qu'elle proclame; mais il y croit parce qu'il le veut<sup>1</sup>.

Ainsi cette foi est elle-même un produit de la raison, si ce n'est de l'entendement; la vérité que je reconnais n'en est pas moins mon ouvrage. Je suis le maître de ma pensée, et c'est vers l'action que toute ma pensée doit me porter: son office est de me faire connaître mon devoir et les moyens de le remplir de la manière la plus convenable. L'activité que la raison me commande, je puis espérer de l'exercer avec succès; car le monde qui doit en être le théâtre, n'est pour moi rien d'étranger: il est formé d'après les lois de ma pensée, et doit nécessairement s'accorder avec elles; je dois pouvoir le connaître jusque dans sa nature la plus intime. Partout le monde n'exprime que des rapports de moi-même à moi-même<sup>2</sup>.

On le voit: tout en y introduisant un principe nouveau, Fichte maintient son idéalisme: il l'étend seulement dans l'intérêt de la vie pratique.

Le reste de l'ouvrage est un précis, souvent éloquent, de la morale, du droit naturel, de la politique de l'auteur, de ses vues sur les devoirs de l'homme et les destinées de l'humanité, du point de vue de son idéalisme, élargi et rectifié par la foi, comme expression de la conscience naturelle, éclairée par la réflexion.

Je mets toutes mes facultés au service de cette voix de la conscience à laquelle je crois, et en considération de laquelle je crois tout ce qu'elle suppose. Les êtres qui paraissent semblables à moi, et qui aux yeux de la spéculation ne sont que des produits de ma faculté représentative, cette voix me commande de les considérer et de les traiter comme des personnes libres et indépendantes; elle m'ordonne de res-

<sup>1</sup> Là même, p. 193-199.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 200-202.



pecter leur liberté, de les aimer, de travailler à leur bonheur comme au mien propre.

Quant aux choses physiques, bien qu'il soit facile de démontrer que les idées s'en produisent nécessairement dans mon entendement, la faim, la soif, les besoins de ma conservation me forcent de croire à leur réalité; en même temps la conscience vient consacrer ces besoins et les renfermer dans de justes limites. Par là je suis amené à attribuer aux objets une existence indépendante, soumise à des lois qui leur sont propres, et qu'il est un devoir pour moi d'étudier. En présence de ces lois s'évanouit la spéculation abstraite, comme le brouillard se dissipe aux rayons du soleil.

Le monde n'est pour moi que la sphère de mon action morale; un monde, une chose quelconque qui n'aurait aucun rapport à mon activité, n'existe pas pour moi; pour toute autre existence je manque absolument d'organe. C'est uniquement comme monde moral que le monde a de la réalité pour l'homme. Ce n'est point par leur prétendue action sur nous que les choses dites extérieures se révèlent à nous comme réelles, car elles ne sont pour nous qu'autant que nous les savons; il se pourrait que les impressions par lesquelles nous les connaissons, ne fussent que de vains simulacres, produits de notre imagination; la conscience d'une réalité hors de nous se fonde uniquement sur la foi nécessaire en notre liberté et notre puissance; elle est donc foi elle-même, mais une foi aussi nécessaire que le fondement sur lequel elle repose. La conscience du monde est née du besoin d'agir. La raison pratique est la racine de toute raison : c'est par la loi morale que nous nous élevons au-dessus du néant, et c'est elle seule qui nous empêche d'y retomber<sup>1</sup>.

Les fins de mes actions sont déterminées par les commandements de la conscience, et elles tendent à produire un

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 201-215.

*autre* monde, un monde *meilleur* que le monde sensible; ce monde meilleur, où règne la loi morale, et auquel m'adresse la voix de la conscience, n'est pas une vaine promesse; j'ai la conviction qu'il se réalisera par l'obéissance à la loi. Cette conviction se fortifie par la vue du monde moral actuel : il est impossible qu'il reste à jamais ce qu'il est : telle ne saurait être la destination de l'humanité. Le monde actuel n'a de prix que comme passage à un ordre de choses meilleur.

Quoi! je ne mangerais et ne boirais que pour avoir faim et soif encore, et pour boire et manger de nouveau, jusqu'à ce que la tombe m'engloutisse, et que je devienne moi-même la pâture d'autres créatures, laissant après moi des êtres semblables à moi et qu'attend la même destinée! Non, telle ne saurait être la destination de mon être. Au milieu de ces vicissitudes, il y doit y avoir quelque chose qui *demeure*, qui ne saurait point périr.

L'auteur fait ici le tableau des misères physiques et morales auxquelles le genre humain est en proie. Cet état, dit-il, ne peut durer : la raison doit l'emporter enfin sur les violences de la nature. Il voit dans les fléaux qui viennent encore troubler l'homme dans la libre possession du globe, les dernières résistances de la matière indomptée au mouvement régulier et harmonique qui lui est prescrit, malgré elle, et que le travail de la civilisation doit assurer de plus en plus. Les guerres, les haines, les désordres civils, qui font plus de mal à l'humanité que les forces aveugles de la nature, ne peuvent se reproduire éternellement : telle ne saurait être la fin de l'existence humaine. Notre race est destinée à ne former finalement qu'une seule famille, une seule société. Fichte développe ici, à sa manière, l'idée de Kant d'une confédération, d'une république universelle, qui sera aux divers États ce que l'État lui-même est pour les individus qui le composent, et dans ses prévisions de cet heureux avenir de prospérité, de paix et d'harmonie, il laisse peu à inventer pour le fond, aux



socialistes des derniers temps. Quand, par la paix au dehors et par l'ordre légal fondé sur la liberté au dedans, le véritable État sera réalisé, grâce à l'universel progrès, toute tentation au mal, la possibilité même de se décider raisonnablement à une mauvaise action, disparaîtra du milieu des hommes, et tout portera leur volonté vers le bien. Dans une organisation sociale conforme à la raison, il n'y aura plus aucun avantage à faire le mal : le mal qu'un individu voudrait faire à un autre, retomberait inévitablement sur lui-même. Et comme nul ne veut le mal pour le mal, la liberté de le faire sera ainsi détruite<sup>1</sup>.

Mais quand ce nouvel Eden sera établi sur la terre, quand l'humanité sera ainsi arrivée au terme de son développement, que deviendra-t-elle? Les générations n'auront-elles alors plus d'autre mission que de léguer cet état à celles qui les suivront? Ce but tout terrestre ne peut être leur dernier but, puisqu'il est fini. Une existence qui ne satisfait pas la raison en soi, et qui ne répond pas à toutes ses questions, ne peut pas être la véritable existence. D'ailleurs, l'obéissance à la loi morale souvent n'atteint pas le but auquel elle tend, et souvent la bonne intention doit nous suffire; la destinée terrestre semble s'accomplir sans notre concours et par l'impulsion d'une autre puissance. Si la vie devait se borner à la terre, il y aurait de la sagesse à n'écouter jamais que les conseils de la prudence, de l'intérêt actuel, et à mépriser la voix de la conscience comme une illusion trompeuse.

Je n'en ferai rien cependant : je sais aussi sûrement que je suis, que cette voix est l'expression de mon essence comme être raisonnable : je ne puis ne pas lui obéir, et cette obéissance ne peut demeurer stérile. Or, puisqu'elle n'atteint pas son but dans cette vie, il faut de toute nécessité croire à une autre vie, où la moralité puisse réaliser la fin que la raison lui assigne, où puisse régner la liberté.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 214-247.

Dans ce monde surnaturel, éternel, c'est la volonté qui est la loi fondamentale, le principe de tout mouvement, et par ma volonté, je suis dès à présent citoyen de ce monde intelligible, en même temps que, par l'action matérielle, j'agis sur le monde sensible. Dès à présent je participe, par mes intentions, à la vie éternelle et bienheureuse, et c'est par là uniquement que la vie terrestre m'est supportable. Je puis, en agissant selon la loi, ne pas atteindre mon but dans le monde sensible; mais nul mouvement moral n'est perdu pour le monde intelligible, et toute détermination de ma volonté, quelles qu'en puissent être les conséquences matérielles, a nécessairement son effet moral dans la vie éternelle.

Évidemment donc l'homme appartient par la liberté, par tout son être, à une sphère qui s'étend au delà de cette vie terrestre, et celle-ci ne peut être raisonnablement considérée que comme un moyen, une préparation. Ce que nous aurons voulu ici-bas servira de lien et de transition d'une vie à l'autre. Les conséquences intelligibles de nos intentions, nous les posséderons dans l'autre vie, et elles seront, dans cette autre existence, le fondement, le point de départ de notre activité future. Cette nouvelle activité sera également déterminée, et il se peut que la seconde vie ne soit encore que la préparation à une troisième; mais dans tous les cas il y aura progrès et existence continue, développement infiniment progressif<sup>1</sup>.

Telle est donc ma destination, ma véritable essence : je suis citoyen de deux mondes, l'un sensible, où j'exerce une action matérielle, l'autre spirituel, où je règne par ma seule volonté, par la volonté pure, qui est le principe vivant de la raison. Le premier n'a pour moi qu'une réalité phénoménale, et je ne vis réellement que par le second. Je suis *immortel*

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 247-268.



du moment que je prends la résolution de n'obéir qu'à la loi de la raison. Par cette résolution, je m'élève au-dessus du monde sensible, et j'entre dans la vie éternelle. Ce n'est qu'en faisant à ce devoir suprême le sacrifice de la vie matérielle et de tous ses avantages, que nous pouvons croire de toute notre âme à une vie supérieure. Ainsi se justifient ces paroles de l'Évangile : pour avoir part au royaume de Dieu, il faut mourir au monde. Tant que nous ne nous intéressons qu'aux choses terrestres, l'immortelle Psyché, attachée au sol, ne peut déployer ses ailes pour s'élever aux célestes régions : méconnaissant notre véritable liberté, nous ne croyons pas réellement à un ordre de choses supérieur ; la promesse d'une autre vie nous paraît une fable ; mais à mesure que la volonté s'épure à la voix de la raison, le sens des choses divines devient plus vif en nous, et notre être et notre destination s'éclairent d'une lumière nouvelle : la vraie sagesse est le prix d'un cœur pur, d'une volonté toute morale et raisonnable<sup>1</sup>.

Par ma volonté pure je prétends exercer une action dans un monde intelligible ; par là même je suppose une loi qui régit ce monde de telle sorte que ma volonté y ait aussi sûrement de certains effets que l'action de ma main en produit dans le monde matériel. Or, cette loi ne peut avoir pour auteur ni ma volonté à moi, ni celle d'aucun autre être fini, ni la volonté collective de tous les êtres finis ; mais une volonté de laquelle toutes les autres volontés dépendent ; car nulle intelligence finie ne peut même comprendre cette loi, ni le monde qu'elle gouverne. Cette loi souveraine du monde spirituel ne peut être qu'une raison agissant par elle-même et absolument indépendante, c'est-à-dire, une volonté pure, qui est à la fois action et effet, détermination de soi et réalité, se déterminant selon sa propre loi, volonté immuable, infaillible.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 269-281.

Entre cette volonté infinie et la volonté des êtres raisonnables finis, il existe un lien spirituel, et cette volonté souveraine est elle-même le lien du monde intelligible. En elle ma volonté s'accomplit, et par elle sont garanties les conséquences morales de mon obéissance à la loi. C'est par là que j'*influe* sur la volonté infinie, tandis que par la voix de la conscience, qui est sa voix, elle *influe* sur moi. Cette voix n'est autre chose que l'oracle émané du monde éternel, et traduite dans la langue humaine : la volonté infinie est l'ordre moral même. Il n'y a en moi de vraiment durable, d'immortel, que la voix de ma conscience et ma libre obéissance. Par la première, le monde supérieur descend jusqu'à moi, et par la seconde, je m'élève jusqu'à lui, et cette volonté infinie est le médiateur entre lui et moi ; car elle est elle-même la source première de ce monde et de moi-même<sup>1</sup>.

Cette volonté me relie à elle-même et à mes semblables : tel est le grand mystère du monde invisible et telle est sa loi fondamentale, en tant que ce monde est un système de plusieurs volontés individuelles et indépendantes en soi. La voix de la conscience, qui impose à chacun des devoirs personnels, circonscrit et détermine la personnalité de chacun, et la constitue essentiellement : la liberté absolue que nous avons apportée, avec la voix de la conscience, du sein de l'infini, dans ce monde temporel, est le principe de notre vie. Voilà pourquoi, bien que l'intuition sensible soit la condition de l'intelligence personnelle, et que mon action s'exerce dans le monde sensible, je n'en demeure pas moins dans mon propre domaine ; tout ce qui est *pour moi* se développe uniquement de mon propre fonds, et je ne perçois hors de moi aucun véritable être qui me soit étranger. Cependant je reconnais à côté de moi l'existence d'autres personnalités, libres comme moi ; ce qui ne peut s'expliquer que précisément par ce lien

<sup>1</sup> Même ouvrage p. 282-292.



universel qui les unit dans la volonté infinie, tout en laissant à chacun sa personnalité. Nous ne nous connaissons réciproquement que par la source commune d'où nous sommes sortis. C'est aussi parce que nous dépendons tous d'une même volonté infinie, la raison éternelle, que nous avons les mêmes sentiments quant aux choses terrestres. Notre foi en un monde réel extérieur, que nous avons d'abord fondée sur la foi dans la voix de la conscience, est, à bien dire, foi en cette volonté, cette raison infinie.

Qu'y a-t-il de purement vrai au fond à quoi nous croyions dans le monde sensible, si ce n'est la conviction que de l'accomplissement fidèle de nos devoirs en ce monde se développera une vie pleine de liberté et de moralité, éternellement progressive?

Ainsi le monde actuel ne manque pas de réalité : il est le résultat de la volonté éternelle qui est en nous. Le monde phénoménal de Kant n'existe pas pour des intelligences autrement organisées que nous, il est notre création. Selon Fichte, la volonté infinie a créé le monde sensible, mais seulement dans la raison finie. Il n'y a de vraiment réel que la raison ; la raison infinie l'est par elle-même, la raison finie l'est par la raison infinie. C'est dans nos âmes que Dieu crée l'univers par la voix de la conscience, et cet univers est le même pour tous, parce que nous sentons tous de la même manière, et obéissons tous aux mêmes lois intellectuelles : il se conserve en nous, et se développe en nous avec notre existence sensible. A la mort il s'évanouit pour nous, et alors nous entrons dans un autre monde, qui sera le produit de notre moralité<sup>1</sup>.

Ici la discussion se transforme en un hymne magnifique, qui est comme le résumé de ce qui précède. « Volonté souveraine et vivante, s'écrie le penseur, être ineffable, incom-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 293-300.

préhensible ! il m'est donc permis d'élever mon âme vers toi, car rien ne nous sépare. Ta voix résonne dans mon cœur, et la mienne remonte vers toi. Ma pensée, si elle est conforme à ta loi, est ta pensée. En toi, tout incompréhensible que tu sois, je me comprends moi-même et le monde : tous les mystères de mon existence me sont dévoilés, et tout, dans mon esprit, devient lumière et harmonie. » Il reproduit ensuite contre la personnification de Dieu, dans le sens humain, les objections que nous avons déjà indiquées. Cette volonté infinie, dit-il, est vivante, et l'être le plus réel, puisqu'elle sait, qu'elle veut et agit, mais son essence est telle que nous ne pourrions jamais la concevoir, dussions-nous traverser un nombre infini d'existences spirituelles. Il la conçoit en même temps comme *Providence* dans toute la force de ce terme. Il n'y a qu'un seul monde possible, dit-il, et ce monde est bon ; il croit de toute son âme que tout ce qui arrive doit servir au développement moral de l'humanité. La seule chose qui nous importe est le progrès de la raison et de la moralité dans le règne des êtres raisonnables, le progrès pour lui-même, et ce progrès est assuré<sup>1</sup>.

Ayant ainsi fermé notre cœur à tout ce qui est terrestre, l'univers se présente à nos yeux sous un jour tout nouveau, éclairé d'une lumière toute nouvelle. A la place de la matière morte, qui ne faisait qu'encombrer l'espace, je ne vois plus qu'une source éternelle de vie, de force, d'action, un courant infini de vie, d'intelligence et de mouvement. La vie de la raison infinie, autant que la raison finie peut la comprendre, est une volonté qui se détermine absolument par elle-même : elle s'épanche sous mille et mille formes sensibles dans toute la nature. C'est une même force qui, par un même mouvement, produit ici des veines et des muscles, là le gazon, la plante, l'animal, l'être doué de liberté. Cette vie universelle, éternelle, qui circule dans toutes les veines de la nature

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 301-310.



sensible et de la nature intelligente, mon œil l'aperçoit à travers ce qui à d'autres n'apparaît que comme une masse inerte, et je vois cette vie croître et s'élever, se transfigurer jusqu'à devenir l'expression de plus en plus immatérielle d'elle-même. Vu ainsi, l'univers n'est plus pour moi un mouvement circulaire revenant éternellement sur lui-même, un monstre qui se dévore incessamment pour se reproduire ce qu'il était; j'y vois un développement continu et en ligne droite, un perfectionnement indéfini et éternellement progressif... La mort partout est naissance, manifestation d'une vie plus élevée. A plus forte raison, mon trépas à moi ne saurait être qu'un enfantement pour une vie nouvelle, puisque je porte en moi, non l'image et la simple expression de la vie, mais la vie primitive, la vie véritable et essentielle. La nature n'a aucune prise sur une existence qui n'est pas issue d'elle : mon être est immuable et destiné à l'éternité; car il est mon être propre, et le seul être véritable.

Ainsi se termine ce livre si remarquable pour le fond, et si admirablement écrit. L'idéalisme s'y maintient quant à l'essentiel, tout en se transfigurant et en se complétant par la foi. Une foi intelligente aux convictions naturelles, à la voix de la conscience, établit la réalité relative du monde sensible, la réalité absolue du monde moral, de la vie à venir, continuation de la vie morale présente, l'existence de Dieu, volonté souveraine, source éternelle de la loi morale, et raison infinie, racine et lien des intelligences finies, animant toutes choses, et présente dans tous les esprits, se manifestant surtout dans la conscience comme sentiment du devoir. La pensée du philosophe, fécondée par la foi, aboutit à un panthéisme qui a sa raison dans l'être *incompréhensible* de Dieu, mais qui laisse intacte la personnalité des intelligences finies, qui, loin de les absorber, les réunit, comme autant d'unités indépendantes, par un lien et un fondement substantiel communs, en une communion morale éternelle.

II. Fichte n'entendait pas encore à cette époque modifier autrement son système, comme on peut le voir dans les deux petits écrits, la *Réponse à Reinhold* et le *Rapport au public*.

L'incident à l'occasion duquel Fichte écrit sa *Réponse à Reinhold*<sup>1</sup>, a peu d'importance. Reinhold, dont les variations en philosophie devinrent proverbiales, avait alors quitté Fichte pour *Bardili*<sup>2</sup>. Adversaire prononcé de Kant, Bardili essaya de lui opposer un système peu goûté de son temps et à peu près oublié aujourd'hui. Ce système est remarquable cependant en ce qu'on peut le considérer comme l'obscur et aveugle précurseur de la philosophie de l'identité de Schelling et de Hegel. Comparant la pensée au calcul et la faisant consister dans la répétition indéfinie de l'unité ajoutée à elle-même, Bardili prétendait *construire à priori*, en appliquant la pensée à une matière donnée, tous les êtres réels, depuis le minéral jusqu'à Dieu, de telle sorte que Dieu n'eût été en quelque façon que le minéral élevé à sa plus haute puissance. La logique était ainsi, comme elle le sera dans la philosophie de Hegel, identique à la métaphysique. C'est ce système que Reinhold préconisait et que la *Réponse de Fichte à Reinhold* était destinée à ruiner aux dépens de ce dernier. Reinhold ne s'était pas contenté d'appeler la *théorie de la science* un égoïsme, un *individualisme spéculatif*; il avait de plus, et contre toute vérité, contre toute justice, comme nous le savons par la *Morale* et surtout par la vie de Fichte, accusé son auteur d'égoïsme pratique. C'est ce qui explique la sévérité avec laquelle Reinhold est traité ici comme penseur. Cependant, plus juste que lui, Fichte s'est bien gardé, dans sa critique, de confondre l'homme avec l'écrivain. Il rend justice à la bonne foi et à l'honnêteté de Reinhold, coupable seulement d'entraînement et d'inconséquence. Tandis que Reinhold, le représentant de ceux qui cherchent et

<sup>1</sup> Œuvres complètes, t. II, p. 504-534.

<sup>2</sup> Nous donnerons quelques détails sur Bardili dans la note x.



étudient sans cesse, toujours prêts à quitter un système pour un autre, n'ose pas affirmer qu'il s'en tiendra à tout jamais à celui de Bardili, Fichte, l'homme aux convictions propres et inébranlables, déclare qu'il est prêt à jurer, sur son *salut éternel*, qu'il ne rétractera jamais rien de sa *théorie*, de ce qu'il a reconnu avec une entière évidence.

Le *Rapport au public sur le véritable esprit de la nouvelle philosophie*<sup>1</sup> était destiné à présenter son système sous une forme plus populaire; il y voulait, comme il le dit, FORCER les lecteurs à le comprendre. La *préface* de cet écrit renferme des observations intéressantes sur l'étude de la philosophie, en tant qu'elle peut et doit devenir générale parmi les classes cultivées. Tous ne doivent pas consacrer leur vie aux sciences et à la philosophie, leur fondement commun; pour se livrer avec succès à ces recherches, il faut une liberté d'esprit, un talent et une application rares. Mais quiconque aspire à une culture générale de l'intelligence devrait savoir au moins ce que c'est que la philosophie, ce qu'elle veut, où elle tend, ou ce qu'elle ne peut vouloir ni produire, afin de s'assurer qu'il n'en a rien à craindre. Une pareille connaissance est d'autant plus nécessaire dans un temps où, à une philosophie tout éclectique, philosophie facile, qui conviait chacun à prendre part au banquet de la science, a succédé un système tout nouveau et fondé sur un principe unique. Le présent écrit, ajoute Fichte, n'a point pour objet de gagner de nouveaux adhérents à notre philosophie, d'en étendre les conquêtes, mais seulement d'assurer la paix dans l'intérieur de son empire. Du reste, il ne renferme rien de nouveau et ne doit que servir d'introduction à l'étude du système. Il est suivi d'un *postscriptum*, adressé aux philosophes de profession qui s'en sont montrés les adversaires. Il y a là des paroles dures et acerbes qui ne font pas honneur à la modestie de l'auteur, mais qui prouvent du moins avec quelle im-

<sup>1</sup> OEuvres, t. II, p. 323-420.

perturbable conviction il demeurerait attaché à sa première doctrine.

## CHAPITRE II.

DES AUTRES ÉCRITS DE FICHTE DE LA SECONDE PÉRIODE : LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DU SIÈCLE PRÉSENT; — LEÇON SUR LA FONCTION DU SAVANT; — LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE; — DISCOURS A LA NATION ALLEMANDE.

Cependant, cette tendance nouvelle de son esprit à compléter le savoir par la foi, qui s'est déjà manifestée dans la *Destination de l'homme*, devient de plus en plus prédominante dans les écrits qui suivirent : dans les *Traits caractéristiques du siècle présent*, dans les *Leçons sur la fonction du savant*, dans la *Philosophie religieuse*, qui parurent tous en 1806.

Dans ses leçons sur les *Traits caractéristiques du siècle présent*<sup>1</sup>, Fichte expose ses idées sur la philosophie de l'histoire, idées déjà indiquées dans le traité de la *Destination de l'homme*, et qu'il développa plus tard dans les *Leçons sur la politique*. Le fondement de sa doctrine, à cet égard, est l'idée d'une révélation éternelle de Dieu dans la conscience de l'homme. Cette révélation se montre d'abord sous la forme de l'instinct et d'une foi traditionnelle, et devient peu à peu une vue claire et réfléchie de l'univers, rapportée à l'idée religieuse. Le dernier terme de la manifestation divine dans l'humanité serait une sorte de théocratie rationnelle, le règne de Dieu, amené par le progrès de la raison et de la moralité, et dans lequel le christianisme raisonné deviendrait la base d'une communion politique et sociale universelle.

Le temps actuel, dit Fichte, et ce temps était celui de la fondation de l'Empire français et du renversement du saint Empire romain, le temps actuel est un moment nécessaire dans le développement du plan de la Providence dans le

<sup>1</sup> *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, OEuvres, t. VII, p. 3-256.



gouvernement des choses de la terre. Il faut chercher à expliquer le présent par le passé et à prévoir l'avenir prochain en interprétant le présent. Au point de vue religieux, tous les phénomènes du temps sont le développement nécessaire de la vie divine, et toute révolution actuelle est la condition d'un développement nouveau. Cet avenir, nous ne pouvons le déterminer; mais nous devons voir dans le présent une préparation à une vie meilleure et plus parfaite. Tout ce qu'il y a de grand dans l'humanité a pour condition que l'individu se dévoue pour l'espèce, et que chacun offre sa vie pour le salut de tous, pour le triomphe des idées morales. La véritable originalité, l'individualité idéale, spirituelle, consiste en ce que l'idée une et éternelle se montre dans un individu sous une forme nouvelle... Pour comprendre un siècle donné, il faut se faire une idée *à priori* du temps en général et pris dans sa totalité; il faut s'être fait *à priori* une idée du plan du gouvernement universel, de laquelle puissent être dérivées toutes les époques de l'histoire de l'humanité. L'humanité est destinée à devenir l'expression pure et complète de la raison. Pour concevoir la possibilité de la réalisation de cette idée, il faut supposer l'existence d'un peuple *normal primitif*, qui, par sa seule manière d'être, sans réflexion et sans art, se soit trouvé dans un état de parfaite obéissance à la raison. Mais comme le vrai but de l'existence, ce n'est pas d'être raisonnable naturellement et par instinct, mais de le *devenir* par la liberté, ce n'est qu'après que ce peuple normal a été, par suite d'un événement quelconque, expulsé de l'Eden qu'il habitait primitivement, qu'a pu commencer le libre développement du genre humain.

L'histoire de ce développement de la vie de l'humanité se divise en cinq périodes. Dans la première, la raison, la loi fondamentale de l'être humain et de toute vie spirituelle, règne sans effort et sans contrainte : elle y règne comme loi de la nature, comme instinct naturel et sans liberté comme

sans réflexion; c'est la domination absolue de l'instinct rationnel, l'âge de l'innocence. Dans la seconde période, cet instinct s'est généralement affaibli et ne vit plus dans toute sa force que dans quelques hommes d'élite : c'est l'âge de l'autorité, des doctrines positives, en même temps que de la chute et du péché. Dans la troisième période, les hommes travaillent à secouer le joug de l'autorité et de la raison traditionnelle par esprit d'orgueil et d'indépendance irréfléchie : c'est l'âge de l'indifférence absolue pour toute vérité, l'âge de la licence et de la corruption universelle. La quatrième période est celle de la science rationnelle, le temps où la vérité est reconnue pour ce qu'il y a de plus élevé, et recherchée comme ce qu'il y a de plus grand et de meilleur : c'est l'état de la justification qui commence. Le cinquième âge enfin, est celui où à la théorie se joint l'art, la pratique : c'est l'âge de la justification accomplie, de la sanctification, le règne de la raison et de sa loi. Par là s'accomplit la destination de l'espèce humaine sur la terre.

Ainsi, dans tout son progrès, l'humanité ne fait que retourner à son état primitif; mais elle doit devenir par la réflexion et par l'exercice de la liberté ce qu'elle a été primitivement par instinct et naturellement. Toute civilisation est un retour à la nature par la connaissance et la liberté. L'esprit de chaque époque est d'abord déterminé par l'initiative de quelques individus supérieurs, et ne pénètre que par degrés l'espèce tout entière. Voilà pourquoi chacune présente l'apparence de deux directions opposées et d'âges parallèles pour ainsi dire. Le développement de l'humanité se fait avec nécessité; mais cette nécessité n'est point aveugle : c'est la nécessité interne et tout intelligente de l'être divin, qui se manifeste dans l'homme, et ce n'est qu'autant que l'on s'abandonne en toute confiance à son impulsion qu'on devient vraiment libre.

L'âge présent est le milieu du temps total : c'est la troisième



période; et si l'on veut appeler les deux premières le règne de la raison instinctive, et les deux dernières celui de la raison réfléchie et ayant conscience d'elle-même, le temps actuel participe de ces deux caractères, et forme le passage de l'un à l'autre. L'organe de la délivrance, qui commence à cette époque, est la *notion*, le raisonnement. C'est pour cela que la maxime de ceux qui marchent à la tête de l'âge présent, est de n'admettre que ce que l'on comprend clairement, ce qui s'impose avec une entière évidence à la raison individuelle. Vu ainsi, le temps actuel ressemble à la quatrième période, et par là même il la prépare. Seulement, et par là il diffère de l'âge qui le suivra, il fait de ses idées actuelles la mesure de l'être, tandis que dans l'époque de la science, ce sera sur l'être que se règlera le savoir. L'âge présent n'admet que ce qu'il voit; il sait tout sans avoir rien appris, et juge de tout sans un examen approfondi. Ce que je ne comprends pas immédiatement et comme de moi-même, n'est pas, dit le temps actuel; ce que je ne comprends pas d'après une notion absolue et élaborée par moi, n'est pas, dit l'âge de la science.

L'âge présent, en s'affranchissant de l'instinct rationnel, qui a pour objet la conservation de l'espèce, ne reconnaît pour réel que la vie de l'individu; il ne lui reste que l'individualisme, l'égoïsme pur : c'est une liberté sans réalité. La plus grande erreur, et la source de toutes les autres erreurs de notre temps, c'est de s'imaginer que l'individu puisse exister, penser et agir pour soi. L'espèce, qui seule existe véritablement, n'est pour cet âge qu'une vaine abstraction. Comme il rapporte toutes choses à l'existence personnelle et sensible, la sensation est pour lui la source unique de toute connaissance, et il ignore ou méprise les idées d'un ordre plus élevé : la vraie philosophie consiste alors à douter de tout ce qui ne tombe pas sous les sens.

Les diverses phases de l'État correspondent par des formes

analogues à l'esprit général des âges. L'État absolu, l'État parfait est une institution qui a essentiellement pour objet de faire concourir toutes les forces individuelles à la vie et à la fin de l'espèce, représentée par les citoyens. Or, la fin de l'espèce est la plus grande culture des facultés : c'est à cette fin que chacun doit employer ses moyens dans l'État, et chacun participe en retour à toute la culture de l'espèce. S'élever par degrés jusqu'à cet État absolu, telle est la destination finale du genre humain. La forme primitive de l'État est l'inégalité absolue de ses membres : *tous ne sont pas soumis à tous*; ceux qui dominent n'ont en vue que la domination. Cette forme correspond aux deux premiers âges. Le second degré du développement politique est l'État où *tous sont NÉGATIVEMENT soumis à tous* : chacun a un droit que tous sont tenus de respecter; il y a égalité du *droit*, mais non des *droits*, de telle sorte qu'une partie des forces des moins favorisés est employée au profit de ceux qui le sont davantage; à côté du droit commun il y a des privilèges. Au troisième degré enfin, dans l'État parfait, *tous sont soumis à tous POSITIVEMENT*, de telle façon que nul individu ne peut poursuivre une fin comme sienne, et qui ne soit en même temps dans l'intérêt de l'espèce, et que, malgré la diversité des conditions, toujours nécessaire, il y a égalité de droits et de devoirs. Dans cet ordre de choses chacun est, quant à la fin nécessaire de son activité, et comme membre de l'espèce, entièrement *souverain*, et quant à l'usage de ses facultés entièrement *sujet*. C'est vers cette perfection sociale que le christianisme dirige l'État moderne. De notre temps, l'État en est au second degré et tend à s'élever au troisième.

Tel est le sommaire plutôt qu'une analyse des Leçons sur les caractères du temps présent. Ce qui en est surtout remarquable, c'est l'*idée* générale, selon laquelle Fichte détermine et construit pour ainsi dire l'histoire universelle, et qui domine toute sa philosophie de l'histoire. Déjà indiquée dans le traité



de la *Destination de l'homme*, elle est largement développée ici<sup>1</sup>. Il importe d'en prendre acte, parce que cette idée, suggérée elle-même par la philosophie de Kant, servira à son tour de base à la manière dont Hegel construira l'histoire. Dans le système de Fichte, les âges divers sont subordonnés à la vie totale de l'humanité sur la terre, et caractérisés *a priori* selon l'idée de cette totalité, et celle-ci doit être déterminée d'après l'idée de la vie une et éternelle, relativement à laquelle la vie terrestre n'est elle-même qu'une époque, un temps d'épreuve et de préparation.

C'est en vue de la destination définitive de l'espèce que doit être déterminé *a priori* le plan de la Providence dans le gouvernement du monde. Il tend nécessairement au triomphe de la raison et de la liberté dans l'organisation de la société, dans toutes les relations de la vie sociale, dans toutes les manifestations de la vie en général. Fichte proclame cette proposition, adoptée depuis par Hegel, et reproduite par celui-ci sous une autre forme : « Tout ce qui est véritablement, est nécessairement, et existe nécessairement tel qu'il est<sup>2</sup>. » Cette proposition, il l'établit d'après les principes de son idéalisme, tel qu'il le concevait, ou plutôt l'exprimait alors. Voici le précis de cette déduction.

Dans ce qui est véritablement, il n'y a ni naissance, ni variabilité, ni détermination arbitraire. Ce qui seul est ainsi absolument et nécessairement, est ce que toutes les langues appellent *Dieu*. Dieu n'est pas seulement le principe, la raison du savoir, de telle sorte que l'un puisse se concevoir sans l'autre : l'existence de Dieu est le savoir lui-même, le savoir est Dieu se manifestant. Or, un monde n'existe que par le savoir, qu'autant qu'il est su et pensé, et le savoir est lui-même le monde : donc le monde est *médiatement*, au

<sup>1</sup> Voir surtout la neuvième leçon.

<sup>2</sup> *Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es ist.* Oeuvres, t. VII, p. 129.

moyen du savoir, l'existence même de Dieu. Donc le monde est éternel, nécessaire comme Dieu qu'il exprime. Mais le monde vu ainsi, est savoir au point de vue de Dieu et de la philosophie. Le savoir divin, absolu, en devenant conscience de soi, devient le produit de la liberté dans le temps, un savoir qui se développe éternellement, et qui tend à égaler celui dont il est l'image et l'expression finie. Vu ainsi, le monde paraît un objet déterminé, qui pourrait être autre qu'il n'est actuellement, qui présente le caractère de la contingence ; mais ce n'est là qu'une apparence, qui a sa cause dans la nature du savoir humain, lequel ne peut jamais entièrement comprendre l'absolu ; il ne peut que s'y appliquer continuellement, et c'est cette application continue de l'activité humaine à embrasser l'absolu, à le réaliser dans le temps, qui constitue l'histoire. Dans la marche générale de l'histoire, tout est donc nécessaire.

L'office de l'historien se borne à suivre et à décrire le développement progressif de l'existence temporelle, d'après les faits : c'est au philosophe à rechercher les conditions et la fin de cette existence. Mais il n'appartient ni au philosophe, ni à l'historien de nous rien apprendre quant à l'origine du monde, ou aux commencements du genre humain : car il n'y a pas d'origine ou de commencement : l'Être un et absolu qui seul est véritablement, est supérieur au temps ; il est nécessaire et partant éternel<sup>1</sup>.

Le petit écrit intitulé : *Entretiens sur le patriotisme* (1807)<sup>2</sup>, et les *Discours à la nation allemande* (1807)<sup>3</sup> peuvent être considérés comme le complément des leçons sur le temps présent. Dans le premier de ces écrits, Fichte présente le temps actuel comme étant près d'entrer dans la quatrième période, dans l'âge de la science. L'instinct rationnel, au-

<sup>1</sup> Voir là même, p. 129-132.

<sup>2</sup> Oeuvres posthumes, t. III, p. 223-274.

<sup>3</sup> Oeuvres, t. VII, p. 259-499.



quel le troisième âge a renoncé, n'était que la possibilité de la science; avec lui s'est perdu le génie prophétique, l'esprit de divination des premiers temps. Désormais le progrès dépendra de la science, et le moment de son règne paraît venu. C'est à la nation allemande qu'en est réservée l'initiative, grâce à l'idéalisme de Kant et de Fichte, joint à une meilleure éducation nationale selon les idées de Pestalozzi. Si jusqu'ici cette philosophie n'a pas été comprise dans son principe, la faute en est à la corruption morale et intellectuelle de la génération présente. Le remède à cette décadence sera une meilleure éducation, à laquelle doit présider la méthode intuitive.

Le but de la science est de mettre les hommes en possession de la source primitive de toute vérité et de toute réalité, dans son unité absolue. Cette connaissance, il faut librement l'acquérir. Jusque-là, sous l'empire du réalisme, du sensualisme, de l'utilitarisme, l'homme ne possède que l'ombre de la réalité : il faut détruire son illusion à cet égard. Kant a commencé l'œuvre, et la *théorie de la science* a achevé de réduire au néant la prétendue réalité de l'être objectif, en démontrant que tout est vie et mouvement, que la vie et le mouvement sont seuls réels, sont la réalité même, et que ce qu'on appelle l'être n'est que l'image, l'ombre de la vie. Mais pour comprendre cela, il ne suffit pas de le penser, il faut s'en donner l'intuition vivante. L'intuition immédiate de la vie est elle-même la vie spirituelle, comme reproduction de la vie absolue. On ne peut saisir le principe de la science sans le devenir soi-même, sans s'identifier avec lui : par là on devient l'artisan et l'organe du savoir dans tous ses développements. On ne peut l'apprendre; il faut que chacun le produise par soi-même.

Si la génération actuelle ne comprend pas la science, c'est que par son éducation elle est incapable de l'intuition de la vie immédiate. A peine l'enfant commence-t-il à se dévelop-

per, qu'on le nourrit de mots au lieu de choses, de phrases au lieu de sentiments. On va plus loin : à la parole vivante on substitue la lettre morte, l'ombre d'une ombre. Or, comment une génération ainsi élevée, sevrée de toute réalité, s'élèverait-elle à l'intuition la plus haute, la plus réelle, celle qui est la source de toute autre intuition? Ceux qui n'ont jamais rien su réellement, ayant tout appris de mémoire, et ne possédant que de vaines formules, comment seraient-ils capables de bien saisir par l'intuition intellectuelle les opérations secrètes de la vie intime<sup>1</sup>?

C'est à cette éducation qu'il faut attribuer la corruption du présent, qui n'a plus la foi instinctive, la raison naturelle du premier âge, et qui n'a pas encore la science réfléchie, laquelle n'est autre chose que la conscience du contenu natif de l'instinct rationnel : le remède à ce mal sera donc une éducation fondée sur l'intuition; tout l'art pédagogique consisterait ainsi dans une intuition bien dirigée. Ici se trouve une appréciation magnifique de l'œuvre de Pestalozzi. La pensée de Pestalozzi, dit Fichte, est infiniment plus grande que lui-même, et il en est ainsi de toute conception de génie. Ce n'est pas lui qui est l'auteur de cette pensée : c'est l'éternelle raison qui l'a produite en lui, et c'est la pensée qui a fait l'homme. Le principe de la vie de Pestalozzi était l'amour du peuple pauvre et livré à lui-même, et en cherchant à le satisfaire, il a trouvé en même temps le seul moyen de sauver l'humanité. Pour bien comprendre sa pensée, il ne faut pas seulement y voir une bonne méthode d'éducation intellectuelle pour les classes pauvres, mais le principe nécessaire de l'éducation élémentaire de toute la nouvelle génération. Fichte en espère à la fois le triomphe de sa philosophie et le salut de sa nation. Une nation ainsi élevée, dit-il en finissant, serait invincible<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Œuvres posth., t. III, p. 250-266.

<sup>2</sup> Même vol., p. 267-273.



L'analyse des *Discours à la nation allemande*, la plus noble action de Fichte, ne peut être faite ici. Ils appartiennent autant à l'histoire politique qu'à l'histoire de la philosophie, et intéresse celle-ci surtout par la théorie pédagogique que l'auteur y expose. Nous en indiquerons quelques pensées seulement pour compléter ce qui précède. La bataille d'Iéna avait consommé la ruine de la monarchie prussienne, et avec elle la soumission de l'Allemagne proprement dite. Depuis trois ans, dit Fichte dans le premier *discours*, le troisième âge de l'histoire, cet âge d'égoïsme est expiré *quelque part*: quelque part l'égoïsme s'est épuisé en se perdant lui-même. Un nouveau temps, un monde nouveau va commencer. L'Allemagne va entrer dans une ère nouvelle. Le moyen de sa régénération et de son salut sera la réforme, selon les idées de Pestalozzi et de la nouvelle philosophie, de l'instruction et de l'éducation publiques. C'est la volonté surtout et l'activité intellectuelle qu'il faut former, fortifier. Il faut montrer aux élèves qu'il n'y a de réel que la vie de l'esprit, qu'elle est la vie divine elle-même, qui n'existe et ne se manifeste que dans la pensée vivante: ainsi ils reconnaîtront leur vie et toute vie intellectuelle pour un anneau éternel dans la chaîne de la révélation de la vie divine. Les *Discours*, abstraction faite de ce qu'il y a de purement national, étaient destinés à annoncer la venue du règne de la science et de la raison, à le préparer par l'éducation<sup>1</sup>.

A cette éducation nationale doivent présider les *savants*<sup>2</sup>. Le savoir n'est pas seulement l'image et la copie de l'existence; le savoir véritable est le savoir pratique, qui est le type et le principe de ce qui existe. Ce savoir est *à priori*,

<sup>1</sup> Nous donnerons, sous la note XI, la table des matières des *Discours*, ainsi que celle de l'ouvrage sur les *Caractères du temps présent*.

<sup>2</sup> *Ueber das Wesen des Gelehrten*. Leçons sur la mission du savant, 1806. OEuvres, t. VI, p. 349-447. Conf. les Nouvelles leçons sur le même sujet dans les OEuvres posth., t. III, p. 147.

car il se pose son objet lui-même. Il est *à priori*, parce qu'il est l'expression du monde intérieur. Le vrai savant est celui qui saisit l'idée par laquelle Dieu se manifeste éternellement dans la conscience, sous une de ses formes diverses, et s'applique à la réaliser, à l'introduire dans le monde. Le savoir des *idées* est l'expression de l'être interne, de l'essence divine. Il est l'opposé d'un autre savoir déterminé par quelque chose d'extérieur. Le monde sensible, qui est l'objet de cet autre savoir, n'est qu'un moyen pour arriver à la connaissance du monde véritable, du monde idéal, dont il n'est que le phénomène. La seule réalité est la vie, et la seule vie réelle est la vie en Dieu. Le monde n'est que l'existence sensible de cette vie divine. C'est à elle que le devoir, la loi morale rapporte le savoir. La vie divine est une unité absolue, immuable. Il ne peut en apparaître dans le temps qu'une image imparfaite, toujours inadéquate. La vie humaine, telle qu'elle doit être, en se développant, devient l'expression de l'idée de Dieu dans la production du monde: *elle est la fin de la création*. Dans le temps, l'expression future de l'idée divine dans le monde phénoménal est déterminée par son expression précédente. Le monde actuel renferme le principe d'un monde nouveau, et y tend. A chaque renouvellement, le monde change de face, et ainsi indéfiniment. A aucune époque donnée, il n'est l'expression complète de la vie divine; c'est une aspiration infinie, qui ne peut jamais entièrement se satisfaire. C'est le savant qui est le héraut, l'instrument de ce développement continu: c'est par sa pensée que le monde se forme selon le type éternel et divin. Le savant qui entreprend de remuer le monde par une idée, de lui imprimer une forme nouvelle, est un *artiste*. L'art, dans ce sens élevé, est la mission du savant. L'homme simplement religieux accepte l'ordre de choses actuel tel qu'il est, s'y résigne en y voyant l'ouvrage de Dieu, et en portant ses regards sur un monde meilleur; l'artiste travaille à le transformer à l'image



de la raison divine : il est religieux dans un sens plus haut et plus vrai. Pour lui, il n'y a pas un monde avenir unique et placé au delà de celui-ci, mais une infinité de mondes futurs : l'éternité a déjà commencé pour lui.

C'est surtout dans le livre intitulé : *Instruction pour la vie bienheureuse* ou *philosophie religieuse*<sup>1</sup>, qu'éclate cette tendance mystique que nous avons vue s'annoncer dans le traité de la *Destination de l'homme*, et qui donne à l'idéalisme de Fichte de l'analogie avec le néoplatonisme. Le but du règne de la raison est la *vie bienheureuse* (*vita beata*). Cet état de satisfaction intime, cette félicité morale, qui résulte de la régénération par la liberté et la science, est le sujet de ces *leçons*, véritable prédication philosophique, qu'anime souvent une haute éloquence, et qui décèle partout une conviction profonde. En voici les principales propositions.

J'ai eu tort de parler d'une *vie bienheureuse*; il y a là un pléonasme, car la vie, la véritable vie, est en soi félicité, béatitude. La vie, l'amour, la félicité sont des termes identiques. Mais tout ce qui paraît vivant ne l'est pas : il y a une apparence de vie qui n'est qu'un mélange de vie et de mort, de l'être et du non-être. Notre vie dépend de l'objet de notre amour; elle est ce que nous aimons. Si cet objet est le monde sensible, la vie n'est qu'apparente; elle n'est réelle, véritable que par l'amour de Dieu, du monde moral, spirituel. Ainsi que l'être réel est simple, immuable, ainsi la vie véritable est une, immuable, éternelle. Son apparence, au contraire, est un changement continu, et la vie apparente a le même caractère d'instabilité. La vie véritable est l'amour de cet être immuable, un, infini, amour de Dieu, ou de ce qu'on devrait appeler ainsi : elle est vie en Dieu. C'est uniquement dans cette union avec Dieu qu'est la vie, la lumière, la félicité; loin de lui il n'y a que mort, ténèbres, misère. Il y a dans

<sup>1</sup> *Anweisung zum seligen Leben*. OEuvres, t. V, p. 399-580. Traduit en français par M. Bouillier; Paris, chez Ladrangé, 1845.

toute existence finie une tendance vers Dieu, un secret désir de s'unir, de se confondre avec lui. Voilà pourquoi rien de ce qui appartient au monde sensible ne peut satisfaire l'homme; une seule chose peut combler ses désirs : c'est la vie en Dieu.

L'élément, l'éther, pour ainsi dire, la forme substantielle de la vie est la pensée; car hors de l'esprit il n'y a rien véritablement, et c'est par la pensée seule qu'on peut s'élever jusqu'à Dieu. *La pensée pure est elle-même l'existence divine*. Ce n'est pas le sentiment, ce n'est pas une vulgaire vertu, c'est ce que l'Évangile appelle la foi, c'est la pensée qui constitue la vie réelle. L'absolu ou Dieu et le savoir qui en est l'existence, la manifestation, sont identiques. Mais nous ne pouvons saisir Dieu que dans une image, et nous ne pouvons jamais nous confondre réellement avec lui; il ne nous appartient que comme quelque chose d'extérieur, vers quoi nous tendons avec amour. Toute autre chose qui hors du savoir paraît avoir de la réalité, les corps, les âmes, nous-mêmes, n'existe pas réellement ou en soi.

Deux choses sont nécessaires pour produire la vie bienheureuse. D'abord il faut avoir sur Dieu et nos rapports avec lui des idées arrêtées, qui ne soient pas admises par la mémoire seulement, mais qui soient vraies pour nous. Qui-conque n'a pas de pareils principes, est sans religion, et par conséquent, ne vit pas véritablement, ni en Dieu, ni pour soi. Ensuite il faut être intimement convaincu que nous ne sommes rien qu'en Dieu, de telle sorte que cette conviction soit la source de tous nos sentiments, le principe de toutes nos pensées, le mobile de toutes nos actions.

La différence qui sépare en apparence l'être absolu des existences finies, n'est qu'un effet de notre nature bornée, et n'a rien de réel en soi. L'Être divin *un*, qui est le fondement de toute existence, est divisé par la réflexion en une variété et une succession infinies de formes diverses, et la



réflexion ne peut jamais, comme telle, arriver jusqu'à la vie divine, qui demeure cachée : elle ne peut pas devenir l'objet de la conscience immédiate, mais seulement celui de la pensée spéculative qui va au delà. Ainsi la connaissance de Dieu n'est pas connaissance proprement dite, et les formes diverses sur lesquelles porte la réflexion, ne sont pas réellement déduites par elle de la vie divine, dont elles ne sont pourtant que des *moments*. C'est uniquement en se plaçant au point de vue religieux qu'il est possible de s'élever au-dessus de cette contradiction qui nous éloigne de Dieu. Nous ne savons rien naturellement de cette vie divine immédiate que proclame la spéculation, parce que la conscience finie la transforme en un monde fixe et mort pour ainsi dire. Peu importe au sentiment que Dieu soit caché derrière toutes ces formes, que ce soit lui qui vit en elles ; ce n'est pas lui que nous voyons, mais seulement son enveloppe ; nous le voyons comme pierre, comme herbe, comme animal, comme loi de la nature, comme loi morale, mais tout cela n'est pas lui-même : toujours la forme nous voile l'essence ; toujours l'intuition se place entre Dieu et l'objet, et notre œil extérieur nous empêche de bien voir. Ce n'est que lorsqu'on s'élève au point de vue religieux, que tous ces voiles tombent. Vu de cette hauteur, le monde sensible s'évanouit ; Dieu revient en nous tel qu'il est, comme vie, comme notre vie, comme la vie dont nous devons vivre, et dont nous vivrons. Alors il ne reste que la seule forme de la réflexion, la pensée pure, forme essentielle et indestructible. Alors vous pourrez répondre à la question, qu'est-ce que Dieu ? *Il est ce que fait celui qui s'inspire de sa pensée*, qui se confie en lui, qui ne vit qu'en lui. Voulez-vous voir Dieu face à face ? Ne le cherchez pas au delà de vous : il est partout où vous êtes. Voyez la vie de ceux qui se sont donnés à lui, et vous le verrez lui-même ; donnez-vous à lui, et vous le trouverez dans votre propre cœur. La vraie vie religieuse n'est pas contemplative seulement ; elle est nécessairement

active ; car elle consiste dans l'intime conviction que Dieu agit en nous, et qu'il accomplit son œuvre par nous.

Fichte interprète le christianisme en ce sens, en distinguant entre le christianisme selon S. Jean, et le christianisme selon S. Paul. Il considère l'exorde de l'Évangile selon S. Jean, jusqu'au verset 5, comme l'expression véritable de la pure doctrine de Jésus-Christ<sup>1</sup>. Le *logos*, le verbe, la raison est l'essence divine virtuelle, cachée. Toutes les choses sont nées de la parole de Dieu. En tout homme qui a compris clairement son unité avec Dieu, la parole, la raison éternelle devient chair comme en Jésus-Christ, une existence humaine, personnelle. Chacun peut arriver à cette union avec Dieu, et devenir dans sa personne l'expression de la parole divine. Pour cela, il faut qu'il renonce à son individualité, à son indépendance. Tant que l'homme prétend encore être quelque chose par lui-même, Dieu ne vient pas à lui, car nul homme, comme tel, ne peut devenir Dieu. Mais lorsqu'il s'annule entièrement et jusque dans sa racine, il ne reste plus que Dieu qui est tout en tout. L'homme ne peut égaler Dieu, mais il peut s'anéantir lui-même, renoncer à soi, et alors il se perd en Dieu : il retourne à sa source.

Dans ces leçons sur la vie religieuse, Fichte interrompt parfois le cours de ses déductions pour faire des observations sur la nature de la science, et pour aller au devant des objections qu'on pourrait lui faire. C'est ainsi que dans la seconde leçon il marque la différence qui existe entre l'exposition scientifique d'un système philosophique, et un exposé populaire de son contenu et de ses résultats, et il soutient que ce dernier est possible et sans inconvénient. En même temps il se défend du reproche de mysticisme qu'on pourrait adresser à sa philosophie religieuse.

<sup>1</sup> Voir la sixième leçon. Œuvres, t. V, p. 475.



Ce qui prouve surtout, dit-il, que la philosophie idéaliste peut être mise à la portée de tous, indépendamment de tout appareil scientifique, c'est que, depuis l'avènement du christianisme, cette même doctrine, quoique méconnue et persécutée par l'Église dominante, a régné en tout temps, et s'est transmise d'âge en âge, avec un degré de clarté et de pureté que nous ne pourrions surpasser. Pour faire admettre la possibilité et la nécessité d'un exposé populaire des éléments les plus profonds de la connaissance, il suffira d'ailleurs d'indiquer le caractère qui distingue essentiellement ce mode d'exposition d'avec l'enseignement scientifique, caractère qui jusqu'ici n'a pas été remarqué, et qu'ignorent surtout ceux qui n'admettent pas que la philosophie puisse être rendue universellement intelligible. Ce qui, selon Fichte, caractérise la méthode scientifique, c'est le travail par lequel la vérité est dégagée avec art de l'erreur qui l'assiège et s'y mêle de toutes parts; c'est le soin avec lequel, par une dialectique savante, la vérité est séparée d'avec les fausses apparences qui s'y trouvent mêlées. Ce travail fait en quelque sorte naître la vérité, naître et se produire à nos yeux du sein du chaos où elle est confondue avec l'erreur. Or, il est évident que pour réussir dans cette opération, le philosophe doit, avant de l'entreprendre, déjà être en possession de la vérité: le travail scientifique ne la lui donne pas; il lui fournit seulement les moyens d'en faire la démonstration. Et comment la possède-t-il, si ce n'est par un sentiment naturel du vrai, plus puissant en lui que chez ses contemporains? Or, c'est à ce sens naturel de la vérité, qui est le point de départ même de toute philosophie scientifique, que s'adresse directement, et sans autre secours, l'exposition populaire: elle ne démontre, elle ne prouve rien, elle n'a besoin que d'être comprise. La démonstration scientifique suppose qu'on est sous l'empire de l'erreur, produit d'une fausse culture, tandis que l'exposé populaire et direct de la vérité compte sur une disposition

toute naïve à la recevoir, sur une nature saine, mais non encore suffisamment cultivée<sup>1</sup>.

Cette doctrine, si opposée à la philosophie du siècle, Fichte affirme qu'elle est pour le fond celle de Platon, dans ses termes mêmes celle du Christ de S. Jean, et que dans ces derniers temps elle a été exprimée par les deux plus grands poètes de l'Allemagne, Schiller et Goethe. Pour la rendre odieuse, on l'accuse de mysticisme; mais qu'entend-on par cette expression? Il y a sans doute une manière très-pernicieuse de considérer les choses saintes, que Fichte appelle lui-même un mysticisme, qu'il repousse de toutes ses forces, et qu'il a toujours combattue. Mais si ses adversaires entendent désigner par ce mot si mal défini, une philosophie religieuse qui s'efforce de concevoir Dieu dans l'esprit et dans la vérité, qui enseigne une existence toute spirituelle et purement intelligible, qui proclame la réalité, l'intime indépendance et la puissance créatrice de la pensée, oh alors, s'écrie Fichte, j'accepte avec joie l'accusation: oui, dans ce sens ma doctrine est essentiellement *mystique*; mais ce mysticisme est l'expression même de la raison et de la vraie religion.

L'homme religieux, dans le sens de Fichte, est loin de se livrer à un quiétisme passif, à un amour sans objet, à une oisive contemplation. Son amour se manifeste nécessairement par l'action. Le tableau que Fichte trace de l'homme moral et religieux, offre de grandes beautés<sup>2</sup>. L'amour de l'homme religieux pour ses semblables, dit-il, le pousse à travailler constamment à leur ennoblissement. Son activité se porte nécessairement au dehors; lorsqu'elle rencontre des obstacles il rentre en lui-même et puise dans sa pensée des forces nouvelles. Son amour est ainsi pour lui une source éternelle de foi et d'espérance, non pas en Dieu, car Dieu

<sup>1</sup> Œuvres, t. V, p. 416-423.

<sup>2</sup> Voir la neuvième et la dixième leçon de l'ouvrage cité.



est vivant en lui, il le possède, mais dans les hommes. Par cette foi immortelle et cette espérance inébranlable, il peut, quand il lui plaît, triompher de l'indignation ou de la douleur dont le remplit le spectacle de la réalité, et rappeler dans son âme une paix, une tranquillité inaltérable. L'avenir, un avenir infini ne lui appartient-il pas pour l'accomplissement de ses vœux?... L'homme religieux, et c'est là ce qui fait sa félicité, est à jamais à l'abri du doute et de l'incertitude : il sait à tout instant exactement ce qu'il veut, ce qu'il doit vouloir; et il le saura éternellement, car la source de l'amour divin qui jaillit en lui vive et intarissable, l'inspirera, le guidera toujours d'une manière infailible... Qu'il le comprenne ou non, ce qui se passe autour de lui ne l'effraie ni ne l'étonne : il sait avec certitude qu'il vit dans un monde qui est à Dieu, que Dieu gouverne. Il ne regrette rien, ne désire rien, car il possède à jamais la plénitude de tout ce qu'il peut concevoir. Tel est l'homme religieux; sa religion est toute action désintéressée, amour, foi, résignation, félicité.

Il y a cinq manières de concevoir le monde, qui en soi demeure toujours le même, et il y a progrès de l'une à l'autre. La première, la plus vulgaire, celle qui a dominé au dix-huitième siècle, consiste à attribuer la réalité au monde sensible, à la nature. La seconde place la réalité dans une loi de la liberté qui *ordonne* le monde : c'est le point de vue de la *légalité objective* ou de l'*impératif catégorique*. La troisième place cette même réalité dans une loi qui par la liberté *crée* un monde nouveau dans le monde actuel : c'est le point de vue de la *moralité* proprement dite. La quatrième attribue la réalité à Dieu seul et à son existence, qui est la manifestation de son essence : c'est le point de vue religieux. La cinquième enfin est celle qui voit clairement la variété des existences émaner de l'unité réelle : c'est le point de vue de la science. La science ne se borne pas à reconnaître que

toutes choses sont fondées dans l'Être *un*, connaissance qui suffit à la religion : elle sait *comment* tout est un, et explique la diversité; ce qui pour la religion est un fait absolu, une simple foi, devient par la science une connaissance explicite et intuitive. Quoiqu'il y ait de l'un à l'autre de ces divers modes de concevoir le monde un progrès naturel, ils peuvent dans le temps coexister ensemble. Par une sorte de miracle, il est arrivé que des individus inspirés se sont trouvés, par instinct et comme à leur insu, placés à un point de vue plus élevé que leurs contemporains : tels furent dans tous les temps les hommes vraiment religieux, les sages, les héros, les poètes, à qui le monde doit tout ce qu'il a de bon et de grand. En revanche, d'autres individus, et quelquefois des générations entières, par la bassesse de leur nature et par leur éducation, sont tellement attachés à la manière de voir vulgaire que nulle instruction ne peut les porter à élever, même pour un instant, le regard de dessus le sol, et leur faire comprendre autre chose que ce qui peut se toucher avec la main<sup>1</sup>.

D'après cela, la science serait le savoir à un point de vue plus élevé que la religion; mais il est facile de voir que, dans l'esprit de Fichte, la science ou la philosophie n'est que le complément et l'explication de la religion, et que la religion, telle qu'il l'entend, est l'expression *populaire* et pratique de la science. Il est évident, dit-il, que la vraie *religiosité* n'est pas une simple manière de voir, et qu'elle n'existe que là où elle est unie à une vie toute religieuse et toute morale, sans quoi elle n'est qu'une opinion vide, une pure superstition.

### CHAPITRE III.

#### LES DERNIERS ÉCRITS DE FICHTE.

Parmi les derniers écrits de Fichte, un seul mérite encore

<sup>1</sup> Voir la cinquième leçon. Œuvres, t. V, p. 465.



une attention particulière : c'est celui qui est intitulé : la *Politique*, ou le *Rapport de l'État primitif au règne de la raison*<sup>1</sup>. Il achève d'y exposer ses idées sur la philosophie de l'histoire et sur les destinées à venir de l'humanité. Il décrit le cinquième âge, cet âge d'or où la raison règnera seule, et constituera le royaume de Dieu sur la terre : on peut y voir en même temps comment à cette époque il formulait sa philosophie générale. Cet ouvrage se rattache à celui que l'auteur avait publié précédemment sous le titre de l'*État commercial fermé*<sup>2</sup>. Là il avait défini la *politique*, l'art de réaliser par degrés l'État rationnel, vers lequel tout État actuel doit être un acheminement. Dans un État réel, disait-il, il ne s'agit pas seulement de savoir ce qui est de droit absolu, comme dans l'État idéal, mais ce qui, dans les circonstances données, est actuellement réalisable. Ainsi, pour organiser le commerce dans un État, il faut commencer par examiner ce qu'il serait sous le règne de la raison, dans l'État définitif, voir ensuite ce qu'il est dans la société dont il s'agit, afin de montrer ce qu'il est possible de faire pour approcher de l'organisation la plus parfaite. Les institutions qu'il propose ont plus d'un rapport avec les théories communistes et socialistes de ces derniers temps, ainsi qu'avec la république de Platon<sup>3</sup>.

Dans l'introduction à la *Politique*, il cherche encore une fois la définition de la philosophie, non pour lui sans doute, mais pour ses auditeurs. Celui qui a un système la définit par elle-même. Celui qui est encore à la recherche d'une philosophie, ne peut d'abord la comprendre que par son contraire. Toute connaissance fournit elle-même et possède son objet, son monde, son système d'existences. La connaissance philosophique produit un ordre de choses tout nouveau, dont elle

<sup>1</sup> *Die Staatslehre, oder das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftreiche*; 1813. OEuvres, t. IV, p. 369-600.

<sup>2</sup> *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800. OEuvres, t. III, p. 389-513.

<sup>3</sup> Voir, pour plus de détails, la note XII.

est l'organe créateur. Elle est pour l'homme naturel ce que la vue rendue tout à coup à un aveugle est pour celui-ci : avec l'œil se révèle à lui un monde nouveau. Elle pose comme principe : *Il est quelque chose d'immuable et d'absolu*, et le système de cette existence n'est pas un ensemble de choses matérielles, subsistant par elles-mêmes, mais un système d'images, d'idées, un monde idéal, intellectuel, une conscience déterminée par elle-même, et qui devient la représentation d'un système de choses. La différence essentielle entre la manière de voir vulgaire et la philosophie, c'est que celle-là admet un être matériel existant en soi, tandis que selon celle-ci, il n'y a point d'être pareil, mais un être libre, vivant, qui ne devient une image déterminée que par la limitation de cette vie et de cette liberté. Pour le sentiment vulgaire, les choses sont l'être absolu ; pour la philosophie, l'être ce sont des connaissances, des idées. Cependant la philosophie aussi a pour objet l'être absolu ; mais tandis que pour l'homme naturel, il est donné dans la conscience immédiate, celui que reconnaît le philosophe ne lui est donné que par l'entendement, qui s'élève au-dessus de la simple conscience de fait. L'être absolu de la philosophie est la vie dans l'esprit. La connaissance est l'image, l'expression de l'Être, de Dieu. Le monde réel est le monde que crée incessamment la liberté à l'image, à l'imitation de la vie divine ou de la raison.

La dernière, la plus haute expression de la *théorie de la science*<sup>1</sup> est celle-ci : Dieu est ; Dieu se manifeste dans la connaissance, dans la connaissance seule. Ce qui est, est Dieu et sa manifestation dans la connaissance. Il n'y a de monde réel qu'en elle, parce qu'elle est l'image de Dieu. Dieu lui-même est dans le savoir ; mais il n'y est pas immédiatement donné, il y est donné par l'intelligence du savoir ou de la connaissance (*durch das Verstehn der Erkenntniss*),

<sup>1</sup> OEuvres, t. IV, p. 581-582.



qui est la révélation de Dieu. La *théorie de la science* est intelligence parfaite, complète, indépendance de toute loi, de tout produit actuel de l'intuition, et partant liberté absolue : elle est connaissance intelligente de toute connaissance, parce qu'elle la voit clairement procéder de sa source et de sa loi.

Mais, si la *théorie de la science* est liberté absolue de tout objet extérieur et de toute autre réalité que celle de la pensée, l'homme est-il libre comme être pratique ou moral ? Et comment faut-il entendre cette liberté<sup>1</sup> ? Si l'homme agit d'après une loi qui règne sur lui et qu'il ne connaît pas, il est évident que ce n'est pas lui qui agit véritablement, qu'il n'est pas libre. Donnez la conscience à une plante déjà développée, mais que la loi qui préside à son développement lui demeure cachée, évidemment elle se persuadera qu'elle se développe par elle-même, avec liberté ; car pour elle le mouvement ne commence qu'avec la conscience. De subtils raisonneurs ont nié la liberté, se fondant sur l'exemple d'une boule ayant conscience de soi : elle est immobile ; que la table où elle est placée soit remuée, la boule inclinera à tourner sur elle-même et se croira libre : tel l'homme, cédant aux impulsions de la nature ; il n'y a pas de liberté. Il n'y a pas de liberté en effet si je ne puis commencer absolument une série d'actions, être moi-même le principe d'un événement. La conscience de la liberté, dit-on, repose sur l'ignorance de la force qui nous fait agir. Or, si cette force nous était connue, en serions-nous plus libres ? Évidemment non ; seulement nous ne nous ferions plus illusion là-dessus. Si le sujet agissant n'est pas libre, c'est parce qu'il y a au-dessus de lui une puissance à laquelle la détermination de sa volonté est comme l'effet est à sa cause. Pour qu'il soit reconnu pour libre, il faut donc prouver qu'une pareille force n'existe pas pour l'homme ; qu'il est indépendant de toute loi physique, que le moi est

<sup>1</sup> Là même, p. 382-387.

lui-même la puissance absolue, que la volonté est elle-même la source de toute existence, l'être premier, le principe de l'être. La liberté est indépendance de la volonté de tout ce qu'on appelle nature, et pour l'assurer, il faut concevoir la volonté comme le principe créateur de la nature. Admettre une nature absolue, c'est réduire l'intelligence au rôle de simple spectatrice : la liberté est incompatible avec une philosophie de la nature. Affirmer la liberté, c'est nier la nature comme primitive et réelle en soi. Le monde sensible n'est qu'une sphère d'action, une matière donnée nulle en soi, et qui ne devient quelque chose que par l'activité idéale. Sans l'intelligence de l'homme, la nature livrée à elle-même, ne produit que désordre et ne sait que détruire. Selon la *théorie de la science*, la volonté est le principe absolument créateur qui produit par elle-même sa propre sphère, son propre monde, et la nature n'est pour elle que la matière passive de son activité, obligée de se soumettre à l'esprit de la liberté. Celui-là est absolument libre et créateur dont l'activité a pour motifs des idées qui n'ont pas leur origine dans un être donné extérieurement, des idées claires qu'il a librement conçues, et qu'il cherche à réaliser dans le monde.

L'objet de la libre activité humaine, c'est de former la vie sur la terre à l'image de la vie divine ou de la raison, de réaliser l'État idéal, l'État parfait, l'idéal du règne de la liberté, de la justice, de la moralité, de la félicité publique et universelle. Pour cela, il importe de considérer le monde actuel, les conditions extérieures de la réalisation de cet idéal : tel est l'objet de ces leçons.

L'état juridique parfait, qui est la condition extérieure de la liberté, n'existe pas encore ; les constitutions existantes ne sont que provisoires, les meilleures actuellement possibles. Pour le vulgaire, il n'existe que ce qui est donné de fait ; les *savants* (philosophes, prêtres, artistes, hommes politiques) ont à préparer l'avenir, à diriger le progrès. Ils sont les libres



artisans d'un avenir meilleur, les architectes du monde moral dont le peuple est la matière. Ils ne peuvent atteindre immédiatement au but, en établissant l'État parfait : ils peuvent seulement en approcher indéfiniment. Le moyen est un état juridique universel ; et comme tous n'en sont pas actuellement susceptibles, il faut les y disposer par l'éducation. Le problème moral est de réaliser dans la société l'idéal de la raison ; la moralité des individus en est le moyen ; la liberté en est la condition.

Les *Leçons sur la politique* se faisaient à Berlin au moment même où se préparait en Allemagne la guerre de l'indépendance. Fichte s'y occupe tout d'abord de la question de la *guerre légitime*, et développe cette pensée : Une guerre est juste alors que la liberté et l'indépendance nationale d'un peuple sont attaquées. Les hommes, pour remplir leur destination, doivent former des sociétés libres, et un État n'a de valeur qu'autant qu'il peut contribuer à préparer et à amener le règne universel de la liberté et de la raison<sup>1</sup>.

Traitant ensuite de l'établissement de ce règne, Fichte s'exprime en substance ainsi : Dieu seul est ; hors de lui il n'y a que sa manifestation, le monde phénoménal. Dans ce monde la seule réalité est la liberté, sous sa forme absolue, dans la *conscience*, la liberté de sujets individuels. Ces sujets et les produits de leur libre activité sont la seule véritable réalité. A cette liberté s'adresse la loi morale. Le monde sensible n'est quelque chose que comme sphère d'action pour cette liberté. Il n'y a d'ailleurs en lui nulle force positive, ni de résistance, ni d'impulsion. Quiconque cède à une résistance ou à une sollicitation sensible, devient esclave, s'annule. Ce n'est donc que par la liberté que l'homme devient membre du monde véritable.

Sous l'empire de la raison, la moralité affecte la forme

<sup>1</sup> Là même, p. 401-450.

objective d'une vie de peuple, d'une vie nationale, par laquelle se réalise ce règne qui est la fin de l'humanité. Un individu ne peut participer à la liberté et au droit que comme citoyen d'un empire moral. La liberté civile consiste à n'obéir à aucune loi qu'on ne reconnaisse pour nécessaire et pour raisonnable. La souveraineté appartient de droit partout et en tout temps à la plus grande intelligence ; mais provisoirement, pour l'éducation de l'humanité, elle appartient à la force, à la force intelligente...

L'histoire est le récit de l'exécution d'un plan divin pour l'éducation morale du genre humain, base morale du monde, combinée avec une base naturelle. La *foi* ou la conscience naturelle et l'entendement sont les deux principes fondamentaux de l'humanité, dont l'action réciproque produit l'histoire. Par la foi, le genre humain commence à se développer ; par elle, il subsiste et dure, par elle il se fixe et devient permanent ; l'entendement est le principe du mouvement et de la vie. Le progrès n'est assuré que par la réunion des deux éléments, alors que l'entendement s'appuie sur la croyance, et que la foi devient intelligente. L'État antique était d'institution toute divine, tout fondé sur la foi. Socrate, en s'adressant au raisonnement, et en l'appliquant à la religion et à la morale, attaqua l'esprit de l'antiquité dans sa racine, et commença une époque nouvelle. Dans l'antiquité, la cité et non l'humanité était le principe du droit des individus, et ne pouvait fonder l'égalité de tous. C'est à établir celle-ci cependant que tend l'histoire dans son progrès... La victoire des plébéiens fut la victoire de l'entendement sur la foi de l'aristocratie. Désormais l'État, la chose publique, n'est plus l'objet immédiat de l'intérêt de personne : on ne s'occupe plus que du bien-être individuel, et l'État n'est plus qu'un moyen pour cela. Le règne de l'entendement, par lequel périclité l'État comme tel, est le commencement du monde moderne.... Le monde ancien avait pour principe un Dieu ordonnant arbi-



trairement les rapports sociaux : il en résultait un ordre de choses fixe et permanent. Dans le monde nouveau, au contraire, la volonté divine ne tend plus à une réalité permanente, mais à un développement progressif, et Dieu ne s'y montre plus que sous la forme de la liberté. Tel est l'esprit du christianisme, le principe de l'histoire moderne.

La pure humanité n'est autre chose que cette liberté, cherchant à se mettre d'accord avec la volonté divine : c'est pour cela que le christianisme est l'évangile de la liberté et de l'égalité ; le vrai chrétien comprend qu'il ne doit faire la volonté de Dieu que selon la lumière de son intelligence. Le christianisme n'est plus seulement une doctrine, mais une institution, la constitution réelle de l'humanité.

L'histoire part d'une théocratie établie sur la foi, et aboutit à un règne de Dieu compris par tous. Pour que ce règne puisse s'établir, il faut que l'homme renonce entièrement à sa volonté individuelle. Par là il meurt véritablement au monde pour renaître. Jésus-Christ, en fondant le royaume des cieux sur la terre, a exécuté la volonté de Dieu. Comme premier citoyen de ce royaume, il est vraiment fils de Dieu. Un Christ était nécessaire dans le monde phénoménal, et Dieu l'a engendré de toute éternité. Dans son unité essentielle Dieu est *trinité* : il est un en soi, trinité dans sa manifestation. Le *père* est l'absolu dans le phénomène, l'universel fondement de tout ce qui est, de tout ce qui se montre dans le monde phénoménal. Le *fils* est la manifestation de Dieu, comme reconnaissance et intuition de son règne, et l'*esprit* est l'unité, la réunion des deux, la reconnaissance du monde intelligible par la lumière naturelle de l'entendement. L'esprit est l'intelligence universelle, l'organe du monde intelligible, commun à tous les hommes. Cet esprit s'était déjà montré de fait dans Socrate. Par la *critique* de Kant il s'est reconnu lui-même<sup>1</sup>. Le sens du second avènement de Jésus

<sup>1</sup> OŒuvres, t. IV, p. 570.

Christ et du jugement dernier est qu'en définitive tous les hommes seront citoyens du royaume des cieux, du règne de la raison, et que toute autre domination cessera parmi eux. Le règne du droit qui doit amener le triomphe de la raison, et le royaume de Dieu sur la terre promis par le christianisme sont un seul et même empire : c'est par la science, cultivée avec une pleine liberté, que l'humanité y arrivera.

Nous avons la ferme conviction que le christianisme nous promet mieux que cela, et l'auteur lui-même, dans ses précédents écrits, nous a fait espérer davantage : cet état parfait de l'humanité sur la terre à la fin des siècles, n'est point l'accomplissement de ses destinées ; ainsi que Fichte l'a établi ailleurs, la vie terrestre tout entière du genre humain n'est qu'une fraction de sa vie totale, qu'une préparation à une autre vie.

Dans ce qui précède, l'idéalisme de Fichte est suffisamment caractérisé quant aux modifications qu'il subit dans les derniers temps. Nous pouvons nous dispenser de faire l'analyse des ouvrages posthumes où sa philosophie est exposée telle qu'il l'enseignait sur la fin de sa vie, ou qu'il comptait l'enseigner au retour de la paix. Mais nous devons, avant de finir, appeler l'attention sur un petit écrit publié en 1810 sous le titre de *Précis de la théorie de la science*<sup>1</sup>, expression sommaire et trop concise de sa pensée transformée plutôt et complétée que modifiée au fond. Cet esprit religieux qui était déjà en germe dans les premiers écrits de Fichte, et qui se développa avec force depuis l'accusation d'athéisme, dont sa philosophie avait été l'objet sous sa première forme, fut le principe de toutes les modifications qu'il y introduisit. A la place du moi absolu des premiers temps, il met Dieu, et la *théorie de la science* devient ainsi une *théorie de Dieu* : le savoir est la manifestation vivante de Dieu. La dernière fin

<sup>1</sup> *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, 1810. OŒuvres, t. II, p. 693-709. Nous en donnerons un extrait sous la note XIII.



de toute activité, c'est l'union avec Dieu. Le moyen d'y arriver, ce n'est plus seulement une entière abnégation de soi dans l'intérêt de la communauté des êtres moraux, mais un complet anéantissement de soi (*Selbstlosigkeit*), une entière annihilation de son individualité; mais ce travail par lequel le moi fini doit égaler le savoir divin, et identifier sa volonté avec celle de Dieu, pour devenir intelligence et liberté absolues, est infini, et par là-même sa personnalité distincte est garantie à jamais. Mais la personnalité morale suppose la liberté, et nul n'est vraiment libre si, par la pensée et la volonté, il ne s'est élevé au-dessus de la nature. Une volonté libre et toute raisonnable étant la seule réalité, l'immortalité n'est réellement assurée qu'aux individus qui auront su la conquérir par la moralité; eux seuls vivent réellement même ici bas, et eux seuls survivront à la ruine de l'univers, tandis que les autres ne sont que des individualités passagères, qui périssent avec le monde sensible dont ils n'auront pas su se détacher<sup>1</sup>.

## CONCLUSION.

Fichte, par ses derniers écrits, forme le passage du règne de l'idéalisme subjectif à celui de l'idéalisme absolu et objectif, et à ce titre nous aurons à revenir sur sa philosophie au commencement de la seconde partie de cet ouvrage.

Il n'a pas formé une école proprement dite, mais il fit faire un grand pas à la philosophie dans la voie où elle s'était engagée, et Schelling aussi bien que Hegel relève immédiatement de lui.

Fichte a été longtemps méconnu comme philosophe, et il n'a été bien apprécié que de nos jours. On se riait de son idéalisme, de sa prétention de créer le monde par la seule activité du moi, ou de nier ce qui refusait de se laisser re-

<sup>1</sup> OEuvres, t. II, p. 676-677.

produire ainsi, comme si jamais telle avait été réellement son intention. De tous les historiens de la philosophie allemande, c'est M. Chalibœus qui lui a rendu le plus de justice. « Fichte, dit-il<sup>1</sup>, non-seulement a été mal compris pendant sa vie, mais il l'est encore aujourd'hui, en ce que généralement on s' imagine que son idéalisme n'est qu'une œuvre vaine, qui ne vaut pas la peine d'être étudiée. Et pourtant son système renferme la clef pour l'intelligence de tout ce qui est venu après lui. C'est une erreur de croire que Fichte ait été convaincu que le monde réel n'était qu'un vain fantôme qui n'existait que dans le moi : il croit à la réalité du monde, mais en dehors de son système, par la foi seulement dans la loi morale. Dans la philosophie théorique, selon l'idée qu'il s'était faite de la science, il refusait de rien admettre qui ne fût rigoureusement déduit de son principe. Sans nier le monde objectif, il ne pensait pas que la connaissance que nous en avons, puisse s'expliquer par son action sur le moi. Il voulait fonder la science sur un principe unique, sur un acte primitif du moi. Selon lui, on ne peut absolument connaître que ce qui est en nous, sous la forme de sentiment et de savoir... Ce que les choses sont hors de moi, elles ne le sont que par la pensée qui les détermine. Fichte ne niait pas les choses extérieures comme telles, mais il soutenait que ce que nous pouvons en savoir, leur existence même, est au fond en nous; que ce savoir, comme objet de la conscience, est simple pensée, pensé par nous, et en ce sens un produit du moi. »

Tel est le véritable sens de l'idéalisme de Fichte, et, pour le combattre, il faut autre chose que les lieux communs d'un réalisme vulgaire.

C'est à tort qu'on n'a vu dans le système de Fichte, sous sa première forme, qu'un idéalisme plus absolu, plus scep-

<sup>1</sup> *Historische Entwicklung etc.*, 3<sup>e</sup> édit., p. 178.



tique que celui de Kant quant à la réalité du monde sensible, et qu'on l'a accusé d'avoir ensuite arbitrairement modifié son système pour échapper à l'accusation d'irréligion, pour se réconcilier avec le sens commun, et aussi pour se rapprocher des nouvelles doctrines qui s'élevèrent à côté de la sienne.

Il n'est pas difficile, à l'exemple de quelques critiques de ces derniers temps, de montrer que c'est un seul et même esprit qui anime la philosophie de Fichte, sous toutes ses formes, au point de vue pratique surtout, et que le germe de la modification principale qu'il apporta à sa théorie primitive, y était déjà renfermé.

Sous sa première forme, la *théorie de la science* était en effet un idéalisme purement subjectif, négation du monde réel comme subsistant en soi, et telle était alors l'opinion de Fichte lui-même sur sa philosophie, comme on le voit clairement par la critique qu'il en fit dans le traité de la *destination de l'homme*. Mais dans le principe même cette philosophie tendait à devenir idéalisme objectif et absolu, en ce que tout d'abord Fichte déclara formellement que tout ce qui est fondé dans l'esprit est d'une vérité, d'une réalité absolue. Le moi individuel était présenté, il est vrai, comme distinct du moi absolu, mais comme tendant en même temps à s'égaliser à celui-ci, et à en devenir l'expression de plus en plus parfaite. Le moi absolu lui-même n'était encore considéré que comme un sujet idéal, comme l'idéal à la fois de toute intelligence et de toute réalité; mais du moment que l'existence de Dieu était rétablie par la foi et fondée sur la nature même du moi fini, Dieu se substituait nécessairement au moi idéal et absolu, et dès lors Dieu devenait le principe et la fin du système, sans que le moi perdît aucun de ses droits. Sous cette nouvelle forme du système, Dieu est le sujet absolu, éternel, infini, l'être seul réel et la source de toute réalité et de tout savoir : le moi humain, l'esprit individuel en est l'image et l'expression. L'idéalisme subsiste, mais il se donne pour le

réalisme le plus vrai, le plus élevé. Le savoir absolu est l'être de Dieu manifesté; l'univers est Dieu se posant hors de lui par la pensée, et le savoir humain est la reproduction, l'imitation du savoir divin au moyen de l'intuition intellectuelle, en même temps que la vie morale est la vie en Dieu par la liberté.

Ainsi, au point de vue théorique, on retrouve partout dans la philosophie de Fichte que le moi humain est virtuellement capable de se donner, par le seul mouvement de la pensée, la conscience de toute réalité, d'aspirer au savoir absolu tel qu'il peut se concevoir en Dieu, dans l'entendement *archétype* de Kant. Au point de vue pratique cette même philosophie attribue partout au moi humain une liberté absolue, la toute-puissance morale.

Tout d'abord le moi se pose lui-même par un acte spontané et primitif, comme étant virtuellement toute réalité; et en tant qu'il se sent limité par une réalité objective, qui lui semble étrangère, forcé de reconnaître qu'il n'est pas actuellement toute réalité, tout en se distinguant comme moi fini du moi absolu, il ne reconnaît celui-ci que comme un idéal de perfection et de liberté, qu'il s'impose la tâche de réaliser par un effort immortel, par une aspiration incessante, infinie.

Sous cette première forme, la philosophie de Fichte est idéalisme pur, négation du monde sensible et réel comme tel. Elle n'est pas positivement athée; mais Dieu en est encore logiquement absent. Déjà, il est vrai, Fichte, opposant sa philosophie à celle des stoïciens, qui, selon lui, ne distinguaient pas entre le moi humain et le moi absolu, proteste vivement contre l'accusation d'athéisme, et laisse entendre que ce moi idéal que le moi fini aspire à réaliser, peut être appelé Dieu; mais il ne peut l'établir directement par la voie où il s'est engagé : sa religion n'est encore théoriquement qu'une aspiration vers l'infini, vie morale, spirituelle, élé-



vation au-dessus du monde sensible, mépris et négation de la vie matérielle, en un mot un panthéisme moral.

Cependant, dans l'intérêt même de la loi morale et de la liberté, à l'exemple de Kant, pour ne pas la laisser sans objet, il se voit obligé de reconnaître l'existence du monde réel du moins comme sphère d'action, et celle de Dieu, comme volonté pure et souveraine, comme sujet absolu et source de toute vie et de toute réalité. A partir de ce moment, le système est non renversé, mais couronné, profondément modifié dans sa forme, mais non véritablement altéré dans son essence et son esprit.

Le moi humain a renoncé à la prétention d'être lui-même l'absolu, mais il aspire toujours à le devenir. Dieu seul est l'être véritable, mais par la liberté le moi fini tend à participer à la vie divine. L'identité absolue de l'être et du savoir, de l'univers et de l'intelligence, est dans Dieu seul; mais l'esprit humain, fait à l'image de Dieu, est capable de se donner la conscience de cette identité, de reproduire en soi le savoir divin par un progrès infini. Dieu seul est félicité, liberté, raison absolue; mais l'homme est appelé à y participer, à y tendre éternellement, en s'affranchissant des besoins matériels, en s'élevant au-dessus des intérêts de la vie terrestre, en se conformant à la loi de la raison, image de la raison divine. Semblable à Dieu virtuellement, son devoir suprême est de travailler à le devenir de fait par le savoir et l'exercice de sa liberté raisonnable, et, comme il ne peut jamais entièrement réaliser cet idéal de science et de vie divine, une durée éternelle est son partage.

Telle est la dernière et véritable expression de la philosophie de Fichte, qu'on pourrait à plus juste titre appeler un spiritualisme absolu qu'un idéalisme subjectif. Loin de distinguer avec Kant entre les choses telles qu'elles peuvent être en soi et ce qu'elles nous apparaissent selon la nature de notre entendement, il nie qu'elles soient rien par elles-mêmes

et en soi, et il fait de notre entendement la mesure vraie et absolue de toute réalité et de toute vérité. Son défaut est, non de ne voir dans l'univers que la manifestation de Dieu, la pensée divine réalisée, posée hors de lui, mais d'en nier la réalité indépendante, quant à l'homme, d'en méconnaître la grandeur et la beauté, et de le supprimer violemment, ne pouvant l'expliquer et le comprendre.

La plus haute pensée de Fichte, comme celle de Kant, c'est de voir dans l'humanité la fin de la création, et de lui reconnaître une origine et une destinée toutes divines. On a accusé sa philosophie, même sous sa dernière forme, d'être une sorte de panthéisme, comme celle de Spinoza, et d'aboutir au mysticisme, en ce qu'elle fait consister la félicité de l'homme et la fin de son existence dans une entière annihilation de son individualité et dans son union définitive avec Dieu, comme substance absolue et seul être réel.

Ce reproche est sans fondement dans ce qu'il a de plus grave.

Sous sa première forme, le système de Fichte était une sorte de spinozisme renversé. Comme Spinoza il n'admettait qu'une seule substance; mais au lieu de la considérer comme identité de la pensée et de l'étendue, comme substance infinie, se divisant, on ne sait comment ni pourquoi, en un système infini de modifications, Fichte concevait l'être seul réel comme une intelligence dont l'essence était l'identité du sujet et de l'objet; ensuite, au lieu de faire du moi fini un simple accident de la substance absolue, il ne présentait celle-ci que comme un idéal que le moi fini doit éternellement travailler à réaliser, et il faisait ainsi virtuellement du moi de chacun la substance unique. Dans le système ainsi conçu, Dieu n'était qu'une *idée*, dont la réalité ne pouvait être établie que par la foi.

Cependant l'idée de Dieu, comme moi absolu, introduite dans le système, n'en altéra pas essentiellement l'esprit. Dieu



y est désormais présenté comme l'être seul réel ; il est conçu comme intelligence souveraine et comme volonté pure ; mais la personnalité lui est refusée de peur d'en limiter la compréhension infinie. Une pareille doctrine ne constitue-t-elle pas un véritable panthéisme ? et que devient alors cette personnalité humaine, cette liberté absolue du moi qui était le principe et la fin de cette philosophie ? La personnalité, selon Fichte, n'appartient qu'aux intelligences finies : Dieu en est la substance universelle, la source, le type éternel ; mais il est intelligence et volonté. Le moi humain, l'esprit individuel en est l'image et doit en devenir l'expression par le savoir et la moralité. Sa tâche est de se donner la conscience explicite de l'être infini, de s'identifier avec lui, de se confondre avec lui, en se dépouillant de son individualité, de sa personnalité, c'est-à-dire en vivant de sa vie : tâche infinie, aspiration qui ne peut jamais être entièrement satisfaite. Ainsi l'individualité, la personnalité du sujet humain est assurée à jamais ; il se sait virtuellement un avec Dieu, issu de Dieu, vivant en Dieu ; mais cette unité ontologique, cette unité d'être ne devient jamais, ne peut jamais devenir union réelle, unité d'existence.

En concevant Dieu sans personnalité, parce qu'elle craignait par cet attribut d'en limiter l'essence infinie, la philosophie de Fichte échappe difficilement au reproche d'être panthéiste. Le panthéisme du système primitif, où Dieu ne semblait être que l'ordre ou la vie morale, est atténué, corrigé, mais non entièrement détruit dans son développement ultérieur. Dieu est ici intelligence et volonté, mais il n'est pas assez nettement distinct, ontologiquement distinct, des intelligences finies. Ainsi que Spinoza distinguait idéalement entre la nature passive et la nature active (*natura naturata* et *natura naturans*), Fichte distingua entre l'ordre moral et le principe de cet ordre, la volonté absolue, et cette distinction paraît plus réelle, sans être cependant assez posi-

tive pour que toute apparence de panthéisme disparaisse de sa philosophie. Une qualité analogue à la personnalité humaine étant refusée à Dieu, l'idée qui le représente manque d'unité et de consistance.

Enfin la doctrine de Fichte sur l'immortalité de l'âme, telle qu'il l'a exprimée définitivement<sup>1</sup>, en même temps qu'elle jette sur le fond du système une lumière nouvelle, en fait aussi mieux sentir le défaut principal : l'immortalité ne s'acquiert, selon lui, que par la liberté et une volonté toute morale, parce qu'il n'y a de vie, de réalité que par la liberté, et Dieu n'est le seul être réel que parce qu'il est volonté infinie et la substance de toute liberté. Ainsi, dans sa dernière expression, la philosophie de Fichte est idéalisme moral et spiritualisme absolu. Mais un principe qui, dans une de ses conséquences les plus graves, offense à ce point la raison et la justice, ne saurait être un principe vrai, du moins comme principe souverain et exclusif<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dans l'écrit posthume : *Die Thaten des Bewusstseyns*. OEuvres, t. II, p. 673-679.

<sup>2</sup> Nous renvoyons quelques jugements émis sur la philosophie de Fichte à la note XIV.



## PHILOSOPHIE DE JACOBI.

### INTRODUCTION.

#### 1. *Vie de Jacobi. — Sa Correspondance*<sup>1</sup>.

L'organe principal de l'opposition qui s'éleva contre l'idéalisme de Kant et de Fichte, au nom du réalisme rationnel, fut Jacobi, également remarquable comme écrivain et comme philosophe.

Né le 25 janvier 1743, à Düsseldorf, Frédéric-Henri Jacobi était le second fils d'un négociant riche et considéré. Ainsi que tous les autres chefs de la philosophie allemande, il était protestant. Son père lui préférait de beaucoup son fils aîné, Jean-George, qui annonçait plus de talent et de facilité, et qui depuis s'est fait un nom comme poète lyrique de second ordre.

Le jeune Frédéric-Henri, destiné au commerce, se sentit de bonne heure porté à la réflexion, à la contemplation religieuse en même temps que tourmenté de doutes philosophiques. Il raconte comment, étant encore enfant, il se prit à s'inquiéter des choses d'un autre monde, et à éprouver à ce sujet des sensations singulières. A l'âge de huit à neuf ans, dit-il, l'idée de l'éternité le saisit un jour avec une telle force que, jetant un grand cri, il tomba sans connaissance. Revenu à lui, cette idée lui revint à l'esprit, et le remplit de terreur. Bien que la pensée du néant lui inspirât de l'horreur, la

<sup>1</sup> Voir la Correspondance de Jacobi (*Fr. H. Jacobi's Briefwechsel*; Leipzig, 1823, 2 vol.), précédée de sa biographie par Fr. Roth.

perspective d'une éternelle durée le remplissait d'épouvante. Peu à peu il réussit à dompter cette sorte d'apparition intellectuelle, et de dix-sept à vingt-trois ans elle l'épargna. Au sortir de l'adolescence, elle lui apparut de nouveau plus vive, plus effrayante que jamais. Cette fois, cependant, il osa la regarder en face. Depuis cette époque, dit-il en 1787, cette vision est encore venue souvent me surprendre, quelque soin que je misse à l'éviter, et j'ai lieu de croire qu'il dépendrait de moi de l'évoquer à mon gré, et de me tuer en m'y livrant plusieurs fois de suite<sup>1</sup>.

Pour réprimer les indiscretions de sa pensée, qui alarmaient sa conscience religieuse, il s'affilia, jeune encore, à une société de piétistes. C'est ainsi que, plus tard, devenu homme, il cherchera un refuge dans la philosophie de la foi et du sentiment, pour échapper aux incertitudes et aux témérités de la spéculation.

A seize ans il fut placé dans une maison de commerce à Francfort, où il se rendit ridicule aux yeux des gens du métier, en refusant de se prêter à certaines ruses de trafic qu'il regardait comme illicites. Son père lui ayant permis d'achever son apprentissage commercial à Genève, il profita de son séjour dans cette cité savante pour se livrer à l'étude. Il y passa trois années, qu'il compta toujours parmi les plus heureuses de sa vie. Il s'y lia surtout avec le physicien philosophe Lesage, dont les directions exercèrent sur son esprit une grande influence. Dans les premiers temps de sa jeunesse il ne comprenait bien que ce qui était intuitif, ce qui pouvait se ramener à des faits; il était sourd, pour ainsi dire, pour tout ce qui ne tombait pas sous les sens ou ce dont on ne pouvait lui faire connaître l'origine. On en concluait autour de lui qu'il manquait de capacité, d'intelligence, et il finit par le croire lui-même. A Genève, il en fit confidence à Le

<sup>1</sup> Œuvres complètes de Jacobi, t. IV, deuxième partie, p. 67.



sage. Celui-ci lui démontra, par plusieurs exemples, que ce qu'il n'avait pu comprendre, et ce qu'il avait naïvement cru au-dessus de sa portée, n'était au fond que de vains mots ou des erreurs, et l'engagea à persévérer dans cette voie<sup>1</sup>.

A Genève, Jacobi se familiarisa avec la langue et la littérature françaises, et s'éprit surtout d'une grande admiration pour les ouvrages de J. J. Rousseau.

Il quitta cette ville en 1763 avec d'autant plus de regret que son père, loin de déférer à son désir de se vouer entièrement aux lettres, devait à son retour le charger de la direction de sa maison de commerce à Düsseldorf, tandis que lui-même entreprendrait une fabrique qui depuis devait causer sa ruine.

Un trait de cette époque, qui peint si bien sa passion pour l'étude, doit trouver place ici. Il avait emporté de Genève deux coffres remplis de livres; il s'embarqua sur le Rhin; il y eut un moment de danger; tous les passagers se firent mettre à terre: lui seul demeura dans le bateau, ne voulant pas quitter ses livres, parce qu'il ne croyait pas pouvoir les remplacer sitôt, et qu'il n'aurait pu vivre sans eux.

A vingt ans nous trouvons Jacobi placé à la tête d'une grande maison de commerce, et marié à une riche héritière, Betty de Clermont, femme d'un rare mérite, qui pendant vingt ans fit son bonheur. Au milieu des travaux du comptoir, il ne négligea pas les études littéraires et philosophiques, et trouva le moyen de se lier avec les écrivains les plus célèbres. Les deux personnages les plus considérables du pays qu'il habitait, adversaires déclarés sur tout le reste, lui vouèrent une égale bienveillance, et obtinrent pour lui de l'électeur palatin la place importante de conseiller des finances pour les duchés de Berg et de Juliers. Il put alors renoncer au commerce, et, tout en s'acquittant avec succès de ses fonc-

<sup>1</sup> Voir son écrit: *Vom Idealismus und Realismus*, dans les OEuvres complètes, t. II, p. 178-180.

tions d'économiste, consacrer plus de temps à l'étude, et se préparer à prendre rang parmi les littérateurs de sa nation.

Ayant fait à cette époque (1770) la connaissance de Wieland, il contracta avec lui une amitié pleine d'enthousiasme. C'était alors pour l'Allemagne le temps des grandes liaisons littéraires, des longues et intimes correspondances. Cet enthousiasme cependant, faiblement partagé par Wieland, dura peu. L'esprit de l'auteur d'*Obéron* et d'*Agathon*, fin et délicat plutôt que profond et sublime, sa philosophie, plus conforme à celle d'Épicure qu'à celle de Platon, avaient trop peu d'analogie avec l'âme pleine de chaleur, et la philosophie essentiellement religieuse de Jacobi. La publication du *Mercure d'Allemagne*, que Wieland entreprit par le conseil de celui-ci, donna lieu à de fréquentes querelles entre les deux amis. A force de réconciliations, leur amitié s'usa. Enfin, Wieland ayant inséré dans ce journal un article sur le *droit divin* des gouvernements, sur le droit de la force, d'après les idées de Linguet, l'apologiste du despotisme, Jacobi lui écrivit: «entre l'esprit qui a dicté cet article et le mien existe l'inimitié la plus décidée.» Il y eut encore quelques lettres, quelques compliments, puis tout fut fini entre eux.

Sa liaison avec Goethe fut plus durable et plus féconde pour Jacobi, malgré la différence de leurs génies et de leurs tendances. Il fut un des premiers à pressentir la grandeur de la destinée de l'auteur de *Werther*. «La société de Goethe, dit-il dans une lettre de 1774<sup>1</sup>, a donné à mes meilleures idées, à mes meilleurs sentiments, une invincible certitude.» «Il est impossible, écrit-il à Wieland, de donner à celui qui ne l'a pas vu, une idée de cet être extraordinaire. Goethe est de tout point génie et indépendance. Il se développera comme se développe la fleur, comme mûrit la moisson, comme un arbre grandit et se couronne<sup>2</sup>.» Quarante années après, lisant

<sup>1</sup> *Correspondance de Jacobi*, t. I, lettre 58.

<sup>2</sup> Là même, t. II, lettre 60.



dans la vie de Goethe, le récit de sa première entrevue avec le grand poète, il répéta que Goethe lui avait donné, pour ainsi dire, une âme nouvelle. Goethe, en effet, lui donna une conscience plus certaine de ce qu'il y avait de talent en lui, et lui conseilla de l'employer à des compositions originales.

Le *Mercur* devint pour Jacobi une ressource même pécuniaire. Son père s'était ruiné, et le fils dut venir à son secours. Heureusement, en 1776, la fortune de sa femme fut mise à sa disposition, et ses succès comme administrateur appelèrent sur lui la faveur de son gouvernement. Mandé à Munich, il fut consulté sur les plus grands intérêts, et eut une part notable à plusieurs mesures d'économie publique. Il reçut un grade et un traitement plus élevés; mais une sorte de disgrâce suivit de près cette justice rendue à son mérite. Il résista énergiquement au projet d'étendre aux duchés de Berg et de Juliers le système douanier de Bavière, en défendant la liberté du commerce, et en insistant sur les inconvénients du système prohibitif. Le projet fut abandonné; mais ses auteurs ne pardonnèrent pas leur défaite à Jacobi. Ils réussirent à lui faire ôter une partie de son traitement, mais en lui laissant sa charge et son influence.

La philosophie le consola facilement de cette demi-disgrâce. Il mit la dernière main à ses deux romans philosophiques, qu'il avait publiés par fragments, et écrivit sur des questions sociales dans le sens des *économistes* français, qu'il admirait autant qu'il détestait l'école matérialiste, dont le baron d'Holbach et Helvétius étaient les chefs.

Dans sa maison de Pempelfort, près de Düsseldorf, il goûtait (vers 1780) tous les plaisirs de l'opulence, des lettres et des arts et de la vie de famille. Pempelfort, devenu le rendez-vous des esprits les plus distingués de ce temps, était alors, après Weimar, et en dehors des villes universitaires, le point de réunion le plus remarquable de l'Allemagne littéraire. Goethe, Hamann, Lavater y vinrent visiter

Jacobi, et avec beaucoup d'autres il entretenait une correspondance suivie et animée.

Ce bonheur fut cruellement troublé par la mort d'un de ses fils et celle de sa femme (1781). Pour se distraire de sa douleur, il fit un voyage à Weimar, où il revit Goethe et connut Herder.

Une entrevue qu'il eut avec Lessing, peu d'années avant la mort de ce grand critique, et dans laquelle il se convainquit que l'auteur de *Nathan-le-Sage* était Spinoziste, donna lieu entre lui et Mendelssohn à une polémique, qui ne demeura pas sans influence sur la marche de la pensée philosophique en Allemagne.

Au moment où paraissait la *Critique de la raison pure*, deux partis divisaient cette contrée sur les questions religieuses et morales : celui des déistes de Berlin, Nicolai, Biester, Gedicke, qui représentaient en Allemagne l'esprit voltairien, et celui des hommes plus ou moins sincèrement religieux, plus ou moins orthodoxes, ayant à leur tête Jacobi, Stolberg, Lavater. Ce dernier surtout était vivement attaqué, et Jacobi, sans partager toutes les opinions du théologien de Zurich, se distingua dans la mêlée.

Au plus fort de la lutte éclata la révolution française, qui vint détourner de ces discussions l'attention du public, et captiva toute celle de Jacobi. Malgré ses sympathies pour les idées au nom desquelles se faisait cette révolution, Jacobi ne partagea pas les illusions qu'elle fit naître. Il prévoyait que la génération qui la faisait, en serait la victime, et que ce règne de la raison et de la liberté qu'elle semblait annoncer, serait longtemps encore à se réaliser.

Il reprit ses travaux littéraires. Cependant l'orage approchait des bords du Rhin; les Français menacèrent Düsseldorf vers la fin de 1794, et Jacobi, faisant ses adieux à son cher Pempelfort, alla se réfugier auprès de ses amis du Holstein. Il passa dix années dans le nord de l'Allemagne, à



Wandsbeck, près de son ami, le bon et original Claudius, à Hambourg, à Eutin. C'est dans cet exil volontaire qu'il écrivit son *Épître à Fichte*, et une partie de son ouvrage des *Choses divines*. Il ne sortit qu'une fois de cette retraite, en 1801, pour aller revoir ses enfants, et pour faire un voyage à Paris. Il revint à Eutin, où il comptait terminer ses jours.

Cependant, en 1804, ayant été appelé à Munich, comme membre de la nouvelle académie des sciences qui allait être instituée dans cette capitale, il se rendit à cet appel, malgré son âge déjà avancé, et son amour de l'indépendance. Il n'était plus riche; il avait perdu la plus grande partie de sa fortune, par la faute ou le malheur d'autrui. En 1807, il fut nommé président de cette même académie. Le discours qu'il prononça lors de son installation, prouva qu'il comprenait les devoirs que lui imposait ce poste élevé. Mais on sait de quelles luttes la Bavière était alors le théâtre; les vues les plus avancées et les plus arriérées, les partis les plus inconciliables s'y entrechoquaient dans le domaine de l'intelligence. La vieillesse d'ailleurs commençait à faire sentir son poids à Jacobi. A soixante-dix ans il résigna ses fonctions; le roi lui conserva son titre et son traitement. Les dernières années de sa vie s'écoulèrent tranquilles et sereines. Son dernier travail fut la révision de ses œuvres; il ne put l'achever: la mort vint, non le surprendre, — il y était tout préparé, — mais le rappeler le 10 mars 1819.

Nous n'écrivons pas un éloge; mais nous ne pensons pas qu'il soit de notre devoir d'insister sur quelques faiblesses qu'on a pu reprocher à notre philosophe. On peut dire que, même en réduisant de beaucoup les louanges dont il a été l'objet de la part de ses amis, et en admettant une partie des reproches que lui ont adressés ses détracteurs, la vie de Jacobi est encore de celles qui font honneur à la philosophie. Qui ne pardonnerait un peu d'orgueil à tant de vertu et à

tant de gloire, un peu d'intolérance à un si grand amour de la vérité, de la beauté, de la liberté?

Avant de nous occuper des ouvrages de Jacobi, jetons un coup d'œil rapide sur sa correspondance, qui peut nous le faire connaître mieux que toutes les biographies. Ses correspondants sont les philosophes et les littérateurs les plus distingués de l'Allemagne, Wieland, Lessing, Claudius, Goethe, Schiller, Jean-Paul, Garve, Hemsterhuis, Fichte, Hamann, Reinhold, Herder, Lichtenberg, Lavater, Jacobs, Jean Müller, d'autres encore. Nous ne citerons que quelques traits de cette riche collection de sentiments et de pensées, qui, comme l'a dit Goethe, récapitule tout un siècle.

En 1771, Wieland écrit à Jacobi: «Vous unissez l'enthousiasme du beau au discernement du vrai, l'imagination du poète au coup d'œil du philosophe.» Dans une lettre en français, adressée à Sophie Laroche, Jacobi s'exprime ainsi sur le livre de Mercier, l'*An 2440*: «C'est le véritable enthousiasme qui l'a dicté, cet enthousiasme qui est l'œil du génie, qui découvre et rend visibles aux autres les principes de la vérité et de l'erreur.»

Dans la vingt-deuxième lettre, Jacobi corrige ainsi la philosophie de l'*Agathon* de Wieland. On lit dans *Agathon*: «Je vois le soleil, donc il existe; je me sens moi-même, donc je suis; je sens l'esprit suprême, donc il existe; j'ai besoin de croire à une intelligence souveraine, donc elle est.» Jacobi admet tout cela, excepté le dernier raisonnement, et il ajoute: «Si Agathon avait dit: je PENSE l'esprit suprême, donc il existe, il aurait pu en déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre une cause première de tout mouvement, qui soit autre chose que le mouvement. J'ignore quelle est la nature de cet être infini; je sais seulement qu'il est intelligence, puisqu'il a produit des intelligences; mais je ne puis ne pas admettre son existence, à moins de renier toutes les lois de la pensée.»



Les dissentiments qui vinrent rompre l'amitié de Jacobi et de Wieland, furent de plusieurs sortes, philosophiques, politiques, critiques. Wieland affectionnait Nicolai, son journal et ses romans comiques; Jacobi détestait cordialement tout cela. En revanche, il admirait Klopstock, sa haute poésie, son généreux patriotisme, tandis que pour Wieland l'auteur du *Messie* est un être tout à fait *antipodique*, l'homme de la lune ou de Sirius, un être d'un monde qui lui est inconnu, qu'il ne comprend pas.

Wieland rend hommage au génie qui a inspiré à Jacobi son roman philosophique de *Woldemar*. Il l'appelle une composition tout idéale et vraie néanmoins : quel peintre de la nature vous êtes, et quel peintre des âmes ! lui écrit-il (lettre 92).

La philosophie de Jacobi est quelquefois parfaitement résumée dans la correspondance. C'est ainsi qu'il écrit à Lavater : « La recherche de la vérité est la recherche de quelque chose de réel, qui n'est pas immédiatement présent à nos sens, mais que nous éprouvons en partie... Je me ris de ces philosophes qui se tourmentent à expliquer comment nous savons que quelque chose existe hors de nous. J'ouvre l'œil, j'écoute, j'étends la main, et je sens à l'instant le rapport du *toi au moi*, du *moi au toi*. Je vis par là même que je sens autre chose que moi ; toute chose que j'apprends à connaître ajoute au sentiment de ma propre existence. Et une vie que je viens à sentir hors de moi semblable à la mienne, quelle puissance nouvelle elle donne à ma vie ! Enfin, Dieu reconnu par moi, porte au comble ce sentiment de ce que je suis. Dieu, s'il était seul, serait sans conscience, sans amour, sans puissance : aimer, c'est vivre réellement » (lettre 118).

« Il y a une grande différence, écrit-il à Claudius, entre la profondeur et la subtilité ou la pénétration, qui n'est profonde que sur les formes. Pythagore, Platon, Spinoza étaient autrement profonds que Aristote ou Hobbès : la subtilité désunit, le sens profond unit. »

Il écrit à Lavater : « On court le moins risque de se tromper, en recherchant la valeur étymologique des mots ; je n'ai pas, quant à moi, d'autre manière de philosopher, et je crois pouvoir tout ramener à la grammaire. »

« Le grand secret de la philosophie spéculative, dit-il dans une lettre à George Forster, est la *magna scientia* du P. Sanchez, *quod nihil scitur*. Lambert et Kant eux-mêmes ont reconnu que les philosophes n'en savent pas plus que les hommes ordinaires ; moi je prétends qu'ils en savent beaucoup moins, et qu'ils ont en partage une *ignorance acquise*. »

La politique de Jacobi n'est pas moins nettement formulée dans sa correspondance ; politique à la fois sage et hardie : hardie dans les principes d'où elle part et quant au but où elle tend, sage dans les moyens qu'elle propose.

Il veut la liberté de tous, sans tenir à la démocratie. « Je suis indifférent, dit-il (lettre 126), pour toute forme de gouvernement ; je condamne tout pouvoir arbitraire, et n'aime que la domination des lois. » Il n'admet pas qu'on puisse mettre en question *s'il est permis de tromper le peuple* ; car, dit-il, qu'est-ce que tromper ? Et qu'est-ce que le peuple ? Et quels sont ceux à qui l'on accorderait le droit de le tromper ? (lettre 129). Si l'on veut voir fleurir le sentiment de l'honneur, la religion, la sûreté, écrit-il en 1787, il faut nous donner à tous une part toujours plus grande aux affaires publiques. Je rejette le principe du *salut général*, que le despotisme a toujours invoqué dans ses entreprises contre la liberté ; mon principe est celui d'une *justice immuable et universelle*, qui ne se permet pas, comme ce dévot savetier, de voler du cuir pour raccommoder la chaussure des pauvres.

Plus tard, Jacobi comprit l'importance des formes constitutionnelles. « La forme, dit-il, est l'expression de la chose, et non son principe ; mais la forme et le principe sont aussi intimement unis que la raison et le langage : seulement il ne faut pas que le culte de la forme nous fasse oublier le fond. »



Ses sentiments religieux sont également exprimés très-nettement dans sa correspondance. « Dans sa partie mystique, écrit-il à Lavater en 1791 (lettre 197), le christianisme est pour moi la seule philosophie religieuse possible; mais j'ai d'autant moins la foi historique. » Sa lettre (la 226<sup>e</sup>) à Frédéric-Léopold Stolberg est surtout remarquable à cet égard.

Dans un de ses écrits, Forberg avait soutenu que la religion chrétienne seule fondait la vertu sur de grands et nobles motifs, tandis que, selon lui, la morale des anciens n'invoquait que des mobiles égoïstes et terrestres. Jacobi le renvoie à Fénélon, et ajoute : « Qu'importe à la moralité des actions que j'en attende la récompense sur l'heure, ou dans dix ans, ou dans des millions d'années? Dans l'Église chrétienne, dans celle qui est visible, en présence du ciel ou de l'enfer, il n'y a plus de vertu proprement dite. La vertu qui ne repose que sur la foi en une autre vie, est sans valeur aucune. Je suis un mystique, et le mysticisme n'est pas un système dogmatique; mais bien un état naturel de l'âme, lequel est le même partout, et dans tous les siècles. Lors de la renaissance, en Italie, à l'époque où florissaient les Pomponace et les Arétins, la plus grande corruption eût été la conséquence du retour des lumières, si la philosophie platonicienne, avec sa mystique, ne fût venue y opposer une digue. Pour moi, je regarde toutes les théologies comme également vraies dans leur partie mystique, et comme également erronées, si ce n'est également absurdes et nuisibles, pour tout le reste. Le christianisme est, sans comparaison, supérieure à toutes les autres croyances, par la doctrine d'un miracle perpétuel, que chacun peut éprouver en soi, celui de la régénération par une force venue d'en haut.

« Je suis toujours le même, écrit-il à Reinhold sur la fin de ses jours (lettre 362) : païen par l'entendement, et chrétien de toute mon âme. »

Les plus nobles esprits de son temps reconnaissent la su-

périorité de Jacobi, ou reçoivent l'impulsion de lui, ou du moins tiennent à obtenir son approbation. Kant, tout en le combattant, recherche son suffrage; Fichte s'efforce de mettre son idéalisme d'accord avec son réalisme (lettre 249); Jean-Paul s'appuie sur lui : « Excellent Jacobi, lui écrit-il (lettre 272), c'est à l'aide de votre aviron que je me suis sauvé à travers les tourbillons de la philosophie de Kant et de Fichte. Nulle philosophie, après celle des anciens, ne m'a aussi vivement intéressé que la vôtre. » Herder supporte sa critique, et quelquefois s'y soumet. Enfin, Goethe avoue dans sa *Vie*<sup>1</sup>, que peu d'hommes ont exercé sur lui une plus grande influence.

Jacobi eut des correspondants à l'étranger, Lesage à Genève, Necker dans la retraite, Hemsterhuis, Laharpe à Paris. Il écrivait assez bien en français. Dans les dernières lettres on trouve les noms de M. Royer-Collard, de M. Cousin, de M. Bautain. Ces deux derniers vinrent le voir à Munich en 1818, et lui inspirèrent, le premier surtout, une haute estime. Longtemps avant que sept collèges électoraux choisissent M. Royer-Collard pour leur mandataire, dès 1817, Jacobi écrivit (lettre 363) : « Si l'humanité, la raison et la justice gagnent le dessus, nous le devons surtout à la France, à cette majorité de la nation que, faute d'un terme plus convenable, j'appellerai la *majorité Royer-Collard*. Une monarchie absolue, pour devenir *légitime*, suppose, selon Platon, un souverain non-seulement aussi évidemment supérieur à ses sujets que le pasteur l'est à son troupeau, mais qui leur soit supérieur d'une manière toute divine. »

## 2. *Ouvrages de Jacobi.*

Jacobi, placé jeune à la tête d'une grande maison de commerce, chargé ensuite de fonctions publiques assez impor-

<sup>1</sup> Au livre XIV.



tantes, ne se mit à écrire que fort tard, et se borna d'abord à faire des traductions et des analyses. Ce ne fut que sur les instances de Goethe qu'il se décida à exercer son talent dans des compositions originales. Ses premiers écrits, qui lui assignèrent aussitôt une place distinguée parmi les écrivains de sa nation, furent deux romans philosophiques, *Woldemar* et la *Correspondance d'Alwill*. Ils parurent presque en même temps, de 1779 à 1781, par fragments; le premier seul est achevé.

Dans ces deux ouvrages, Jacobi se montre surtout moraliste et peintre du cœur humain; mais déjà ses principes philosophiques s'y font jour de toutes parts. Le style en est animé, plein de chaleur, vivement coloré, et souvent plus poétique que ne le comporte la matière. Le défaut de son style est un excès de chaleur, une emphase qui lui est naturelle, mais qui souvent nuit à la justesse de la pensée et à la clarté, et qui, comme le lui reprocha Wieland, a quelque chose de gigantesque, peu en proportion avec les idées et les choses.

Son premier ouvrage de philosophie proprement dite, ce sont ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, écrites à l'occasion de la découverte qu'il avait faite que Lessing était Spinoziste. Il y raconte son entrevue avec ce grand écrivain, y donne un précis du Spinozisme, qu'il regarde comme le système de philosophie spéculative le plus conséquent; il en conclut que la spéculation démonstrative conduit nécessairement au panthéisme ou à l'athéisme et au fatalisme. A ces *Lettres* sont joints des suppléments, dont quelques-uns présentent un grand intérêt, notamment le premier qui renferme un extrait de l'ouvrage de Giordano Bruno, intitulé : *De la causa, del principio et uno*, et le septième, où Jacobi retrace de son point de vue l'histoire générale de la philosophie spéculative.

La première édition de ces lettres parut en 1785. Mendelssohn y ayant répondu par un écrit intitulé *Aux amis de*

*Lessing*, Jacobi publia une sorte d'apologie de sa conduite dans cette affaire.

A cette première période de sa vie littéraire, qui va jusqu'en 1786, appartiennent encore un petit écrit qui a pour titre : *Un mot de Lessing*<sup>1</sup>, et sa correspondance avec Hamann, esprit dont la bizarrerie égalait la profondeur et l'originalité. Dans l'écrit *Un mot de Lessing*, Jacobi expose les principes généraux de sa politique : c'est un ouvrage de circonstance, mais qui renferme des vérités éternelles.

Les principaux écrits de la seconde période de la vie littéraire de Jacobi, époque de polémique contre l'idéalisme de Kant et de Fichte, sont au nombre de trois.

Le premier est un dialogue : *David Hume ou l'Idéalisme et le réalisme* (1787); le second, une *Épître à Fichte* (1799); le troisième, un examen de l'*Entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable*<sup>2</sup>. Nous donnerons l'analyse de ces trois ouvrages.

Parmi les autres compositions de la même époque, on remarque : *Quelques considérations sur la fraude pieuse* (1788); une lettre à Laharpe, pour lui recommander George Forster et M. Alexandre de Humboldt, en français (1790); les *Épanchements d'un penseur solitaire*<sup>3</sup>; quelques pages pour établir que *les idées de liberté et de providence sont inséparables de l'idée de raison* (1799). Le reste se compose de lettres souvent très-intéressantes.

L'ouvrage capital de la vieillesse de Jacobi, vieillesse pleine de vigueur, est celui qui a pour titre : *Des choses divines et de leur révélation*<sup>4</sup>; il est principalement dirigé contre le panthéisme de Schelling.

<sup>1</sup> *Etwas das Lessing gesagt hat*; 1782.

<sup>2</sup> *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen*; 1801.

<sup>3</sup> *Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers*, 1795.

<sup>4</sup> *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811.



Parmi les *préfaces* dont il fit précéder les divers volumes de l'édition de ses œuvres complètes<sup>1</sup>, et qu'il écrivit plus que septuagénaire, deux surtout sont remarquables, et peuvent être considérées comme son testament philosophique : c'est celle d'abord qui se trouve en tête du dialogue sur l'*Idéalisme et le réalisme*, et qu'il donne lui-même pour une introduction à ses ouvrages de philosophie ; c'est ensuite celle qui précède les *Lettres sur Spinoza*, et qui est le résumé de sa pensée, et comme le dernier mot tombé de cette bouche si éloquente et si pure.

Jacobi n'a composé aucun ouvrage de longue haleine, si l'on excepte son roman *Woldemar*, et aucun n'a la forme sévère du traité. La forme de ses écrits est analogue au fond de sa philosophie. Une philosophie qui s'adresse presque toujours au sentiment, aux convictions naturelles, qui est inspirée par un vif intérêt pratique et par les besoins du moment, ne s'accommode guère de la lenteur méthodique des ouvrages entrepris uniquement en vue de la science. Jacobi, homme du monde, philosophe opposant et passionné, ne songe jamais à l'école ; il s'adresse à la société, et ne s'occupe des questions philosophiques que dans leurs rapports avec la vie, avec l'humanité. De là ses vertus et ses défauts comme écrivain et comme penseur. La plupart de ses écrits sont des œuvres de circonstance et de polémique. Sa pensée s'exprime le plus volontiers sous la forme du roman, du dialogue, de la familiarité épistolaire ou de la gravité un peu prétentieuse de l'aphorisme. Sa manière est en général poétique, passionnée, aphoristique, mais vive, énergique, éloquente. Il est presque toujours clair et intéressant. Si parfois il ne paraît pas naturel, ce n'est pas qu'il fût affecté, mais parce que sa chaleur l'entraîne trop loin, et que le lecteur ne partage pas toujours son enthousiasme.

<sup>1</sup> Fr. H. Jacobi's Werke ; Leipzig, chez Fleischer, 1812-1825, 6 vol. in-8°.

Avec le temps sa fougue se tempéra ; ses défauts s'effacèrent de plus en plus, tandis que ses qualités s'épurèrent sans s'amoindrir. L'Allemagne, aujourd'hui encore, le place à la fois parmi ses bons écrivains et ses plus grands philosophes.

Un critique contemporain, dont les jugements sont respectés, s'exprime ainsi sur Jacobi : « Jacobi, dit-il, n'est pas du nombre de ces écrivains corrects dont le plus grand mérite souvent est de fabriquer des phrases élégantes et sonores. Avec Herder et Jean Müller, il se distingue par la manière forte et originale dont il s'énonce. Si dans ses romans l'intérêt poétique est sacrifié à l'intérêt didactique, en revanche, ses écrits philosophiques ont de commun avec ses romans cette délicatesse morale et cette profondeur de sentiment qui distinguent ceux-ci.... Il n'est pas systématique, malgré son talent pour la spéculation, parce que sa philosophie ne se produisit que par fragments et par la critique des systèmes d'autrui ; mais ce qui donnait un intérêt particulier à ses écrits, c'est qu'il rattachait les idées les plus générales et les questions les plus hautes à des relations individuelles, à des circonstances particulières, à des faits spéciaux. Son style est d'une extrême concision, malgré son abandon et sa vivacité, et les licences de construction qu'il se permet, ajoutent en général à la clarté et à l'énergie de l'expression<sup>1</sup>. »

### 3. De la philosophie de Jacobi en général.

Jacobi, homme pratique et homme du monde, plus qu'homme savant et érudit, nourri d'ailleurs à Genève de l'esprit français, de l'esprit de Rousseau surtout, mais élevé très-religieusement, doué d'une sensibilité profonde et d'une brillante imagination, devint philosophe plutôt par sentiment et par indignation que par curiosité et le seul amour de la science.

<sup>1</sup> Bouterweck, *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit*, t. XI, p. 494.



Sa philosophie, que la *Critique* de Kant trouva toute faite, et qui depuis ne subit que de légères modifications, s'était formée par opposition au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley, au matérialisme français, tel surtout qu'il s'était exprimé dans les écrits d'Helvétius, et au naturalisme de Berlin, dont la bibliothèque allemande était le prolixe organe. Cette opposition toute pratique et toute religieuse se transforma par l'étude de l'*Éthique* de Spinoza, qu'il regardait comme le système logiquement le plus parfait, en une prévention systématique contre toute philosophie savante, contre toute spéculation discursive : elle se formula en une protestation énergique et éloquente du sentiment, de la conscience morale et religieuse, contre les prétentions et les subtilités de l'esprit spéculatif. L'existence d'un Dieu vivant et personnel, la réalité du sentiment externe et interne, la valeur absolue de la vertu, la divine origine de l'âme humaine, la conscience immédiate de la vérité : voilà ce qu'il ne cessa d'affirmer avec enthousiasme, et de défendre envers et contre tous.

La philosophie de Jacobi est en général un *réalisme rationnel*, faisant de la conscience actuelle l'organe et la mesure de toute vérité et de toute réalité. A la fois réaliste et rationaliste, en ce sens qu'elle admettait d'une part la vérité objective de la sensation et du sentiment, et que de l'autre elle supposait l'esprit de l'homme dépositaire d'un savoir immédiat, qu'il ne s'agissait que de comprendre et d'analyser, sa pensée s'assimila tout ce qu'elle trouvait d'analogue dans Platon et dans Aristote, dans Locke et dans Leibnitz, dans les Écossais, dans Hemsterhuis, dans Rousseau.

Il est des croyances naturelles, des convictions naïves, qu'on retrouve plus ou moins pures, plus ou moins développées, dans tous les temps et chez tous les peuples qui ont pu s'en donner la conscience et exprimer ce qu'ils sentaient, convictions qui sont en quelque sorte l'héritage du genre

humain et l'expression du sentiment universel. Or, ces croyances qui font la dignité et l'espoir de l'humanité, et qui sont en même temps l'appui et la condition de la vie sociale, ont paru plus d'une fois menacées par les résultats d'une spéculation indépendante. La philosophie, qui s'inspire du seul amour de la vérité et de la science, poursuit et doit poursuivre sa route sans se préoccuper des conséquences qui peuvent résulter de ses théorèmes, parce que ce n'est qu'ainsi que la vérité peut se trouver, et que la recherche désintéressée du vrai, de la science pour elle-même, est aussi un des plus nobles besoins de la nature humaine. Mais toutes les fois que la spéculation s'égare au point de mettre en doute, et de vouloir abolir les convictions naïves, au lieu de les développer et de les rectifier seulement, le génie de l'humanité suscite des individualités puissantes dans lesquelles elles vivent fortes et invincibles, et qui les proclament avec une énergie nouvelle. Dans ces esprits d'élite elles se produisent sous la forme d'une philosophie indépendante et désintéressée. Leur opposition à la spéculation du jour, bien qu'elle soit dans l'intérêt de la société, de la religion, de l'humanité, n'a pourtant rien de commun avec celle des gardiens d'une religion positive ou des défenseurs officiels de la morale ou de l'ordre public. Pour eux les principes des croyances universelles sont devenus une philosophie personnelle, qui peut, sur plusieurs points, s'écarter des croyances consacrées. Tel fut Socrate chez les Grecs, et tel fut Jacobi au dix-huitième siècle. Voilà pourquoi Socrate, tout en combattant les Sophistes, se fit accuser d'impiété, et que Jacobi fut loin d'être entièrement orthodoxe. Jacobi, préoccupé surtout du soin de raffermir les convictions naturelles, et de les défendre contre les subtilités philosophiques, se prononça tout aussi vivement contre tout formulaire dogmatique et moral qui aurait la prétention d'arrêter l'essor de la libre pensée et de la libre action, de renfermer toute vérité, que contre une



métaphysique raisonneuse et démolissante. Ces convictions s'étaient en quelque sorte individualisées en lui, et se ressentaient par conséquent de tous les accidents de sa personnalité. C'est moins comme universellement reçues que comme siennes qu'il les défendit, et c'est comme une véritable philosophie, comme une doctrine indépendante et personnelle, mais fortifiée par l'assentiment universel, qu'il les opposa à la philosophie dominante.

Jacobi s'est expliqué à diverses époques sur l'esprit et le but de sa philosophie, et toujours dans le même sens : il s'est montré animé des mêmes intentions dans la préface d'*Alwill*, qui fut un de ses premiers écrits, et dans les avant-propos qui précèdent les différents volumes de ses œuvres, et qu'il écrivit sur la fin de ses jours.

« L'éditeur de la *Correspondance d'Alwill*, dit-il, est un homme qui n'a jamais pu supporter la pensée que son âme soit dans son sang, qu'elle ne soit qu'un vain souffle, et cette répugnance n'a pas chez lui sa source dans un vulgaire instinct de conservation. S'il désire de vivre, et de vivre une seconde fois, c'est à cause d'un autre amour, sans lequel la vie même d'un jour lui paraîtrait insupportable... Toutes ses convictions reposent sur une intuition immédiate, et ses argumentations, sur des faits jusqu'ici peu remarqués ou mal appréciés... Son ouvrage ne devait être ni plus édifiant que la création, ni plus moral que l'expérience, ni plus philosophique que l'instinct des natures sensibles et raisonnables. »

Dans une lettre à Hamann, en 1783, il dit : « En écrivant *Woldemar* et *Alwill*, mon unique but a été de peindre l'humanité telle qu'elle est, compréhensible ou non. Notre philosophie est dans une mauvaise voie : au lieu d'expliquer les choses, elle en fait abstraction. Le grand mérite du penseur, c'est de montrer la réalité. L'explication est un moyen, mais non la dernière fin de la science. Son objet, au contraire, est ce qui ne se laisse pas expliquer. J'ai voulu montrer, autant

qu'il était en moi, tout ce qu'il y a dans l'homme d'indépendance de la chair, et en même temps quelle est notre faiblesse, notre fragilité... Il y a une vive lumière dans mon cœur ; mais dès que je veux la porter dans la région de l'entendement, elle s'éteint. Laquelle de ces deux clartés est la vraie, de celle de l'entendement qui nous fait voir des formes déterminées, mais derrière elles un abîme, ou de celle du cœur qui nous montre le ciel et ses promesses, mais qui se refuse à la connaissance ? »

« On a dit de moi, écrit-il ailleurs<sup>1</sup>, que je suis philosophe par caractère, et non de profession : que je ne suis devenu écrivain que par occasion, que je n'ai point cherché la vérité pour elle-même, que je manque de l'esprit philosophique ; enfin que ma doctrine n'est que l'esprit d'une vie individuelle, l'expression d'une pensée qui s'appelle Frédéric-Henri Jacobi. Je ne m'inscris pas en faux contre ce jugement, tout sévère qu'il paraisse, je l'admets en partie, et j'en ai fait l'aveu dans une lettre écrite, en 1803, à Frédéric Kœppen. Depuis que je pense par moi-même, dit-il dans cette lettre, je n'ai cessé de rechercher la vérité de toutes mes facultés ; mais je ne l'ai jamais recherchée pour le vain plaisir de m'en parer comme de quelque chose que j'eusse découvert ou produit : j'aspirais à une vérité qui ne fût pas ma création, mais dont je fusse moi-même la créature, qui éclairât la nuit dont j'étais environné, et qui m'apportât la lumière dont j'avais en moi la promesse et le pressentiment. Il ne m'est pas donné de me vanter de cette indifférence quant aux résultats de mes recherches, de cette curiosité *pure* qui, selon les grands hommes de notre temps, constitue l'esprit philosophique ; mais j'ai toujours plus été sur mes gardes contre mes propres préjugés que contre ceux des autres, et je crois m'être toujours montré moins prévenu que les philosophes purs.... »

<sup>1</sup> Dans la Préface du tome IV des *Oeuvres*, écrit en 1819, p. XII-XV.



J'accepte donc, continue Jacobi, le reproche de ne pas aimer la science par dessus tout, et de n'estimer la connaissance qu'en raison de son contenu.»

Peu de temps avant sa mort, il voulut encore une fois s'expliquer là-dessus. Voici la substance de cette espèce de testament, tracé en partie seulement de sa main défaillante et achevé dans son esprit par un de ses disciples les plus distingués, Frédéric Kœppen<sup>1</sup>. «Je n'ai jamais philosophé sans intention : je voulais m'entendre avec moi-même sur la réalité de ce Dieu *inconnu* vers qui me portait un sentiment inné en moi. Je n'ai jamais songé à élever un système pour l'école ; en écrivant, je n'ai jamais fait que céder à une impulsion irrésistible.... Qu'est-ce qu'aimer la vérité ? Est-ce rechercher quelque chose qui soit étranger à l'homme, ou qui puisse menacer son existence spirituelle?... L'âme humaine recherche l'immuable, l'éternel, l'infini ; la vérité est un besoin pour elle ; mais ce n'est pas l'ombre qu'elle veut connaître : c'est la réalité qui produit l'ombre. Tous les hommes appellent d'avance vérité quelque chose à quoi ils aspirent, et qu'ils ne pourraient supposer s'il ne leur était présent de quelque manière. Un crépuscule leur ouvre les yeux, et leur annonce un soleil qui va se lever ; le matin a commencé, le jour va naître... La science tend au surnaturel. Ainsi que la religion constitue véritablement l'homme, de même c'est elle qui fait le philosophe. Elle a toujours été l'objet principal de ma pensée. Je m'appuie sur un sentiment invincible et irrécusable, qui est le fondement de toute philosophie et de toute religion. Ce sentiment est l'effet d'un *sens* pour les choses immatérielles, spirituelles, et ce sens, je l'appelle *raison*.... La connaissance humaine procède d'une révélation ; la raison révèle la liberté, en révélant la Providence : telle est la racine de l'arbre de la science. La conviction de

<sup>1</sup> OEuvres, t. IV, première partie, p. XVI-LIV.

Dieu est, selon moi, en raison du sentiment de la personnalité, et Dieu me paraît plus sublime comme créateur de personnes telles que Socrate ou Fénelon, que comme auteur du ciel étoilé et de son mécanisme nécessaire... Ma philosophie demande *qui est* Dieu, et non ce qu'il est. Elle s'enquiert d'un Dieu vivant et personnel, qui seul nous intéresse. Il n'y a pas de raison sans personnalité, et par conséquent la raison étant, il est un Dieu, et non pas seulement un être divin... L'histoire de l'humanité le prouve : l'homme est déchu de son état primitif, de sa ressemblance avec Dieu, et sa connaissance, à mesure qu'il dégénéra, s'égara dans le doute et l'erreur.. La science, au lieu de dissiper notre ignorance et nos doutes, souvent y ajoute une confusion nouvelle. Cette science orgueilleuse s'égale à Dieu : elle prétend produire son objet et créer sa vérité. Ouvrage de la réflexion, elle rejette tout savoir primitif. Les Arabes, en disant d'Aristote qu'il était comme une coupe qui puisait partout sans pouvoir épuiser l'univers, ont parfaitement caractérisé cette science de réflexion : c'est contre elle, et non contre la philosophie véritable, que sont dirigées mes objections. J'ai toujours pensé que la conscience que l'esprit a immédiatement de lui-même et de Dieu, est le fondement de toute philosophie qui veut être autre chose que de la physique et de la logique. J'ai établi dans tous mes écrits que le philosophe qui dans ses recherches perd Dieu, arrive nécessairement au néant, que personne ne cherche et ne saurait aimer. Ma philosophie part du sentiment et de l'intuition. Il n'y a pas de voie spéculative pour s'élever à Dieu, et la réflexion peut servir uniquement à démontrer qu'elle est vide sans les révélations du sentiment, à les confirmer par là même, et non à les fonder... Dieu est le premier, ou il n'est pas ; on ne peut donc pas arriver à lui par le raisonnement. Les révélations primitivement déposées dans l'âme, apprennent à l'homme qu'il est dans un état de déchéance, et qu'il a



besoin de recouvrer une lumière qui s'est éteinte dans son entendement. A travers les ténèbres qui l'environnent, la raison, armée de la foi, entrevoit la vérité, ainsi que l'œil muni du télescope voit dans les nébulosités de la voie lactée d'innombrables étoiles. Cette foi est la lumière primitive de la raison, le principe du vrai rationalisme. Sans elle toute science est creuse et vide. Nous ne voyons pas l'absolu, nous y croyons; nous ne voyons que le relatif, le *conditionné*, et cette intuition, nous l'appelons un savoir. Mais la vraie science est l'esprit qui rend témoignage de lui-même et de Dieu. Autant je suis convaincu de l'objectivité de mes sentiments du vrai, du beau, du bien, et d'une liberté qui règne sur la nature, autant je suis persuadé de l'existence de Dieu, et à mesure que ces sentiments s'affaiblissent, s'affaiblit aussi la foi en Dieu... La vraie science est la conviction que nous ne savons rien, et l'on ne peut sortir de cette ignorance que par la foi dans la révélation dont la raison est dépositaire. La raison affirme ce que l'entendement nie. Le sentiment religieux, qui nous fait concevoir Dieu comme un être personnel, libre, aimant, et ayant conscience de lui-même, est ce qui constitue la vraie nature humaine; avec lui s'éteint la foi, et avec la foi périssent nos convictions morales... Il y a dans la foi des enfants et du peuple quelque chose de plus élevé que dans une philosophie sans foi.

« L'objet de mes recherches a été constamment la vérité *native*, qui est bien supérieure à la vérité scientifique. Il y a une Église invisible de philosophie, comme il y a une Église chrétienne invisible. La philosophie visible prétend dresser l'entendement, lui faire inventer et toucher la vérité : elle prétend *faire Dieu*. Ma philosophie est de l'Église invisible. S'il m'a été donné d'en défendre l'esprit et l'éternelle vérité contre les systèmes changeants du siècle, et si j'ai été assez heureux pour que ma doctrine compte aujourd'hui plus d'amis qu'au début de ma carrière, et que mes adversaires

même la jugent avec plus d'équité, je n'aurai pas vécu en vain. »

Goethe, dans une lettre à Bettina Brentano, s'exprime ainsi sur Jacobi : « De tous les philosophes de notre temps, il est certainement celui qui s'est le moins trouvé en contradiction avec le sentiment et la nature primitive, et qui conserve pour cela saine et sans atteinte sa conscience morale. »

« Jacobi, dit un historien de nos jours, M. Chalibœus, osa plaider contre la philosophie dominante la cause de la conscience naturelle. Son grand mérite fut de comprendre la présence dans l'âme d'un trésor mystérieux auquel à peine on avait encore touché; et s'il ne lui fut pas donné de lever ce trésor, du moins il sut le garder et le défendre, et y appeler incessamment l'attention, de telle sorte qu'aujourd'hui encore la plus grande partie du public cultivé est de son opinion sur ce point. »

C'est surtout comme faisant opposition à toute philosophie spéculative que doivent être considérés les travaux, ou pour mieux dire, les épanchements philosophiques de Jacobi.

Avant la révolution produite dans le domaine de la pensée par la critique de Kant, Jacobi opposait la philosophie du sentiment au matérialisme, à la morale de l'intérêt, au spinozisme. Ensuite il fit successivement la guerre à toutes les formes que la spéculation affecta depuis Kant jusqu'à Schelling.

Par là même est indiquée la division de l'histoire de sa pensée en deux sections. Dans la première nous exposerons sa philosophie avant la publication de la critique de Kant; dans la seconde, nous le suivrons dans sa polémique contre l'idéalisme de Kant et de Fichte, et contre le panthéisme de M. de Schelling<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir, pour la biographie, la note xv.



## PREMIÈRE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI AVANT LA PUBLICATION DE LA  
CRITIQUE DE KANT.

## CHAPITRE PREMIER.

## WOLDEMAR ET LA CORRESPONDANCE D'ALWILL

L'analyse du roman de *Woldemar*, fort intéressant en lui-même, achèvera de nous initier à la philosophie de Jacobi toute fondée sur le sentiment, et toute pratique dans ses motifs et ses intentions.

Un riche négociant, nommé Hornich, qui ne connaît d'autre morale que celle de son catéchisme et de son intérêt, honnête homme d'ailleurs, mais à vues étroites et toutes positives, a trois filles. Il accorde l'aînée à Dorenbourg, son associé, et la cadette à Biederthal, à condition que celui-ci renonce à son état de savant pour celui de négociant. Henriette, la seconde fille, est l'amie de tous; elle n'est pas belle, mais elle a toutes les qualités d'une femme supérieure. Elle a une amie riche et aimable, Allwina de Clarenau. Biederthal a un frère plus jeune, Woldemar, fonctionnaire public, qui vient loger dans la maison Clarenau. Woldemar, le héros du roman, est un mélange de calme et d'impétuosité, de complaisance et de fierté, d'enthousiasme et de mélancolie, de réflexion et de sensibilité. « La vue d'une chose qui périt, dit-il, dans une lettre à son frère, quelque chétive qu'elle soit, peut me toucher jusqu'à la défaillance. » Cette lettre rappelle, par le ton et les idées, celles de Werther. Woldemar s'y annonce aussitôt comme le principal personnage, comme celui qui sera l'organe de la philosophie de l'auteur.

Il a beaucoup réfléchi sur la nature humaine, parce que c'est là le sujet qui préoccupe surtout le romancier philosophe. « Je me suis fait, dit-il, de l'homme en général d'une part une idée plus haute, de l'autre une opinion moins favorable qu'autrefois. On ne saurait imaginer rien de si beau, de si grand dont l'homme ne soit capable; mais il est en même temps d'une inconstance, d'une fragilité désespérante. Il veut toujours trop ou trop peu; rien en lui ne forme un tout, un ensemble qui dure, qui demeure. Depuis que j'ai compris cela, je suis devenu plus humble et plus calme; j'espère moins et tâche de jouir davantage. »

Biederthal lui destine Henriette; celle-ci, son amie Allwina. Cependant il arrive et plaît d'abord à tous; mais à mesure que son caractère se déploie, on le trouve de plus en plus singulier, bizarre. Il expose longuement à son frère et à Dorenbourg sa philosophie pratique, à laquelle se mêlent, contre la société, des invectives qui rappellent celles de Jean-Jacques. « La plupart des maux, dit-il, s'évanouiraient, si chacun ne voulait rechercher et poursuivre que ce qui lui fait véritablement plaisir. » Il se plaint de la puissance de l'exemple et de la trop grande complaisance pour les préjugés de l'opinion. « Qu'y a-t-il dans le regard de l'homme de si puissant qu'il soit plus terrible que l'enfer, plus attrayant que le ciel? — Telle est sa nature que son âme ne peut se sentir ni se connaître que par le moyen d'une autre âme. L'instinct social est ce qui domine en lui; mais de là aussi que de faiblesses! » Woldemar s'élève surtout contre la vie dissipée, contre la manie de voir beaucoup de monde et de s'accommoder de tout. Il voudrait que, dans l'intérêt même de la société, chacun fit son œuvre à soi, travaillant à son propre bonheur, comme dans un concert chacun ne songe qu'à exécuter sa partie et à jouer de son instrument.

Woldemar voit fréquemment Henriette chez Allwina, et conçoit pour elle une amitié qui ressemble fort à l'amour, et



qui pourtant n'est pas de l'amour. Ce qui le captive dans Henriette, c'est la fermeté de son caractère, la profondeur de ses sentiments, la supériorité de sa raison. Cette amitié héroïque est partagée par Henriette, et elle est si peu de l'amour à ses yeux que celle-ci continue à destiner Allwina à Woldemar.

Le vieux Hornich seul conserve ses préventions contre lui; l'incident suivant vient rendre son aversion pour lui irrémédiable. Un Écossais, Charles Sidney, disciple du *grand* Ferguson, vient voir Dorenbourg, qui, pour l'honorer, lui donne un banquet auquel assiste toute la famille. Woldemar raconte comment la lecture de l'*Essai sur la société civile* de Ferguson a fait époque dans sa vie. Sidney parle avec admiration des ouvrages de Thomas Reid. Woldemar reproche aux Anglais d'être inférieurs en philosophie aux Allemands et même aux Français. Sidney en convient ironiquement, en disant que l'autorité du *sens commun* domine un peu trop en Angleterre, et que certaines pensées qui faisaient grand bruit sur le continent, étaient accueillies là avec indifférence. Woldemar réplique que Ferguson lui-même n'a pas trouvé dans son pays toute l'approbation qu'il méritait. Cependant, ajoute-t-il, il est juste de dire que la morale de l'intérêt n'a jamais pu s'établir en Angleterre comme système; le sceptique Hume lui-même a soutenu l'indépendance du sentiment moral, tandis qu'en France les philosophes n'ont pas craint de prêcher cette morale du haut des toits.

Hornich s'impatiente de cette discussion sur la vertu *désintéressée*, qui lui paraît une chimère. Elle n'en continue pas moins entre les deux amis avec une nouvelle chaleur. Sidney cite Aristote, qui dit quelque part que la vertu héroïque est plus grande que la vertu ordinaire; que si celle-ci distingue l'homme de la brute, celle-là le rend semblable aux dieux. Woldemar ajoute que nul philosophe n'a vu aussi clairement que le Stagirite que la vertu suppose un sentiment inné qui

l'inspire. Sidney rappelle un passage de Ferguson sur l'origine de la morale. On trouve chez tous les peuples quelque connaissance des lois de la nature, ainsi qu'une distinction du bien et du mal, avec les notions d'estime et de mépris, d'éloge et de blâme. De là l'origine de la *physique*, comme connaissance des lois du mouvement, et celle de la *morale*, ou de la science des lois de l'estime. Ces lois diffèrent de celles-là en ce que fondées sur une force qui se détermine avec liberté, elles se présentent seulement sous la forme de devoirs, et ne sont pas nécessairement suivies d'effet. — La science du bien, réplique Woldemar, est, en effet, comme celle du beau, soumise à la condition du *goût*, sans lequel elle ne peut naître et au delà duquel elle ne saurait s'étendre. Le goût du bien, comme le goût du beau, est cultivé par la vue des modèles; et les modèles les plus achevés sont toujours des œuvres de génie. C'est par le génie que la nature donne sa règle à l'art, à l'art du bien comme à l'art du beau. Tous deux sont le produit de la liberté et ne se laissent pas enfermer dans les règles étroites du métier. Rien de plus vrai que cette pensée d'Aristote : des actions bonnes et justes sont celles que font les hommes bons et justes; mais pour être juste et raisonnable, il ne suffit pas de faire de pareilles actions. Une action utile ne rend pas bon celui qui en est l'auteur; au contraire, une action utile devient bonne par la bonté de celui qui l'a faite. La vertu est ce qui rend bon l'homme qui l'exerce et tout ce qu'il fait<sup>1</sup>. Elle est, ajoute Woldemar, un instinct de notre nature, et cet instinct, comme tout autre, nous pousse à l'action antérieurement à toute expérience. L'homme se sent porté à des actions de bienveillance et de justice sans autre motif que de suivre cette impulsion, et cet instinct est si décidément *instinct fondamental* de la nature humaine que non-seulement l'homme trouve à le satisfaire sa plus grande

<sup>1</sup> Aristot., *Mor.*, liv. II, ch. IV.



volupté, mais encore qu'il ne juge pas digne du nom d'homme celui qui préfère sa vie à cette volupté suprême. — Ce serait une chose singulière, dit Sidney, que tous s'accordassent à reconnaître que la félicité est recherchée pour elle-même, et que néanmoins le plus petit nombre comprit qu'il en est tout ainsi de la vertu. Et pourtant il n'y a personne qui consentit à passer pour n'être pas un voleur ou un assassin uniquement par prudence, pour ne pas aimer la vertu, et pour n'être guidé dans sa conduite que par la crainte du châtimement et l'espoir des récompenses. Chacun sent irrésistiblement qu'il doit avoir une valeur quelconque, et que cette valeur est absolue; mais ce sentiment, tout irrésistible qu'il soit, trouve dans l'esprit philosophique un adversaire, parce que celui-ci refuse d'admettre une conviction qu'il n'a pas produite. Par la même raison il repousse tout savoir immédiat, toute conscience actuelle qui se prouve par cela seul qu'elle existe. La philosophie spéculative, jalouse de tout savoir indépendant, l'attaque partout et jusqu'au fond de la conscience, où elle cherche à rendre suspect le sentiment même de l'identité et de la personnalité. Du reste, ajoute Sidney, il faut une grande force de caractère pour n'écouter jamais que cet *esprit de vertu inné*; de grands hommes même ont succombé quelquefois sous l'effort. C'est ainsi que Timoléon, après avoir délivré sa patrie de la tyrannie de son frère, ne put supporter la désapprobation de ses concitoyens et les reproches de sa mère.

La conversation est redevenue générale, lorsque survient l'ecclésiastique Alkam, théologien vulgaire, ami de la maison et partenaire de Hornich. On parle de la conduite de Timoléon, à qui Biederthal oppose et préfère Epaminondas. Le vieux Hornich croit trouver dans la vie du héros thébain une preuve en faveur de sa morale, selon laquelle l'homme sage change de principes selon les circonstances. Sans doute, réplique Woldemar avec chaleur, l'homme de bien change

de conduite selon les circonstances, mais non de principes; sans doute, pour se satisfaire et pour demeurer d'accord avec lui-même, il doit quelquefois paraître un autre au dehors. Des actions, poursuit-il, qui ne découlent pas immédiatement et librement du sentiment du devoir, ne sont pas vraiment bonnes et vertueuses. Tous les hommes connaissent ce sentiment sous le nom de conscience, seule source de la morale, du droit et de toutes les formes sociales. La conscience, loin de leur être soumise, leur sert elle-même de règle et de principe.

Hornich, secondé par son ami Alkam, renouvelle la discussion pendant le dîner. Il ne veut admettre que des règles sanctionnées par les lois civiles, les institutions et les usages. Alkam n'admet d'autre religion ni d'autre morale que celles qui peuvent se réduire à des notions claires et indépendantes du sentiment: il veut que les hommes ne se guident que par la raison, et non pas seulement par les inspirations du cœur. Il fait aux dépens des anciens l'éloge des temps modernes. Woldemar éclate enfin, et prenant occasion d'une dinde truffée que Alkam lorgne avec complaisance, tout en parlant de vertu, il déclare qu'il aime mieux le rossignol, voire même le moineau, que le superbe oiseau de Calicut. Il m'est avis, dit-il; que l'homme n'est pas estimable en raison de son habileté à se procurer des jouissances, mais en raison de son désintéressement, de sa bonté, de sa fermeté. Je méprise un siècle où le bien ne se fait que par égoïsme, et qui ne croit plus à la vertu. Je ne vois devant moi qu'une eau bourbeuse et stagnante, et j'invoque quelque inondation qui vienne balayer ce marais fangeux, et me rendre un sol nouveau et fertile.

A ces mots Alkam triomphe, espérant tirer parti de ce langage emporté. Que planterez-vous sur ce terrain renouvelé, demande-t-il à son adversaire? — oubliez-vous quel est le but de la société, quelle est la destination de l'homme



sur la terre? — Je le sais comme vous, répond Woldemar; l'homme, fait à l'image de Dieu, doit vivre conformément à cette noble origine. — Fort bien, répond Alkam; nous devons surtout imiter la bonté de Dieu, car c'est par là principalement que Dieu se montre le souverain du monde. — Je ne partage point cette opinion, dit Woldemar, en l'interrompant. Le bien se montre partout mêlé de douleur. Mais dans ma conscience, je trouve un Dieu saint qui gouverne le monde, et pour ce Dieu et sa loi un amour qui se suffit à lui-même, et qui voue à son objet une confiance sans bornes. — Sir, s'écria Sidney, vous parlez comme le vénérable évêque de Durham, *Joseph Butler*, précurseur de *Ferguson*, le premier parmi les moralistes modernes, qui remit dans tout son jour le pouvoir de l'homme d'approuver ou de désapprouver les actions en elles-mêmes, indépendamment de leurs effets, et qui ait reproduit la doctrine que cette faculté est le vrai caractère de l'espèce humaine. — Au titre de l'ouvrage de l'évêque de Durham, qui traite de l'*Analogie de la religion naturelle et révélée avec le cours de la nature*, Alkam, qui ne l'a pas lu, s'avise de dire : cette analogie est telle sans doute, qu'on peut se passer de la révélation. Woldemar éclate alors contre le prêtre hypocrite : la révélation, dit-il, suppose une religion naturelle, et serait impossible sans celle-ci. Ce serait en vain que l'on essaierait, à force de miracles et de prédications, d'inculquer Dieu et la vertu à un *Yahoo*. La musique suppose de l'oreille, les couleurs des yeux.

Alkam reste muet; on se lève de table. Hornich, qui veut compromettre Woldemar, en l'excitant de plus en plus, prend la parole. Il soutient que le cœur de l'homme est naturellement mauvais; que ce sont les commandements positifs qui font la conscience, que c'est par là que subsiste la société. Il expose la philosophie morale de *Hobbès*, de *Larochefoucauld*, la morale de la peur et de l'égoïsme. Woldemar la

combat avec vivacité, et le vieillard se retire, en jurant que jamais Woldemar ne sera son gendre.

Biederthal reproche à son frère d'être tombé dans l'exagération et d'avoir avancé des choses contradictoires, en soutenant d'abord qu'il y avait une sorte d'héroïsme à qui il était permis de s'élever au-dessus de la morale ordinaire, et ensuite avec l'évêque de Durham, que dans aucun cas un homme ne pouvait s'écarter des lois de la justice et de la vérité, sous le vain prétexte de faire mieux le bien. — Woldemar s'explique : la corruption d'un siècle, dit-il, peut arriver à un tel point qu'une révolution devient nécessaire, comme d'ordinaire aussi elle ne se fait pas attendre; alors une vertu héroïque ne prend conseil que de sa conscience, pour agir conformément à la grandeur des circonstances; il y a des cas où il faut voiler un instant les saintes images de la justice et de la clémence. La morale alors suspend quelques-unes de ses lois secondaires pour maintenir ses principes<sup>1</sup>. Il y a de hautes licences morales que nulle règle ne peut déterminer, sans que pour cela il soit licite à personne d'agir comme il lui plaît. Woldemar cite *Hemsterhuis*, que *Jacobi* estimait beaucoup, et qui dit expressément que le sentiment moral est diversement développé dans divers individus; que *Brutus*, en frappant *César*, commit peut-être un crime contre la société romaine; mais que dans sa conscience, son action fut sans doute conforme aux lois éternelles du bien; que la plus grande sagesse consiste à conformer toutes ses actions à son sentiment moral, sans se soucier du jugement d'autrui ni des institutions humaines. — A l'objection de *Henriette*, qui craint que cette doctrine ne soit mal interprétée par les passions individuelles, Woldemar répond que ce qui ne peut être mal interprété a d'ordinaire peu de sens,

<sup>1</sup> Cette opinion est celle de *Burke*, dans ses *Réflexions sur la Révolution française*. Périssent le monde plutôt qu'un principe, disait-on, dans le temps de la terreur.



comme ce dont on ne peut abuser à peu de force; qu'il y a deux espèces d'hommes, les *circonspects* et les *modérés*, qui exagèrent la prudence et la peur, et les *hardis*, qui exagèrent le courage et l'espérance. Ceux-là craignent la vérité, parce qu'elle peut être mal comprise, et les grandes qualités, parce qu'elles peuvent s'égarer. Ceux-ci, qui ont plus de confiance dans la voix du cœur qu'en toute parole extérieure, regardent les passions généreuses comme aussi légitimes que la froide raison. Woldemar est de ce dernier parti. La conscience individuelle seule donne du poids aux lois de la société, aux commandements de la raison et de la religion. Le cœur seul nous dit immédiatement ce qui est bien; la prudence en fournit les moyens, et l'habitude y ajoute la constance; mais les habitudes passives ne peuvent faire de l'homme qu'un animal domestique utile; la véritable vertu ne peut être que le fruit d'un libre développement de l'instinct moral.

La discussion en demeure là pour le moment. On se donne rendez-vous pour le lendemain. Seulement Woldemar raconte encore à ses amis comment, autrefois, il a cherché avec anxiété la solution de la question de savoir quel était le but de la vertu; qu'après bien de vaines réflexions il l'a trouvée enfin dans les vies d'*Agis* et de *Cléomènes* de Plutarque.

Dans la conversation du jour suivant Woldemar expose sa doctrine sur ce point. En voici le résumé :

« Il y a des propositions qui n'ont nul besoin d'être démontrées, et dont toute démonstration ne pourrait qu'affaiblir la conviction immédiate. Telle est celle-ci : *Je suis*. Cette conviction est savoir immédiat, et sert de mesure à tout autre savoir. Telle est encore la proposition que l'*honnête* doit être préféré à l'*agréable*, la *vertu* au *bonheur*. Il n'y a pas de troisième terme avec lequel ces deux puissent être comparés, et qui puisse faire pencher la balance plutôt d'un côté que de l'autre. C'est donc à la conscience de décider immédiatement entre eux. Nous trouvons dans notre volonté

même qu'elle préfère l'honnête à l'agréable, que telle est la nature, et par conséquent la loi de notre être.

Partout dans cet ouvrage Jacobi distingue la *raison* de la conscience immédiate, du cœur, de la volonté, et n'y voit qu'une faculté logique. « C'est, dit Woldemar, l'art primitif, l'instrument immédiat de l'esprit, faculté d'unité, de généralisation, d'abstraction. D'elle procède la parole, comme elle procède elle-même de l'esprit. Infatigable à chercher le mot pour la chose et la chose pour le mot, tour à tour synthétique et analytique, elle produit des systèmes théoriques et pratiques. Mais ce qui est vrai en soi et absolument, nous ne le savons pas par cette voie. La nature de la vérité immédiate et absolue est de n'être *pas engendrée* (*unerzeugt*), de n'être pas déduite. Ainsi toutes les fois que la *raison* prend de ces vérités pour prémisses de ses conclusions, elle se sert de ce qu'elle n'a pas produit. Toute proposition absolument première est en dehors de son domaine. Tout son office est une médiation entre les sens, le cœur et l'entendement, dont elle administre l'économie commune. Elle ne saurait donc être elle-même la source de cette sagesse à laquelle nous aspirons comme au bien suprême<sup>1</sup>. Tout à l'heure Woldemar a dit que la source des vérités immédiates n'est pas l'entendement, mais *quelque chose de secret* en quoi s'unissent le cœur, l'entendement et les sens : cette faculté secrète où tout l'homme se concentre, ne serait-ce pas la raison elle-même, la raison proprement dite? C'est bien ainsi que Jacobi l'entendra plus tard.

Cependant Dorenbourg et Biederthal subissent de plus en plus l'influence de Woldemar. Il leur prêche surtout la simplicité et la franchise. « La vérité et la simplicité, disait-il, sont la vraie sagesse; elles supposent toutes les autres vertus ou les font naître. » La réforme à laquelle ils soumettent leur

<sup>1</sup> Woldemar, dans les *OEuvres*, t. V, p. 121-125.



genre de vie, va même au delà de son but. On affecte maintenant la simplicité, comme jadis on affectait le luxe et la recherche. » Alors Woldemar rectifie et complète ce qu'il a dit sur la vérité et le naturel. « Il faut, dit-il, vivre selon son état et les mœurs du temps. Vouloir au dix-huitième siècle imiter les mœurs homériques ou patriarcales, c'est précisément retomber dans ce vice d'ostentation et d'affectation que vous cherchez à fuir. Le luxe est chose très-relative. Il peut y avoir du naturel et de la simplicité dans un palais, du luxe et de la vanité dans une cabane. L'essentiel est d'être vrai en tout, et d'harmoniser sa vie extérieure avec ses sentiments les plus intimes. » — Aux plaintes que Biederthal élève contre la corruption du siècle, Woldemar répond : « Il est vrai que notre vie s'écoule dans un des plus mauvais siècles de l'histoire. Nous voyons se briser les plus nobles formes de l'humanité. Il faut cependant ne pas perdre courage. Le temps approche peut-être où de ces formes vieilles et ruinées il naîtra une forme nouvelle, meilleure et plus pure<sup>1</sup>. Les réparer, les rapiécer, est impossible. L'esprit invisible qui s'est retiré de son enveloppe temporaire et matérielle, n'y reviendra plus : il l'a usée et détruite par l'usage. Les formes n'ont rien d'essentiel. Tout dépend de l'esprit qui les anime. Le même esprit n'affecte pas toujours la même forme, ni la même forme ne recèle toujours le même esprit. On loue les mœurs patriarcales, mais là déjà que de misères ! Les fils de Jacob ne voulaient-ils pas assassiner leur frère pour une robe ? Parcourez ainsi toutes les époques de l'histoire, et vous porterez sur la nôtre un jugement moins sévère. C'est sans doute un spectacle déplorable que cet athéisme moral, ce hideux matérialisme qui s'est emparé des esprits. Mais il faut savoir gré à Helvétius d'avoir formulé nettement un système qui était vaguement dans tous les cœurs. Le nouvel

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 73.

évangile doit perdre de sa force dès qu'il sera hautement proclamé et réduit à sa plus simple expression. Déjà beaucoup d'hommes généreux en sont revenus et ont embrassé la vertu d'une foi plus vive. L'humanité ne peut exister à la longue sans cette foi : elle est un besoin de sa nature. Née de ses plus pressants instincts, la vertu révèle à l'homme les mystères de son être avec plus de clarté qu'aucune autre forme de son développement. »

« J'ai toujours pensé, dit Biederthal, que la vertu qui est le fruit du raisonnement, n'est qu'un fantôme ; que la vraie vertu s'exerce sans prétexte, sans loi et sans intention : elle est d'instinct, et se fortifie ensuite par le plaisir qui l'accompagne ; elle n'est sûre d'elle-même que comme sentiment, comme mouvement passionné. Mais je comprends encore moins une vertu née comme d'elle-même de nos plus pressants instincts ; car il n'y a point d'activité interne qui ne soit provoquée par quelque excitation venue du dehors. — La vertu, reprend Woldemar, sans doute ne s'inculque pas ; de bons sentiments ne peuvent sortir que de bonnes impulsions ; mais l'âme apprend à se connaître, et en se contemplant elle devient pour soi un objet d'appréciation, d'approbation ou d'horreur, de douleur ou de plaisir : elle est pour soi l'objet le plus immédiat et le plus intéressant. Là est l'origine du remords et de la honte secrète, des joies de la vertu et de la puissance de l'honneur. Sans doute la conscience a besoin d'être excitée et nourrie par la vue des choses extérieures ; mais elle ne peut exister et durer que par le sentiment vif et distinct de la personnalité et de la liberté, lequel est la vie réelle de l'âme. La pensée est donc plus importante, plus féconde, meilleure que la sensation. Aussi négligeons-nous la représentation sensible et son objet à mesure que la notion s'en est établie dans l'esprit. Notre vie n'est qu'une *intellectualisation* continuelle des choses sensibles... Chacun est bon et excellent dans la mesure de l'empire que



la raison exerce sur ses sentiments et ses passions. Mais la raison suppose des passions et des désirs; sans eux il n'y a ni vertu ni sagesse, comme sans peuple il n'y a pas de gouvernement; et plus un peuple est nombreux et fort, plus est puissant le souverain qui règne sur lui. Tous les peuples se sont accordés pour admirer par-dessus tout, non l'ardeur des sentiments et le courage héroïque, mais la force de caractère qui soumet à sa loi le cœur et les sens, cette vertu qui brilla surtout dans Agésilas, trouvant plus de volupté à vaincre ses désirs qu'à les satisfaire.... Lorsque les hommes ne sont conduits au bien que par leurs penchants, leurs vertus sont toujours mêlées de vices.... De tout temps l'esprit philosophique, ramenant tout à des lois éternelles, a été le *sel de la terre*, et la science a toujours présidé aux destinées du monde. La vraie lumière a toujours été favorable à la moralité. L'homme est fragile et inconstant; s'il est capable de quelque grandeur, ce n'est que par la vertu de quelque haute idée qui domine son âme; alors il *agit par raison*; la *raison est la vie de l'esprit, le sentiment de la divinité et de la force*<sup>1</sup>. » — On le voit, le rôle de la raison grandit à mesure que la pensée de Jacobi se développe; elle n'est plus seulement une faculté logique; elle est elle-même vie et sentiment, le sentiment ou la conscience de ce qu'il y a dans l'homme de plus noble et de plus élevé.

Woldemar voit avec une secrète joie l'effet de ses discours; mais lui-même ne se doute pas quelles douloureuses épreuves l'attendent. Le vieux Hornich tombe malade; sa fin est prochaine. Lui mort, rien ne s'opposerait à l'union de Woldemar et de Henriette; mais tous deux repoussent cette idée; le sentiment qui les anime n'est que de l'amitié, une amitié passionnée, mais qui n'a rien de commun avec l'amour. Henriette engage Woldemar à épouser Allwina; pour elle, elle sera leur amie commune, et vivra avec eux comme le

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 215.

modèle des tantes. Biederthal est effrayé de ce projet; il craint que Henriette et Woldemar ne se trompent sur leurs véritables sentiments. De son côté, Hornich mourant, exige que sa fille lui promette de ne jamais épouser Woldemar. En vain, pour se dispenser de prononcer un serment qui lui paraît une offense pour Woldemar, Henriette annonce à son père le prochain mariage de son ami avec Allwina. L'obstiné vieillard persiste à demander une promesse que Henriette fait enfin, vaincue par les supplications de ses sœurs et la vue de son père mourant.

Le mariage de Woldemar et d'Allwina est consommé; tous deux sont heureux au delà de toute expression; Henriette, qui vient demeurer avec eux à la campagne, est heureuse de leur félicité. Rien d'abord ne trouble ce bonheur Woldemar, dans une lettre à son frère, lui en fait un tableau ravissant; en même temps il lui parle de son amitié pour Henriette, amitié singulière qui n'est pas de l'amour, et qui cependant n'est pas la même que celle qui peut s'établir entre des personnes d'un même sexe. — Biederthal, dans sa réponse à son frère, exprime la crainte que son bonheur ne dure pas, parce que ses sentiments sont trop exaltés. Cette prévision ne tarde pas à se justifier. Par l'indiscrétion d'une des sœurs de Henriette, Woldemar apprend la promesse faite par celle-ci à son père mourant. Cette découverte jette dans son cœur un trouble inexprimable, et y dépose un germe de méfiance que tout concourt à développer. Cette amitié héroïque à laquelle il avait attaché son bonheur, n'est donc qu'une chimère. De son côté, Henriette avait appris que des bruits injurieux sur ses rapports avec Woldemar s'étaient répandus dans le monde: elle leur attribue les inégalités de la conduite de Woldemar envers elle. Elle s'en explique avec lui, et le prie de ménager les apparences vis-à-vis d'un monde incapable de comprendre une liaison comme la leur. Cette explication ne fait qu'ajou-



ter aux tourments de Woldemar. Il n'y voit qu'une preuve de plus que son amitié est trahie; il devient de plus en plus froid et sombre; il affecte une indifférence qui n'est pas dans son cœur : son état approche du désespoir, du délire. Cependant Henriette, malheureuse à son tour et toujours plus dévouée, apprend que Woldemar a été instruit du serment qu'elle a fait à son père. Tout dès lors s'explique pour elle, et elle s'écrie : Dieu soit loué ! Ces paroles effraient Biederthal, qui croit toujours que Woldemar aime Henriette. Henriette le tranquillise : elle n'aura plus qu'à implorer le pardon de Woldemar; elle l'obtiendra de son énergie morale. — Biederthal en doute : « Woldemar, dit-il, est bon; mais il n'a jamais aspiré à la vertu. Rappelez-vous sa doctrine : la justice, la vertu, c'est ce que pratique, selon sa nature, l'homme juste et vertueux. Ainsi que le génie, par ses œuvres, donne des règles à l'art, ainsi le génie moral est la loi de la liberté. De là son mépris de l'opinion, son orgueil, qui l'a perdu. — Oui, il est tombé, reprend Henriette, mais ce ne sera que pour s'élever plus haut. Il croit à la vertu, mais il est homme, il est faible, et c'est l'ignorance de cette faiblesse qui a fait sa folie. »

Biederthal plaide la cause de la morale reçue, de l'opinion publique. « Woldemar n'a voulu reconnaître que ses propres inspirations; maintenant son propre droit le tue. — L'exercice de ses nobles facultés, ajoute Henriette, l'a fait croire à quelque chose d'éternel dans les sentiments de l'homme, sur quoi il puisse s'appuyer comme sur quelque chose de divin. Pour éprouver la vérité de sa foi, il a recherché l'alliance d'une âme à l'unisson de la sienne, qui fût le garant de sa félicité et de sa foi en lui-même. Je partageai ses sentiments, son enthousiasme. Me croyant infidèle à ce pacte d'une amitié héroïque, il a commencé à douter de la foi, de l'humanité. Il faut ranimer la force qui est en lui, et elle renaitra entière. »

Dans cette espèce de consultation sur l'état de Woldemar, Henriette et Dorenbourg défendent sa morale contre Biederthal. Celui-ci accuse la fragilité de la nature humaine, et ne croit pas qu'elle puisse se suffire pour se guider dans la vie. — Dorenbourg réplique que l'homme est faible et grand à la fois. Il ne peut se rabaisser sans rabaisser toute la nature et son auteur. Biederthal ne se rend pas : nous sommes une race boiteuse, dit-il; tenons-nous-en à la *voix du peuple*; je hais l'orgueil moral, et préfère l'obéissance à la souveraineté de la volonté individuelle. — Mais, pour préférer l'obéissance à la liberté, répond subtilement Dorenbourg, il faut encore se décider par soi-même, et après avoir choisi la servitude, il faudra encore de la constance pour lui demeurer fidèle; or, la constance est le principe de la vertu. Je ne conçois plus la moralité, si l'on met la loi extérieure, l'opinion dominante, au-dessus de la raison, de la conscience individuelle. Vous voulez empêcher l'homme de manquer à son devoir, et vous lui ôtez toute dignité. — Il y a sans doute ici une grande difficulté, réplique Biederthal. L'homme est placé entre sa raison, sa liberté, à laquelle il ne peut renoncer, et des formes extérieures qui réclament son obéissance. Il est de sa nature de faire le bien, mais sa nature aussi l'empêche d'être toujours bon. Parmi ses inclinations, il n'en est aucune qui, devenue souveraine, produise à elle seule le caractère vertueux. Ce fut là l'erreur de Woldemar; il a voulu placer l'amitié sur le trône, et a fondé sur elle toute sa vertu et tout son bonheur. Or, s'il n'y a pas une pareille inclination, quel sera le principe de la vertu? Le contentement de soi n'est rien en lui-même : la question est toujours de savoir quels sont les moyens de ce contentement. La raison n'a pas de réponse à cette question, parce que ses recherches ne peuvent aller au delà de ce qui lui est donné par les sens, et que ses limites sont celles de l'observation<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 43.



Comme elle ne peut, par le raisonnement, parvenir à construire une *faculté de la vertu*, elle ne peut pas non plus construire une *théorie de la vertu* qui soit à l'épreuve. Il faudrait que cette faculté fût reconnue pour un *fait*, et son objet placé sous les yeux, pour qu'une théorie en devint possible. La raison ne peut faire naître dans l'homme que le désir d'être *un avec lui-même*. Or, ce vœu, en soi, est sans énergie, parce qu'il est sans contenu. La crainte en est le mobile, et comment la crainte produirait-elle la vertu? Si la vertu est quelque chose en soi, si elle est, comme on le dit, la plus haute manifestation de notre existence, elle doit naître de l'amour. Or, où est cet amour dans l'homme, et où trouve-t-il son objet?

Dorenbourg rappelle les principales pensées d'Aristote sur l'origine et la nature de la vertu : « Ces pensées, dit-il, serviront à rapprocher son système de celui de Biedenthal. Pour expliquer les habitudes vertueuses, il faut, selon Aristote, supposer des dispositions analogues. Les vertus ne sont ni le produit de la nature seule, puisqu'elles sont des habitudes, ni contraires à la nature, parce que nul être ne peut prendre des habitudes qui changeraient sa nature<sup>1</sup>. La vertu est une habitude acquise par l'activité interne d'une force naturelle. Ainsi que nous entendons et que nous voyons, parce que nous avons des oreilles et des yeux; ainsi la vertu actuelle suppose une disposition vertueuse innée. Celle-là est inspirée par celle-ci. La nature, poursuit Dorenbourg, nous a doués d'un savoir et d'une conscience immédiate, au moyen de laquelle nous décidons primitivement et absolument, sans autre preuve, de ce qui est et de ce qui n'est pas, du bien et du mal. Ces décisions servent de base aux opérations de la raison, qui par elle-même ne peut juger ni de ce qui est bon, ni de ce qui est vrai<sup>2</sup>. La raison produit la

<sup>1</sup> Arist. *mor.*, liv. II, ch. I.

<sup>2</sup> Dorenbourg a l'air de dire tout cela au nom d'Aristote, qui cependant

science et la vertu volontaire; mais ce qui est *vrai* primitivement, est déterminé par l'*entendement*, ce qui est primitivement *bien*, par la volonté. La raison est subordonnée au sentiment de la vérité que donnent l'entendement et la volonté réunis, ainsi que les moyens sont subordonnés au but... Toutes les forces et toutes les dispositions d'un même être doivent se concentrer vers un but commun, pour former un être et une vie commune. C'est cette fin commune qui détermine sa nature et sa destination : ce qui sert à son but, il le sent comme *bon*, et le but lui-même lui paraît désirable en soi, comme son *bien suprême*.

« Or, l'homme a conscience de son imperfection, de la duplicité de sa nature, et il aspire à l'unité et à la perfection. C'est là sa tendance fondamentale, l'instinct humain. Ce qui est conforme à cet instinct est pour lui *convenable*, *honnête*, *décent*... Il est partagé entre la poursuite de l'honnête et la recherche de l'agréable. Cette recherche de l'agréable lui est commune avec les animaux, tandis que l'amour de l'honnête fait sa véritable nature, son existence distinctive. L'amour inné de l'honnête est la vertu *naturelle* de l'homme, laquelle devient vertu proprement dite lorsque cet amour parvient à être dominant en lui, et se montre comme l'habitude de préférer toujours et librement l'honnête à l'agréable... Il est donc de la nature de l'homme de subordonner tous ses penchants à cet instinct supérieur, de choisir souvent ce qui est douloureux, de renoncer au plaisir, de réprimer ses passions, de sacrifier même la liberté et la vie. Mais de là aussi résulte une félicité supérieure, une félicité qui lui fait sentir sa ressemblance avec la divinité, et le porte à se confier avec abandon à sa destinée... On peut donc dire de la

dit expressément : C'est l'intelligence qui juge ce qui est bien ou mal, vrai ou faux. Il n'y a pas de préférence sans pensée; mais la pensée ne détermine par elle-même aucun mouvement; il faut qu'elle soit sollicitée par quelque motif (*Mor.*, liv. VI, ch. II).



vertu qu'elle est la plus haute volupté, et de cette volupté qu'elle est la vertu, la perfection, la félicité des dieux...» L'homme peut aspirer à cette perfection, mais sans y atteindre jamais, ses résolutions ne pouvant changer sa nature double et imparfaite. Dans le sentiment de sa dépendance et de son imperfection, il doit considérer comme impossible de réaliser dans cette vie cet idéal de grandeur morale. Il s'en dédommage en s'élevant par le sentiment, sur les ailes de l'amour, vers un objet invisible et transcendant, qui ne se fait connaître à lui que par l'effet de cet amour, amour qui rend capable d'espérer et de croire avec confiance ce qui semblait impossible à la raison sensible.

Voilà pourquoi, continue Dorenbourg dans son enthousiasme, nous aspirons à une *amitié* qui ressemble à ce noble amour. Qui croit à l'amitié, croit nécessairement à la vertu, à une *faculté divine* dans l'homme; car toutes deux sont fondées sur un amour désintéressé, libre, immédiat, invariable. Et cet amour est tout-puissant dans notre âme, non comme prépondérant, mais comme étant d'une nature céleste. J'admets avec vous, Biederthal, que, de toutes nos inclinations de même espèce, nulle, en prédominant sur les autres, ne peut constituer le caractère vertueux. La vertu même qui se fonde uniquement sur la modération des penchants limités et réprimés les uns par les autres, ne peut se suffire; elle a besoin de s'appuyer sur les lois et les mœurs, les usages et les préjugés de la société. D'ailleurs la morale publique, en tout état de société, est si juste au fond, qu'elle mérite tous nos respects, et qu'elle est le plus solide rempart contre le vice. *La voix du peuple* est un saint écho, l'écho de la voix de Dieu, et je blâme avec vous Woldemar pour l'avoir trop méprisée. Mais il n'est pas aussi coupable qu'il nous le paraissait dans son malheur. Il saura expier son crime, et il nous apparaîtra plus grand qu'avant sa chute.

«Oui, sans doute, s'écrie ici Henriette, la liberté est la force propre de la vertu; elle en est à la fois le germe et le fruit. Elle est le pur amour du bien et la toute-puissance de cet amour. Elle est cachée et pourtant évidente comme la divinité. On a douté de l'une et de l'autre, parce qu'on ne peut expliquer comment elles agissent, parce qu'elles échappent aux sens. Quoi, la vertu et la liberté seraient une chimère, parce qu'elles n'ont rien de terrestre, parce qu'elles sont de nature divine, parce qu'elles sont plus puissantes que la volupté, les honneurs et le pouvoir?»

Biederthal s'avoue vaincu; il se rend à toutes ces raisons et à la foi qui est dans son propre cœur; Henriette s'expliquera avec Woldemar, et la paix sera rendue à tous. C'est en effet ce qui arrive, mais à travers de bien pénibles péripéties; et quand plus tard Woldemar raconte à Allwina tout ce qui s'est passé en son absence, ses luttes, son désespoir, son retour à la raison, il reconnaît avec effroi et à sa grande confusion, qu'il lui a involontairement caché quelque chose, et qu'à cette amitié pour Henriette qu'il croyait si pure, s'était insensiblement mêlé un sentiment d'une autre nature. Il en devient plus humble, et la conscience même de sa fragilité donne plus de force à sa vertu. Il confessa tout à Biederthal, s'unit à lui d'une amitié plus vive, et depuis répéta souvent qu'il croyait lire partout autour de lui cette inscription : *Insensé est celui qui se fie à son cœur*. Henriette lui opposait alors ces paroles de Fénelon : *Confiez-vous à l'amour; il ôte tout, et il donne tout*. Ensemble ces deux devises sont la morale du roman de Woldemar, dont le sujet philosophique, comme l'a dit Frédéric Schlegel, est de montrer qu'il y a dans l'homme un germe de nature divine, bien que du reste il soit essentiellement dépendant et fragile<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Charakteristiken und Kritiken*, t. I, p. 3.



« Démontrer l'existence dans l'homme d'un instinct désintéressé, d'un amour pur, dit encore Frédéric Schlegel, tel est le but principal de plusieurs ouvrages de Jacobi, qui n'est pas un philosophe de profession, mais de caractère. » Tel est aussi le sujet de son autre roman : *La correspondance d'Alwill*<sup>1</sup>.

*La correspondance d'Alwill*, ouvrage inachevé d'ailleurs, offre peu d'événements et peu d'action. Tout l'intérêt est dans les sentiments et les pensées exprimées par les différents correspondants. Les deux principaux personnages sont Sylli Clerdon et Édouard Alwill. — Sylli Wallbourg, qui a perdu de bonne heure une mère excellente, et dont le père, en proie à une passion funeste, s'est fait chartreux, a épousé Auguste Clerdon, qui, après trois ans de mariage, l'a laissée veuve et sans fortune. Édouard Alwill est un jeune homme brillant, qui tient à la fois de Lovelace et de Grandisson. Sylli est le représentant de cette tendance à l'amour mystique qu'on a remarquée dans Woldemar; Alwill, l'organe de la philosophie du sentiment et du savoir immédiat. Sylli, qu'un procès tient éloignée de ses amis, se montre, dans ses lettres, dégoûtée de la vulgarité de la vie qui l'entoure; elle aspire à l'amour infini, « à devenir une corde toujours plus pure et plus harmonieuse sur la lyre de la nature, un organe toujours plus puissant dans le monde de celui dont l'amour embrasse tout<sup>2</sup>. » Elle ne peut vivre sans amour, et un amour qui ne se sait pas éternel, n'est pas amour. Le véritable amour est l'amour divin, qui constitue la vraie nature de l'homme. — Tu as le ciel dans ton cœur, lui écrit une amie, mais avec ton ciel tu es dans l'enfer; tes lettres sont un chœur alternatif de félicité et de désespoir.

<sup>1</sup> Dans le tome I des Œuvres de Jacobi.

<sup>2</sup> *Eine immer reiner und voller klingende. Saits auf der Laute der Natur, ein immer mächtigeres Organ in dem Ganzen des Allliebenden zu werden.* Lettre VIII, p. 55.

Dans une lettre à son ami Clément Wallberg<sup>1</sup>, Alwill, à l'occasion des vertus naïves d'Amélie Clerdon, fait des réflexions sur la nature de la vertu en général. Sa conduite est exemplaire, dit-il, et pourtant elle ignore la philosophie morale, et elle n'est pas dévote : c'est une créature de Dieu, ayant conservé sa beauté naturelle. Élevée sans art, elle s'est trouvée dans une position où toutes ses facultés ont pu s'exercer harmoniquement et d'une manière régulière et convenable. Toutes les vertus sont un libre don du Créateur, des instincts immédiats, diversement développés selon les formes et les situations diverses de la société. Il n'y a pas de vertu qui n'ait existé avant d'avoir eu un nom, et d'avoir été réduite en précepte. C'est ainsi, dit-on, que les Pélasges sacrifiaient aux Dieux avant d'en connaître les noms. Toute morale n'a jamais été qu'histoire philosophique, spéculation, science, tandis que cette harmonie intérieure, cette unité de l'action et de l'intention qui constitue la moralité, est le fruit d'un amour victorieux... Il faut être sans chaleur et sans vie, mort intérieurement, pour régler tous ses penchants sur la morale, et pour pouvoir les supprimer à son gré...

Nos philosophes demeurent sur des hauteurs voisines des cieux, ayant tout autour le vide et la clarté. Alwill aime mieux une atmosphère plus dense, un horizon plus étroit, mais où l'on sente mieux les objets. — Dans la lettre XI, Amélie Clerdon rapporte à Sylli une scène qui s'est passée entre son mari et un philosophe de l'école matérialiste, lequel prétendait que le principe de toutes choses, l'âme du monde, était l'intérêt, l'amour de soi. Pour toute réponse son mari lui a montré ses enfants, que certes il n'aimait pas par égoïsme : elle pense qu'il aurait suffi de lui montrer son chien Carletto.

<sup>1</sup> Voir la lettre IX.



Un des morceaux les plus intéressants de la correspondance d'Alwill est la lettre de Claire à Sylli<sup>1</sup> qui rend compte d'une discussion sur l'idéalisme. Claire a vu, chez son beau-frère Henri Clerdon, un livre de Berkeley, sur le frontispice duquel est représenté un enfant qui tend les bras à son image réfléchie dans une glace. En lui expliquant cette allégorie, il a cherché à la convertir à l'idéalisme. L'idéalisme, selon elle, peut se réduire à ceci, que, comme nous ne voyons qu'avec nos yeux, et n'entendons qu'avec nos oreilles, nous ne voyons que nos yeux, et n'entendons que nos propres oreilles. Elle ne conçoit pas qu'il y ait des yeux qui ne voient pas, des oreilles qui n'entendent rien, et une raison éternellement occupée du néant. Une philosophie qui peuple l'univers de fantômes, fait un fantôme de la raison elle-même. Alwill est venu au secours de la jeune personne. Il a sommé les défenseurs de l'idéalisme, qui prétendent que ce que nous voyons n'est rien, de dire quelle est donc la chose que nous ne voyons pas, la chose réelle qui échappe à nos sens. Nous avouons, dit Alwill, que nous ne concevons pas comment, par une simple commotion de nos organes, non-seulement nous sentons, mais comment encore nous sentons et apercevons quelque chose de tout différent de nous : nous concevons encore moins comment nous nous sentons et nous représentons nous-mêmes. Mais nous croyons plus sûr d'admettre un instinct primitif par lequel commence toute connaissance de la vérité, que de prétendre, en raison de ce qu'il y a là d'incompréhensible, que l'âme sent non elle-même ni autre chose, mais ce qui n'est ni elle-même, ni autre chose. Et, remarquons-le bien, ajoute Alwill : comme nous, nos adversaires s'appuient sur un instinct primitif qui nous commande de supposer immédiatement la réalité et la vérité comme principe et fondement de tout, qui doit par conséquent aussi nous

<sup>1</sup> La lettre xv.

donner immédiatement une représentation de la vérité et de la réalité ; car il est absurde de supposer quelque chose qui ne serait donné d'aucune manière dans l'intuition. Nos adversaires nous demandent comment se justifie un pareil instinct, et si nous leur répondons en toute humilité que sa légitimité est dans sa puissance et son droit d'ainesse, ils repoussent cette juste prétention par une fin de non-recevoir... Notre réalité à nous, ils l'appellent un néant, et ils ne savent donner à la leur d'autre nom que celui du *non-néant* (*das Nicht-Nichts*), impuissants qu'ils sont à dire ce qu'est ce *je ne sais quoi* qu'ils prétendent substituer à la réalité ; car à quelque chose qu'ils arrivent, ils sont toujours obligés, par leur manière de raisonner, de répéter que ce n'est rien : l'idéalisme conséquent ne peut arriver qu'au *nihilisme*.

Cependant Alwill, à l'occasion d'un concert, est tenté de prendre parti pour ce même idéalisme qu'il vient de battre en ruine. Qu'avons-nous réellement entendu, demande-t-il ? Rien que des sons. Nous nous sommes écriés : cela est *beau, touchant, sublime, divin*. Mais ce ne sont pas les sons que nous avons appelés ainsi. Ces épithètes n'ont fait qu'exprimer nos propres sentiments. Le son lui-même, quoique produit par les instruments, n'existe réellement que dans notre oreille, et n'est qu'une modification de notre ouïe. Il cite ce mot de *Hamann* : « La raison est semblable au devin aveugle de Thèbes, Tiresias, à qui sa fille Manto décrivait le vol des oiseaux, et qui prophétisait sur ses rapports. » Le Créateur, continue Alwill, n'a pu créer des êtres raisonnables qu'à son image, et il a dû donner à chaque être autant de *vérité* que de *vie*. Nous ne sommes que l'ombre d'un rêve, a dit un poète antique ; mais un être qui ne serait rien qu'un rêve, rien qu'une ombre, serait une absurdité. Nous *sommes*, nous *vivons*, et il est impossible qu'il y ait une existence qui ne soit une manière d'exister de l'être suprême.

Dans une autre lettre, la seizième, Alwill cite à l'appui de



sa doctrine de la vertu désintéressée et du savoir immédiat, le *Théagès* de Platon, et surtout le *Phèdre*, qui renferme en quelque sorte l'argument de toute la philosophie de Jacobi.

Une lettre encore fort intéressante est la dix-neuvième, de Sylli à Amélie. N'est-ce pas une chose étonnante, demande-t-elle, que l'homme puisse se résoudre à mourir? De tous les êtres vivants l'homme seul sait choisir entre la vie et la mort. « Tu as choisi la vie, dit Antigone à Ismène, moi j'embrasse la mort. » Un amour est donné à l'homme, qui foule aux pieds la douleur et le plaisir, et qui brave le trépas. L'homme sait perdre la vie pour la sauver; et c'est par l'institution de cet amour qui triomphe de la mort et enfante l'immortalité, qu'a commencé le monde.

Dans la vingtième lettre, Alwill, en même temps qu'il peint son propre caractère, expose encore une fois les principes de cette morale naturelle qui rejette toute théorie et fait de la vertu elle-même une passion : « Croyez-moi, dit-il, vivons d'accord avec la nature. Son essence est innocence, et il suffira, pour bien faire, d'écouter les avis qu'elle nous donne selon les circonstances. Nous avons besoin de sentiments forts, de mouvements vifs, de passion en un mot. Ce qu'on appelle ordinairement une conduite raisonnable et prudente, est chose forcée, artificielle. Et moi aussi l'on a cherché à me dresser à une pareille conduite... Mais mon cœur m'a sauvé; je ne cesserai de prêter l'oreille à sa voix. Comprendre cette voix, sera ma sagesse; lui obéir, ma vertu. Tout être devient ce que veut sa nature. Réunissez toutes les morales possibles: s'il y a en vous un vrai sentiment du beau et du bien, que d'exceptions à la règle vous serez obligés de reconnaître, et si vous ne voulez pas admettre d'exceptions, votre âme perdra toute vie, votre esprit toute liberté.... Il serait facile de prouver, par une foule d'exemples, qu'il y a toujours, même dans la notion des vertus les mieux déterminées, quelque chose de vague, de telle sorte que parfois

c'est en faisant tout le contraire de ce que le précepte semble commander que l'homme agit le plus vertueusement. La plus sublime des vertus, la plus généralement applicable, celle qui protège et enfante toutes les autres, c'est sans doute une constante véracité, et le moindre mensonge est un crime contre nous-mêmes et contre l'humanité : et cependant il est des cas où le mensonge est le plus sublime effort d'une grande âme. Tel fut le mensonge de Desdémone mourante, s'accusant du crime d'Othello... On ne songe pas assez à l'immense différence qu'il y a entre l'image et la chose, la notion et l'intuition : voilà pourquoi une religion et une morale seulement apprises par cœur produisent si peu d'effets, tandis que celui qui serait toujours entouré de vertus vivantes, ferait difficilement le mal.

Ce système toutefois n'est pas admis sans restriction. La réponse de Lucie, une des victimes des nobles qualités et du *laisser-aller* d'Alwill<sup>1</sup>, en est le correctif; elle lui rappelle quelques passages d'une lettre écrite par lui dans une autre occasion : « Un *enfant*, avait-il dit, est ravi de tout ce qui frappe agréablement ses sens; à chaque heure l'objet de son admiration est autre chose. Mais un *homme* distingue les choses par leurs caractères propres; il les classe selon leur nature pour toute sa vie, et il sait nommer par son nom ce qui est bien, ce qui est beau... Quiconque a un cœur sensible et quelque feu dans les veines, fera facilement de belles choses; mais pour éviter le mal, il faut d'autres efforts. Il est facile de faire le bien, et il y a de la volupté à être généreux; mais vivre sans péché, sans crime, c'est ce qu'il y a de plus difficile à la fois et de plus sublime. Je ne sache rien de beau à quoi un homme tout à fait vicieux ne puisse parfois s'élever, excepté l'ordre, la modération et la constance... Vous d'accord avec la nature! vous qui méprisez et défaites sans

<sup>1</sup> La lettre XXI.



cesse les plus véritables liens de la nature, pour en mettre à leur place de chimériques, d'imaginaires! Qu'y a-t-il de plus contraire à cette nature que cette intempérance de sentiment qui multiplie tous les besoins, et ne produit que la misère, avec ses privations et ses funestes ressources, l'angoisse, la violence, l'astuce et la mauvaise foi?... Théorie de l'intempérance, principe de l'immodération la plus insatiable : voilà le vrai nom de tout ce que vous cherchez, avec tant de zèle et de sophismes, à mettre à la place de l'ancienne sagesse, non par le conseil de votre cœur, qui est noble et bon, mais pour complaire à votre sensualité que vous confondez avec le sentiment.

« Votre philosophie frivole voudrait bannir tout ce qui s'appelle *forme* et *principes*. Tout, selon vous, doit naître librement du fond de l'âme, et vous ne songez pas que le caractère de l'homme est semblable à une matière liquide, qui ne peut prendre de la consistance et une forme déterminée que renfermée dans un vase, et que de l'eau pure dans un verre est préférable à du nectar versé dans le limon.... Je vous abandonne tous les systèmes de morale, comme impuissants à former réellement le caractère; mais tout homme a besoin de principes et de principes liés entre eux, pour que l'humanité en lui puisse se développer avec sûreté, et prendre de la consistance. A quoi sert l'expérience si elle n'est réduite en notions fixes et en règles déterminées? Agir d'après des principes, est si généralement regardé comme le plus grand avantage de l'homme, que c'est là-dessus que se mesure notre estime ou notre mépris. Nous louons celui chez qui la sensation est balancée par le sentiment et le sentiment par la pensée. Ainsi la sagesse ne consiste pas à affaiblir la sensibilité, mais à l'épurer, à la spiritualiser, à l'idéaliser... Toute sublimité dans le caractère a sa source dans l'idée infinie; et ce que les hommes honorent le plus, c'est la prépondérance de la pensée sur les instincts sensuels. L'homme est si plein

de contradictions que des notions fixes de ce qui est honnête et estimable, des principes inviolables lui sont absolument nécessaires. »

La *Correspondance d'Alwill* est semée de tableaux d'une grande beauté et de caractères admirablement tracés. Tel est entre autres celui de *Wigand Erdig*, homme dont la vertu est tout active, et que Lucie, dans sa dernière lettre, oppose à cette vertu toute de sentiment trop prônée par Alwill. Nous en reproduisons les principaux traits, afin d'achever, de corriger, dans le sens même de Jacobi, le système de son héros<sup>1</sup>.

« Il y a quelques mois que mourut un vieillard nommé Wigand Erdig, qui a fait de la misérable bourgade de D. une ville considérable et pleine d'heureux habitants. Je ne crois pas qu'outre son état il sût beaucoup au delà de son catéchisme; mais il entendait bien sa profession, unissait à un sens droit l'amour de l'ordre, de l'application, de la tempérance, et était ainsi devenu de jour en jour plus sage, plus habile, plus laborieux et plus entreprenant. Il eut enfin l'idée d'établir à D. une manufacture de draps. Il eut d'abord à vaincre de nombreux obstacles. A force de constance, il les surmonta l'un après l'autre, et chaque victoire ajoutait à son courage et à son habileté. Après quelques années déjà il donnait du pain à des centaines de familles. Pour le fournir, les paysans des environs défrichèrent des terres jusqu'alors incultes; on planta des arbres fruitiers, des jardins; toute la contrée s'embellit. La vallée étant devenue trop étroite pour la population, on fit sauter les rochers, et cultiva les pentes des montagnes. Tout cela était l'ouvrage d'un seul homme, et cet homme ne semblait avoir d'autre but que de faire fleurir son industrie, et d'enrichir sa famille. Ses vertus s'étaient accrues avec ses facultés. La sagesse et

<sup>1</sup> Tome I, p. 214.



l'intégrité de sa conduite lui valurent le respect et l'affection de ses concitoyens, qui l'honoraient comme un père. Son jugement, la lumière de sa conscience avaient sur eux plus d'autorité que toutes les lois du monde. Dans les dernières années de sa vie, quand il paraissait en public, les gens sortaient de leurs maisons pour mieux le voir, et tous ceux qui le rencontraient, se rangeaient pour le laisser passer, et le saluaient avec respect.»

## CHAPITRE II.

LETTRES A MENDELSSOHN SUR LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA<sup>1</sup>.

Ces lettres furent écrites de 1783 à 1785, et leur publication fut, après celle de la *Critique de la raison pure*, l'événement philosophique le plus remarquable de cette époque, en Allemagne. Voici quelle fut l'occasion de cet ouvrage, qui, sous la forme d'un pamphlet, d'un écrit de circonstance, concourut avec la *Critique* à la chute de l'ancienne métaphysique.

Dans un entretien que Jacobi eut avec Lessing vers la fin de la vie de ce grand écrivain, il apprit de lui qu'il était *spinoziste*. Après sa mort, ayant su que son ami Mendelssohn se disposait à écrire sur Lessing, Jacobi crut de son devoir de lui faire part de ce fait, que Mendelssohn ignorait. Mendelssohn fit alors demander à Jacobi des détails sur le spinozisme de Lessing : avait-il entendu se prononcer sans réserve pour le panthéisme de Spinoza, ou bien avait-il seulement rendu justice aux grandes qualités de ce philosophe, et approuvé certains points de sa doctrine<sup>2</sup>? En réponse, Jacobi écrivit sa première lettre à Mendelssohn<sup>3</sup>. Après des détails fort intéressants sur sa propre personne, que nous

<sup>1</sup> OEuvres, t. IV, première partie.

<sup>2</sup> Là même, p. 37-47.

<sup>3</sup> Elle est datée du 4 novembre 1783. Voir p. 47.

avons rapportés ailleurs, il raconte son entrevue avec Lessing à peu près en ces termes :

« J'avais toujours professé beaucoup de respect pour ce grand homme, surtout depuis ses querelles théologiques, principalement après avoir lu sa *Parabole*<sup>1</sup>; j'avais vivement désiré de faire sa connaissance personnelle... Mon Alwill eut le bonheur de l'intéresser. Il m'écrivit en 1779. J'allai le voir à Wolfenbüttel. Entre autres communications que je lui fis, je lui donnai à lire le poème de *Prométhée* de Goethe. Au lieu d'en être scandalisé, Lessing se déclara très-satisfait de la forme et du fond. « Le point de vue du poème, dit-il, est le mien. Les idées orthodoxes sur la divinité ne sont plus les miennes; *ἐν καὶ παν* est ma devise. » — Vous êtes donc de l'avis de Spinoza? lui demandai-je —; si je dois me nommer d'après quelqu'un, répondit Lessing, oui, je suis spinoziste<sup>2</sup>. »

« Nous fûmes interrompus ici. Le lendemain Lessing vint me trouver pour s'expliquer avec moi sur son *ἐν καὶ παν*. Je ne lui cachai pas que j'avais été surpris et affligé de sa déclaration, parce que en partie j'étais venu le voir pour implorer son secours contre Spinoza. « Il n'y a pas d'autre philosophie, me répondit-il, que celle de Spinoza. — Cela peut être, lui repartis-je; car le déterminisme conséquent conduit au fatalisme, et tout le reste découle de là. — Nous nous entendons dès lors, reprit Lessing; je suis d'autant plus curieux d'apprendre de vous, ce que vous regardez comme l'esprit de Spinoza. Cet esprit, répondis-je, n'est autre que l'antique axiome *ex nihilo nihil fit*, que Spinoza appliqua d'après des notions plus abstraites que les anciens *cabbalistes*.

<sup>1</sup> Cette *Parabole* est peut-être le morceau le plus remarquable de la grande polémique qui suivit la publication des *Fragments de Wolfenbüttel*. Nous en donnons la traduction à la suite de ce volume. Voir la note XVI.

<sup>2</sup> Goethe parle lui-même de l'effet que produisit son *Prométhée*. Voir la *Vie de Goethe*, par lui-même, liv. XV ou t. XXVI, p. 308, de l'édition Cotta. Nous donnons à la suite du volume une traduction de *Prométhée*. Voir la note XVII.



Il rejeta tout passage de l'infini au fini, toutes les causes *secondaires, transitoires, éloignées*, et à la place de l'*Ensoph émanant* de la cabbale, il mit un principe *immanent*, une cause inhérente, éternelle et immuable de l'univers, une et identique avec tous ses effets pris ensemble.»

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'exposé qu'il fit à Lessing de la philosophie de Spinoza. Nous devons nous borner ici à noter les incidents les plus remarquables de cette entrevue si curieuse, et de la correspondance qui s'ensuivit.

Après les premiers développements, Lessing interrompit Jacobi : « Nous ne nous diviserons donc pas sur notre *Credo*, dit-il. Non, répondit Jacobi, mais mon *Credo* n'est pas dans Spinoza. Je crois, moi, en une cause intelligente et personnelle du monde. — Oh, tant mieux, dit Lessing, vous m'apprendrez donc quelque chose de nouveau. — Je me tire d'affaire par un *salto mortale*, reprit Jacobi, et voici comment je procède : du fatalisme je conclus immédiatement contre lui-même et contre tout ce qui y tient. S'il n'y a que des causes physiques et point de causes finales, la pensée n'a rien à faire dans toute la nature ; tout son office consiste à suivre le mécanisme physique... L'inventeur de l'horloge ne l'inventa pas ; il fut seulement témoin de la manière dont l'horloge fut produite par l'action de causes aveugles ; et ainsi de Raphaël, dessinant l'école d'Athènes, de Lessing composant Nathan le sage, etc. Celui qui est de force à admettre ces conséquences, ne peut être réfuté ; mais celui à qui elles répugnent, sera l'antipode de Spinoza. » — Je comprends, répondit Lessing ; vous tenez à la liberté de votre volonté. Pour moi, je n'y tiens nullement. Ce que vous dites de la pensée ne m'effraie pas. C'est un de nos préjugés de considérer la pensée comme ce qu'il y a de plus excellent, et d'en vouloir tout déduire, tandis que tout, y compris les perceptions et les idées, dépend de principes plus élevés. L'étendue, le mouvement, la pensée sont évidemment fondés dans

une force supérieure, qui n'en est point épuisée, et qui est quelque chose de plus noble que tous ses effets. — Vous allez plus loin que Spinoza, répliqua Jacobi ; Spinoza regardait l'intelligence comme ce qu'il y avait de plus grand et de meilleur. — Pour l'homme seulement, dit Lessing ; mais il était loin de mettre la pensée en général au-dessus de tout... Du reste, quelle idée vous faites-vous de votre divinité personnelle et *extramondaine* ? Serait-elle par hasard conforme à celle de Leibnitz ? Je crains que Leibnitz aussi ne fût spinoziste dans le cœur. Rappelez-vous ce passage où il dit que Dieu est dans un mouvement continu *d'expansion et de contraction*, que c'est en cela que consiste la création et la conservation de l'univers. Il est vrai qu'ailleurs, dans sa *Théodicée*, dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, dans tous ses écrits, Leibnitz tient un autre langage ; mais le passage dont je parle n'en demeure pas moins chose singulière<sup>1</sup>. Mais enfin comment établirez-vous le contraire du spinozisme ? Sera-ce par les *principes* de Leibnitz ? — Comment le pourrais-je, répliqua Jacobi, avec la conviction que j'ai que le déterminisme conséquent conduit au fatalisme ? Les *monades* n'expliquent pas la réalité. Le système de Leibnitz est de tous les systèmes celui qui s'accorde le plus avec le spinozisme. Mendelssohn a prouvé que l'*harmonie préétablie* se trouve dans Spinoza. Je me fais fort de dériver de Spinoza toute la psychologie de Leibnitz. Ils se font la même idée de la liberté. Tandis que Spinoza explique le sentiment de la liberté par l'exemple d'une pierre qui s'imaginerait, en tombant, qu'elle le veut<sup>2</sup>, Leibnitz se sert de celui de l'aiguille

<sup>1</sup> L. c., p. 64. Le passage, auquel Lessing fait allusion, se trouve, selon Jacobi, dans les *Lettres de Leibnitz à son ami Bourguet*, *op. cit.* II, s. 1, p. 334, où il est dit : « Un rapport de l'état de l'Univers ne reçoit jamais aucune *addition*, sans qu'il y ait en même temps une *soustraction* ou *diminution* pour passer dans un autre état. » Voir Œuvres de Jacobi, liv. IV, deuxième partie, p. 142.

<sup>2</sup> Spinoza, *Epist.* LXII.



aimantée qui croirait qu'elle se tourne vers le nord de son propre mouvement<sup>1</sup>. Dans le système de Leibnitz, comme dans celui de Spinoza, toute cause finale suppose une cause physique... La pensée n'est pas le principe de la substance, mais la substance est le principe de la pensée. Il faut donc admettre antérieurement à la pensée un principe non pensant. Voilà pourquoi Leibnitz appelait les âmes des *automates spirituels*. Cette même expression se trouve dans le fragment de Spinoza intitulé : *De intellectus emendatione*<sup>2</sup>.

Après ce parallèle, Jacobi ayant fait l'éloge de Spinoza, Lessing lui demanda : et vous n'êtes pas spinoziste? Non, sur mon honneur, répondit-il. Il faut donc, reprit Lessing, que vous renonciez à toute philosophie, et que vous professiez le scepticisme. *Jacobi* : Au contraire, je me retire d'une philosophie qui ne peut que conduire au scepticisme. — *Lessing* : Et où irez-vous alors? — *Jacobi* : Je suivrai la lumière dont parle Spinoza, qui s'éclaire elle-même et les ténèbres. J'aime Spinoza, parce que plus que tout autre philosophe, il m'a donné la conviction qu'il y a des choses qu'on ne peut expliquer, et qu'il faut néanmoins admettre à moins de fermer les yeux... A mon sens, le plus grand mérite du penseur, c'est de dévoiler ce qui existe, d'établir des faits. L'explication n'est qu'un moyen, et non le but. Son dernier but est ce qui ne peut pas s'expliquer, le simple, l'indécomposable, l'immédiat... Le désir de tout expliquer nous fait tout généraliser et oublier les différences qui sont l'essence des choses. A force de généraliser, on sacrifie les espèces et les différences spécifiques à ce que Spinoza appelle la connaissance du *genre suprême*. »

Cet entretien fut suivi de plusieurs autres qui, sous d'autres formes, roulaient toujours sur les mêmes questions<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Leibnitz, *Théodicée*, § 50.

<sup>2</sup> Spinoza, *Op. posthum.*, p. 384.

<sup>3</sup> Œuvres de Jacobi, t. IV, première partie, p. 74-85.

Un jour Lessing dit à Jacobi, en souriant, qu'il était peut-être lui-même l'être suprême, et dans ce moment-là à l'état de *contraction*, et il expliqua ces paroles dans un sens qui pouvait le faire accuser de *cabbalistique*... Lorsqu'il essayait de se représenter une divinité personnelle, il se la figurait comme l'âme du tout, et le tout comme analogue au corps. Cette âme universelle ne serait donc, comme les autres âmes, qu'un *effet*<sup>1</sup>. Mais on ne pouvait concevoir son étendue organique d'après l'analogie des autres parties organiques du tout, en ce qu'elle ne pouvait être rapportée à rien qui existât hors d'elle, et d'où elle pût en quelque sorte tirer sa vie et sa substance. Pour continuer d'exister, elle aurait donc besoin de temps en temps de se contracter en quelque sorte, de mourir tour à tour et de renaître. Lessing tenait beaucoup à cette idée. Un jour qu'il pleuvait, il dit à Jacobi : c'est peut-être vous ou moi qui faisons cette pluie<sup>2</sup>.

Du reste, il ne regardait pas comme invraisemblable l'immortalité personnelle de l'âme humaine, et avait là-dessus des idées semblables à celles de Bonnet.

Jacobi, en quittant Lessing, lui laissa plusieurs écrits de *Hemsterhuis*<sup>3</sup>. A son retour auprès de lui, il le trouva enchanté d'*Aristée* : c'était à son avis une exposition *exotérique* du spinozisme. Jacobi soutint que Hemsterhuis n'était pas spinoziste, et cita le témoignage que Diderot lui-même lui avait donné. *Aristée*, selon lui, n'est qu'un développement de la doctrine de l'intime et éternelle union de l'infini avec le fini, de la force générale ou indéterminée avec la force

<sup>1</sup> En disant que d'après tous les systèmes possibles l'âme n'est qu'un effet, Lessing n'a pas voulu dire que l'âme était un effet de l'organisation physique, mais que le principe de l'âme, ou, comme disait Leibnitz, que l'entéléchie ne devient *esprit* que par le corps ou par son association avec le corps.

<sup>2</sup> Même volume, p. 74-79.

<sup>3</sup> *Lettre sur l'homme et ses rapports; Aristée, Sophie.*



particulière. — Lorsqu'on se quitta, Lessing promit à Jacobi de lui écrire ses pensées sur la philosophie de Hemsterhuis. La mort l'empêcha de tenir sa promesse.

« Tant que je regardais Lessing comme un *théiste*, continue Jacobi dans sa lettre à Mendelssohn, je trouvais de l'obscurité dans son *Éducation du genre humain*, notamment dans le § 73 de cet écrit remarquable<sup>1</sup>. Maintenant tout y est clair pour moi. D'ailleurs plusieurs personnes peuvent attester que très-souvent Lessing déclara le *ἐν καὶ παν* pour la quintessence de sa théologie et de sa philosophie. »

La lettre se termine un peu rudement. Les questions que Mendelssohn avait faites concernant le genre de Spinozisme de son ami, supposaient et de la part de Lessing et de celle de Jacobi une certaine ignorance de la vraie philosophie de Spinoza. Mendelssohn avait demandé entre autres si par hasard Lessing avait pris Spinoza selon la fausse interprétation de Bayle. A cela Jacobi répond que Bayle ne s'est pas mépris sur les résultats du système, mais qu'il ne s'est pas assez pénétré de ses principes. Leibnitz a compris le spinozisme dans le même sens que Bayle<sup>2</sup>.

Mendelssohn répondit à la tierce personne qui jusqu'alors avait servi d'intermédiaire entre lui et Jacobi<sup>3</sup>, qu'il avait mal connu Jacobi, qu'il rendait justice à son talent et à ses intentions, mais qu'il lui fallait du temps pour lui répondre convenablement; que du reste il était toujours d'avis de faire connaître au monde le spinozisme de Lessing, afin d'avertir, par d'éclatants exemples, à quels dangers s'exposaient ceux qui se livraient à la spéculation sans se munir de principes fermes qui pussent leur servir de guide. Sept mois après,

<sup>1</sup> Nous donnerons à la suite de ce volume la traduction de ce § 73. Voir la note XVIII.

<sup>2</sup> Comparez la note n de l'article de Bayle avec les §§ 173, 374 et 393 de la *Théodicée* de Leibnitz.

<sup>3</sup> Elise Reimarus, fille de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*.

Jacobi apprit que Mendelssohn s'était décidé à mettre de côté l'écrit dont il s'occupait sur Lessing, et à rompre auparavant une lance avec les spinozistes.

Bientôt après, Mendelssohn, qui n'admettait pas que toute philosophie proprement dite aboutit nécessairement au spinozisme, envoya à Jacobi des observations sur la manière dont celui-ci avait résumé le système de Spinoza, et l'avait présenté comme le seul système possible. Dans ces observations, Mendelssohn reproduit sa théologie fondée sur l'idée de l'être parfait (*entis perfectissimi*) ou la preuve ontologique. Du reste, ajoutait Mendelssohn, votre *salto mortale* me paraît conforme à la nature. Après m'être égaré quelque temps à la suite de la spéculation à travers les épines et les ronces, je cherche à m'orienter à l'aide du *bon sens*. Il appelle l'idée de Lessing, qui avait dit que c'était un préjugé de regarder la pensée comme ce qu'il y avait de plus excellent, un de ces tours de force qui lui étaient familiers. Quant à moi, dit-il ensuite, ce que je ne puis concevoir comme vrai, ne saurait m'inquiéter comme doute. Une question que je ne conçois pas, n'est pas une question pour moi. Je ne me suis jamais avisé de vouloir monter sur mes propres épaules, pour avoir une vue plus étendue... En disant que la substance unique et infinie de Spinoza n'a point par elle-même, et indépendamment des choses particulières, une existence complète et déterminée, vous bouleversez toute la notion que je m'étais faite du spinozisme... Ainsi, d'après ce système, les choses individuelles auraient leur existence déterminée, et leur ensemble serait une unité indéterminée? « L'Être infini, dit Mendelssohn plus loin, est donc seulement un *collectif*, qui n'a d'autre substantialité que celle des membres dont il se compose. Or, tout collectif n'existe comme tel que par la pensée qui unit la diversité ou le multiple; car en soi, et indépendamment de la pensée, chaque chose particulière existe isolée et pour soi. Les rapports par les-



quels les choses isolées sont liées entre elles, sont un produit de la pensée. Alors je vous demande : où donc subsiste cette pensée qui rapporte les choses individuelles les unes aux autres et en fait un collectif ?

Elle ne saurait exister dans les parties, qui subsistent chacune pour soi ; elle peut encore moins être le produit du collectif lui-même, qui en résulte seulement. Si donc il y a quelque vérité dans ce *tout*, il doit subsister dans une unité réelle et transcendantale, qui exclut toute pluralité, et nous revenons ainsi à la philosophie de l'école d'Élée. Mais la plus grande difficulté du système de Spinoza, ajoute Mendelssohn, est pour moi dans sa prétention de faire naître l'illimité, l'infini de la collection des choses finies. Si dans les autres systèmes il est difficile de comprendre le passage de l'infini au fini, dans celui-ci, le retour du fini à l'infini me paraît de toute impossibilité. Le nombre n'ajoute rien à la force intensive ; l'agréation des choses finies, en si grande quantité qu'elles soient, ne saurait produire l'infini. Jusqu'ici nul défenseur du spinozisme n'a répondu à cette objection, déjà présentée par Wolff<sup>1</sup>.

En réponse à ces observations de Mendelssohn, Jacobi lui fit part de sa lettre à Hemsterhuis sur la philosophie de Spinoza. Hemsterhuis avait attribué les erreurs de ce penseur principalement à sa méthode. Jacobi, au contraire, soutient que cette méthode de Spinoza est innocente de son système, dont le fond, selon lui, se trouve dans les traditions où avaient déjà puisé Pythagore, Platon, d'autres encore. « L'âme de la philosophie de Spinoza, dit-il, c'est l'axiome *ex nihilo nihil*. S'il a nié tout commencement d'action, et regardé l'idée des causes finales comme le délire de l'esprit humain, c'est en conséquence de ce principe, et non de sa méthode géométrique. »

<sup>1</sup> Même volume, p. 103-119.

Le reste de cette lettre est un exposé systématique de la pensée de Spinoza, reproduit plus loin sous une autre forme. Jacobi et Mendelssohn s'accordaient à repousser le spinozisme ; mais le second croyait qu'il pouvait être réfuté par une saine métaphysique, tandis que le premier pensait que ce système était irréfutable, et qu'on ne pouvait lui opposer que la philosophie du sentiment et de la foi aux instincts de la nature raisonnable de l'homme. Ils voulaient unir leurs efforts pour combattre une doctrine funeste, et d'autant plus dangereuse qu'elle avait séduit jusqu'à la haute intelligence de Lessing. Mais ils ne l'entendaient pas tout à fait de la même manière : il fallait donc avant tout chercher à s'accorder sur son véritable esprit. C'est dans cette intention que Jacobi composa son exposé du panthéisme de Spinoza<sup>1</sup>.

Mendelssohn avait mal compris ce que Jacobi lui avait écrit sur la foi. Jacobi revient sur ce point à la fin de cet écrit<sup>2</sup>. « Nous sommes nés dans la foi, dit-il ; il faut y demeurer. Comment aspirer à la certitude, si elle ne nous est pas donnée d'avance ? Et comment peut-elle nous être donnée autrement que par quelque chose que nous connaissons déjà avec certitude ? Ceci conduit à l'idée d'une certitude immédiate, qui exclut toute preuve et toute argumentation, et qui n'est autre chose que la représentation elle-même conforme à son objet. Une conviction discursive n'ayant rien d'immédiat, n'est jamais parfaite. Si tout assentiment qui ne se fonde pas sur des principes rationnels, est ce qu'on appelle *foi*, la conviction fondée sur de pareils principes suppose elle-même la foi à l'autorité de la raison... C'est grâce à cette foi que nous savons que nous avons un corps, et qu'il est hors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants : véritable et merveilleuse révélation, qui nous force de croire à des vérités éternelles.

<sup>1</sup> Nous reproduisons en partie cet *Exposé* dans la note XIX.

<sup>2</sup> Œuvres, t. IV, première partie, p. 210-214.



Une vraie philosophie ne peut, selon Jacobi, s'élever que sur les ruines du spinozisme. Il se résume dans les propositions suivantes :

1° Le spinozisme est athéisme<sup>1</sup>.

2° L'ancienne *Cabbale*, comme philosophie, n'est autre chose qu'un spinozisme grossier et confus.

3° La philosophie de Leibnitz et de Wolff n'est pas moins fataliste que celle de Spinoza, et ramène le penseur conséquent aux principes de celle-ci.

4° Toute philosophie purement démonstrative aboutit au fatalisme.

5° On ne peut démontrer que des ressemblances, des conformités, des vérités relativement nécessaires, par des propositions progressivement identiques. Toute preuve suppose quelque chose qui est déjà prouvé, et dont le principe est révélé ou immédiatement donné.

6° L'élément de toute connaissance et de toute activité humaines est donc la foi.

En terminant, Jacobi cite ces paroles de Pascal : « Nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme; nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme; » et il ajoute : nous ne nous créons et ne nous instruisons pas nous-mêmes; nous ne sommes d'aucune façon *à priori*, et ne pouvons ni rien savoir *à priori*, ni rien apprendre sans expérience<sup>2</sup>.

Ici, en finissant un ouvrage principalement entrepris contre le fatalisme, Jacobi prêche une doctrine qui pourrait, sans injustice, être accusée de fatalisme aussi. Il ne se contente

<sup>1</sup> D'autres, dit Jacobi dans une note, l'ont appelé *cosmothéisme*. Mais ce n'est là qu'un euphémisme, qui ne peut servir qu'à déguiser la vérité. Les conséquences pratiques du cosmothéisme sont les mêmes que celles de l'athéisme. Tout système fataliste annihile Dieu, car un Dieu-*fatum* n'est pas un Dieu.

<sup>2</sup> OEuvres de Jacobi, même volume, p. 250.

pas de faire naître la philosophie en général, la connaissance de la vérité, des instincts de la nature raisonnable de l'homme : Il prétend que la philosophie de chacun dépend de sa nature particulière, et cette opinion n'a rien d'étonnant de la part de ceux qui font partout appel au sentiment. Notre connaissance est conforme à nos actions; sur notre moralité se modèle notre intelligence des choses qui s'y rapportent. Tels les penchants, tels les sentiments, et réciproquement. A l'appui de cette pensée il cite l'histoire des deux Spartiates qui se rendirent en Perse, afin d'offrir leurs têtes au grand roi<sup>1</sup>, et dont le dévouement fut si peu compris par les Perses. « Ces hommes ne faisaient que céder à leurs inclinations, aux nobles sentiments de leur cœur. Ils n'avaient pas de philosophie, ou leur philosophie n'était qu'un fait. Et une philosophie vivante peut-elle être autre chose que de l'histoire? Des objets dépendent les idées, des idées les penchants et les passions, des penchants et des passions les actions, et des actions les principes de toute notre connaissance. Qu'est-ce qui a fait le succès des doctrines d'Helvétius et de Diderot, si ce n'est qu'elles exprimaient la vérité du siècle?... La philosophie ne peut pas créer sa matière : celle-ci est donnée par l'histoire, surtout par le présent. Un siècle ne peut bien observer, analyser, ramener aux principes que les choses présentes. Chaque siècle a sa propre vérité, dont la valeur dépend de l'expérience actuelle, et par suite sa propre philosophie, vivante expression des sentiments dominants. S'il en est ainsi, continue Jacobi, il en résulte que la conduite des hommes s'explique moins par leur philosophie, que leur philosophie ne s'explique par leur conduite, et que leur histoire ne dérive pas de leur façon de penser, mais bien que leur façon de penser découle de leur histoire<sup>2</sup>.

A cette doctrine sur les rapports de la philosophie d'une

<sup>1</sup> Hérodote, liv. 7, ch. 129.

<sup>2</sup> Même volume, p. 255-257.



nation ou d'un siècle avec son histoire en général, l'auteur rattache des considérations sur les moyens de corriger une philosophie dominante. « Pour améliorer la façon de penser d'un siècle, il faut en changer l'histoire, la manière d'agir, les mœurs. La religion est le seul moyen de relever la nature humaine; c'est par elle seule que celle-ci peut s'ennoblir et s'élever au-dessus des intérêts vulgaires. Mais à mesure que la nature humaine s'avilit, s'affaiblit aussi le sentiment religieux, et à mesure que cette nature se relève, renaît et se fortifie aussi la foi en Dieu. » Il y a là évidemment un cercle vicieux, qui prouve le peu de justesse des principes posés. En effet, si les sentiments dominants font la philosophie dominante, si la foi en Dieu périt avec la noblesse des sentiments, comment rendre cette foi à une nation corrompue? D'une part la foi seule élève et ennoblit la nature humaine, et, d'un autre côté, cette même foi suppose, pour exister, cette même élévation de sentiments qu'elle seule peut produire. Toute histoire, dit encore Jacobi, commence par l'éducation et des lois, et toute culture procède de cette source. Ce ne sont pas des principes logiques ou de touchantes exhortations qui ont porté l'espèce au bien; mais bien des institutions et des exemples, la discipline, des services rendus et des commandements maintenus avec autorité. La société a été fondée par Dieu; toutes les constitutions furent, dans l'origine, théocratiques. La religion est le premier besoin de la société comme de l'individu. L'esprit de toutes ces glorieuses époques qui produisirent en foule de nobles sentiments, de grandes actions, fut la soumission à une autorité supérieure, une sainte et rigoureuse obéissance. Partout, au contraire, où s'affaiblit la foi en une autorité supérieure, pour faire place à une présomptueuse indépendance, là toute vertu succombe, là le vice s'établit victorieux, là se corrompent toutes les facultés, le sentiment, l'imagination, le jugement. Et cette foi ne s'affaiblit chez aucun peuple qu'après qu'il

s'est laissé enivrer par la passion, qui se révolte contre toute entrave, et que chacun s'est imaginé qu'il peut à son gré se nourrir de l'arbre de la science<sup>1</sup>.

Jacobi a écrit ses lettres sur Spinoza, dit-il<sup>2</sup>, non pour mettre un nouveau système à la place du sien, mais pour prouver que le spinozisme est invincible à toute philosophie démonstrative, et que toute philosophie qui procède ainsi, si elle est conséquente avec elle-même, aboutit à l'athéisme. A toute philosophie spéculative il oppose la philosophie naturelle, fondée principalement sur la foi aux choses divines. Pour ramener son siècle à cette foi, il imite S. Paul à Athènes. « Je vois, dit-il, que vous servez l'honneur. Or, quiconque respecte l'honneur, s'incline devant l'autel d'un *Dieu inconnu*. Il promet d'obéir à un être invisible, qui voit nos pensées les plus intimes. Car le véritable honneur veut que nous soyons ce que nous paraissions; sa devise est la *vérité*. Soyez donc fidèles à ce Dieu inconnu; servez-le de toute votre âme; paraissez en tout ce que vous êtes, et soyez partout ce que vous paraissez. Mais gardez-vous de la moindre infidélité; car votre Dieu voit toutes vos pensées : c'est là son essence, sa force. Et si après cela il ne se fait pas bientôt connaître à vous par son véritable nom; si vous n'éprouvez pas bientôt quel est celui dont la crainte est la sagesse, et le culte actif, la lumière et la vie, dites que je suis un imposteur ou un insensé<sup>3</sup>. »

C'est que tous les nobles sentiments découlent de la même source, se suscitent, se nourrissent, se supposent réciproquement. L'amour de la vérité et de la vertu, le sentiment du beau, le sentiment religieux, ne peuvent se développer isolément, ni s'éteindre l'un sans l'autre. De leur développement dépend celui de la raison. « L'intelligence de l'homme, dit

<sup>1</sup> Même volume, p. 241-242.

<sup>2</sup> Préface de ce volume, p. XXXVII.

<sup>3</sup> Même volume, p. 245-246.



encore Jacobi, n'a point en elle-même sa lumière et sa vie, et ce n'est point par elle que se forme la volonté morale. C'est au contraire par celle-ci que se développe l'intelligence. La volonté (il serait plus exact de dire les tendances morales, ou la raison pratique) est une étincelle de la lumière éternelle, une force émanée de la toute-puissance. Se guider sur cette lumière, agir selon l'impulsion de cette force, c'est marcher de clarté en clarté, c'est se souvenir de son origine, et s'avancer vers sa destination<sup>1</sup>.

Que tout ce qui arrive, que tout changement et tout mouvement provient d'une volonté, c'est là une révélation universelle, ou un mensonge de la nature; et c'est ici surtout, c'est en admettant *a priori* cette vérité, que la voix du peuple, la voix de la conscience naturelle est la voix de Dieu.

Avant de rapporter la polémique à laquelle donnèrent lieu les *Lettres sur Spinoza*, il faut dire un mot des *suppléments* et *pièces justificatives* placés à la suite, et dont plusieurs offrent de l'intérêt<sup>2</sup>.

Le premier de ces suppléments est un extrait de l'écrit de Jordan Bruno, intitulé : *Della causa, del principio et uno*, et dont l'étude, avec celle de Spinoza, est une préparation nécessaire à l'intelligence de la nouvelle philosophie allemande<sup>3</sup>.

Le second supplément est, sous le titre d'une *Lettre de Dioclès à Diotime*, un précis rapide de l'histoire de l'athéisme philosophique, écrit en 1787 par le philosophe hollandais Hemsterhuis, dont la pensée exerça une assez grande influence sur celle de Jacobi<sup>4</sup>. On voit cependant par cet écrit que Hemsterhuis n'admettait pas avec Jacobi que la philosophie proprement dite fût impuissante à résister au panthéisme.

<sup>1</sup> Même volume, p. 248.

<sup>2</sup> Oeuvres de Jacobi, t. IV, deuxième partie.

<sup>3</sup> Voir à la fin de ce volume la note xx.

<sup>4</sup> Nous en donnerons un extrait sous la note xxi.

Le quatrième supplément traite de la personnalité de l'être divin, à l'occasion du *Dialogue* de Herder sur Dieu. Jacobi y accuse Herder de professer une sorte de milieu entre le théisme et le panthéisme, milieu si favorable, dit-il, à cette philosophie poétique si fort en vogue alors en Allemagne. Cette philosophie, dit Jacobi, part d'une proposition vraie, savoir que l'intelligence divine n'est pas l'intelligence humaine, et que la volonté de Dieu est d'une autre nature que celle de l'homme; mais elle abuse de cette proposition jusqu'à détruire en Dieu le principe de toute intelligence et de toute volonté, son existence personnelle, sans oser dire avec Spinoza, plus franc et plus conséquent, que la cause suprême est destituée de tout entendement et de toute liberté d'action. Qu'est-ce qu'une intelligence, demande-t-il, qui n'a absolument rien de ce qui fait l'être intelligent?

C'est encore contre Herder qu'est dirigée la cinquième pièce. Dans le même ouvrage, Herder prétendait que Lessing et Spinoza s'étaient arrêtés à moitié chemin, celui-là, quant à la pensée de Spinoza, celui-ci, quant à la sienne propre. Selon Herder, en disant que la pensée n'était pas ce qu'il y avait de plus haut et de plus parfait, que l'étendue, le mouvement et la pensée étaient évidemment fondés dans un principe plus élevé; qu'ils dérivait d'une force supérieure sans l'épuiser tout entière; que cette force plus excellente que tout ce qui en sortait, devait avoir une manière d'être et de jouir non-seulement au-dessus de toute idée, mais dont on ne se pouvait faire aucune idée, Lessing n'avait pas compris toute la portée de l'idée que Spinoza avait présentée comme ce principe supérieur : cette idée, continuait Herder, cette *notion réelle*, c'est l'*existence*. Dans l'existence de Dieu se rencontre au degré le plus éminent tout ce que Lessing attribuait à cette force supérieure : elle est la source de toute réalité et d'une jouissance au-dessus de toute idée, antérieure à toute pensée, mais qui n'en est pas moins l'objet de la pensée.



C'est en cela que Lessing se trompa. La plus haute puissance doit se connaître elle-même, sans quoi elle serait aveugle, et par conséquent inférieure à la pensée sortie d'elle. Spinoza le savait, ajoute Herder; pourquoi donc n'a-t-il pas compris et exprimé clairement l'union intime et nécessaire de la puissance et de la pensée infinies, de la force et de la sagesse qui est aussi la bonté? Selon Herder, Spinoza s'en serait à cet égard trop tenu au système de Descartes, dans lequel l'étendue et la pensée sont deux qualités entièrement opposées, et qui ne peuvent se modifier ou se déterminer réciproquement. C'est pour cela que Spinoza, considérant la pensée et l'étendue comme deux attributs de Dieu, qu'il n'osait expliquer l'un par l'autre, se vit réduit à poser un troisième qui comprit ces deux, et qu'il appela la puissance.

Or, s'il avait bien analysé la notion de puissance, il y aurait trouvé celle de force, comme dans celles de la matière et de la pensée, et il aurait considéré la puissance comme douée de la pensée, ainsi que la pensée est elle-même force et puissance.

Jacobi soutient contre Herder que Lessing a parfaitement compris le système de Spinoza, et nous sommes de son avis. Mais nous pensons avec Herder contre Jacobi, que Spinoza n'a pas été conséquent avec lui-même, en refusant à Dieu ou à la *natura naturans* toute intelligence et toute volonté. Tout le système de Spinoza repose sur l'axiome *rien ne produit rien*, axiome qui n'est qu'une autre expression du principe de causalité. Si rien ne produit rien, tout ce qui est doit être produit par quelque chose d'identique, doit avoir une cause réelle, et cette cause doit renfermer de toute éternité tout ce qu'on prétend en déduire. Si donc de la substance unique émane éternellement toute force et toute pensée, elle doit primitivement posséder tout cela : elle est donc intelligente comme source de toute intelligence, et elle a une volonté comme source et principe de

toute volonté. Les attributs de la substance universelle ne sont pas hors d'elles; ils en sont la nature, l'essence même, et ses modifications sont l'expression de sa puissance.

Le sixième supplément est un mémoire intéressant sur les rapports de la doctrine de Leibnitz avec celle de Spinoza, mémoire que l'historien de la philosophie consultera avec fruit, mais que nous ne pourrions analyser ici sans nous écarter trop de notre sujet. Il suffira de dire que, selon Jacobi, le système de Leibnitz se distingue essentiellement de celui de Spinoza, par ce que le premier appelle le *principium individuationis*, par sa théorie des formes substantielles, par l'hypothèse des monades, qui, selon Leibnitz lui-même, était la seule réfutation possible du spinozisme; mais que Leibnitz est d'accord avec Spinoza pour repousser le dualisme; que si Spinoza a établi l'unité, en n'admettant qu'une seule substance, Leibnitz tend au même but par l'harmonie préétablie.

Le septième supplément est, comme l'exprime Jacobi, l'histoire naturelle de la philosophie spéculative; c'est le commentaire de cette proposition de l'auteur *que toute philosophie démonstrative aboutit au fatalisme*; une réfutation de toute philosophie qui prétend expliquer naturellement l'origine de l'univers, une démonstration enfin de l'absurdité de toute tentative ayant pour objet de rechercher les conditions de ce qui est absolu.

En voici quelques traits :

« Il n'y a pas de point de vue sous lequel on puisse mieux considérer les divers systèmes, que la manière dont chacun d'eux a satisfait au besoin de la raison de rechercher ce qu'il y a de constant et d'invariable au milieu des changements qui de toutes parts nous pressent et nous entourent... Après avoir convoqué, pour ainsi dire, tous les sens, afin de comparer ensemble leurs témoignages divers sur les choses, puis de les interroger en commun et en présence de l'objet, mais



celui-ci ayant *fait défaut*, on fut obligé de déclarer qu'il n'y avait de vraiment constant et d'objectif que ce que tous les sens pouvaient reconnaître également dans les objets. L'entendement humain, épuré ainsi de toutes les qualités occultes, correspondantes aux phénomènes, ne conserva que les notions d'existence et de coexistence, d'action et de réaction, d'espace et de mouvement, de conscience et de pensée... Alors la spéculation se trouva à son aise.

« Le principe de toute connaissance est l'existence vivante, et toute existence vivante procède d'elle-même, est progressive et productive... Plus est variée l'existence sentie qu'un être produit ainsi, plus il a de vie. La seule vie qui mérite ce nom, est celle qui a conscience d'elle-même. Parmi les moyens de conservation de cette vie intelligente, le plus puissant est le *langage*, instrument de la raison. Le langage, ainsi que l'abstraction, est un besoin pour les êtres bornés, mais doués de la faculté de penser et de connaître. De là naît un monde intellectuel où des mots et des notions prennent la place des substances et des forces. Nous nous faisons un univers à nous, que nous comprenons parfaitement, en tant qu'il est notre ouvrage, et tout ce qui ne se laisse pas créer ainsi est au-dessus de notre intelligence. Toute cette opération qu'on appelle *entendre* (*intelligere*), consiste à poser des différences, et à les concilier ou à les détruire, et la raison humaine, la plus développée même, est bornée à cette opération. Percevoir, distinguer, connaître et comprendre en propositions progressives, voilà à quoi se réduit toute notre faculté intellectuelle.

« La spéculation se trouva donc fort à l'aise quand elle entrevit la possibilité de réduire les différences sans nombre de la *qualité* à certaines conditions ou propriétés de la *quantité*. De là les progrès de la physique commencée par Leucippe et Démocrite.

« Deux difficultés ont de tout temps été insurmontables

aux atomistes, à la philosophie du mécanisme universel : l'impossibilité d'expliquer par les propriétés de la matière celles de l'être pensant, et celle d'expliquer naturellement le mouvement lui-même et ses modifications.

« Ces difficultés, le cartésianisme ne fit que les rendre plus évidentes. Alors parut Spinoza, qui essaya de ramener à un seul principe les deux grands problèmes de la philosophie de la nature<sup>1</sup>, savoir : *La matière sans la forme et la forme sans la matière sont deux choses également inconcevables ; il faut donc les considérer comme étant toujours et nécessairement inséparables* : la substance unique renferme donc primitivement la matière et la forme, d'où dérivent immédiatement les choses individuelles avec leurs idées. Ce système a cela d'excellent qu'il peut se passer du chaos, d'où il est impossible que se développe un système cosmique par le seul fait de l'action d'un principe mécanique. Mais si Spinoza évita cette inconséquence, il ne réussit pas plus que ses prédécesseurs à expliquer *naturellement* l'existence des choses finies et successives. Lui aussi fut obligé d'admettre une série infinie de choses finies, un temps éternel, un *infini-fini*, absurdité qu'il s'efforça vainement de couvrir d'images empruntées aux mathématiques.... Spinoza et d'autres grands philosophes sont à cet égard tombés dans une singulière méprise. De la proposition que les phénomènes ont tout aussi peu commencé que la substance, qu'au fond rien ne commence à devenir, Spinoza conclut avec raison qu'une activité éternelle et infinie était propre à la matière, et un mode immédiat de la substance. Ce mode éternel et immédiat, qu'il croyait trouver exprimé dans le mouvement et le repos de la nature (*natura naturata*), était à ses yeux la forme générale, éternelle et immuable des choses individuelles et de leurs changements.

<sup>1</sup> *Duo quærenda sunt : unum quæ materia sit, ex qua quæque res efficiatur ; alterum, quæ vis sit, quæ quidque efficiat.* Cicero, *De finibus*, lib. I, cap. 6.



Le mouvement n'ayant pas commencé, les choses individuelles n'ont pas commencé non plus. Elles étaient donc non-seulement de toute éternité quant à leur origine, mais encore, malgré leur succession phénoménale, elles existaient ensemble; car dans la notion rationnelle, il n'y a ni *avant* ni *après*; tout y est nécessaire et à la fois, sans autre rapport entre les choses que celui de la dépendance. Après avoir dépouillé de tout élément empirique les idées de mouvement, d'individualité, de génération et de succession, dans la ferme conviction que tout devait être considéré selon *le mode dont tout découle des choses naturelles*<sup>1</sup>, il put regarder les notions de *temps*, de *mesure*, et de *nombre*, comme des idées *abstraites*<sup>2</sup> et détachées en quelque sorte de ce mode, et par conséquent comme des êtres imaginaires, dont la raison n'avait point à s'occuper, ou qu'elle devait réformer et ramener au vrai.

« Les scolastiques avaient enseigné quelque chose de semblable. Pour éviter l'idée d'une *création* dans le temps, à laquelle on arrive lorsqu'on admet que la série des phénomènes a commencé, plusieurs docteurs eurent recours à une création de toute éternité. Ainsi que du fait que les choses se modifient réciproquement, Spinoza conclut qu'elles ont dû de toute éternité se modifier; du fait d'une nature créée, les scolastiques conclurent que son immuable auteur a dû créer de toute éternité. Mais ils avaient à vaincre une difficulté de plus que Spinoza; leur Dieu n'était pas une simple *nature active* (*natura naturans*), mais un être essentiellement distinct de la nature, et qui la produisait aussi quant à sa substance. Ces difficultés n'ont pas empêché Leibnitz de reconnaître à leur exemple une pareille création; et au-

<sup>1</sup> *Secundum modum quo a rebus æternis fluit.*

<sup>2</sup> C'est dans ce sens que Hegel appellera *abstraites* certaines notions, par opposition à l'idée concrète qui, dans son système, remplace la *substance* de Spinoza.

jourd'hui encore, il y a parmi nous des philosophes estimables qui regardent comme possible une *création réelle de toute éternité de choses individuelles et successives*.

« Cette illusion est produite de la même manière que celle de Spinoza, par la confusion de la notion de *cause* avec celle de *principe* ou de *raison*, confusion par laquelle la cause est dépouillée de sa nature propre, et devient un être purement *logique*. Dans le raisonnement la cause devient principe, et l'effet conséquence; mais il ne faut pas oublier qu'en réalité la cause est autre chose que le principe. En les confondant, et en mettant l'un pour l'autre, on arrive à ce singulier résultat que les choses peuvent naître sans naître, se modifier sans changer, se suivre sans se succéder réellement...

« Après tout cela on peut affirmer qu'il est impossible de faire comprendre d'une manière quelconque, c'est-à-dire, d'expliquer *naturellement* l'existence réelle d'un monde consistant en une série successive de choses individuelles et finies, qui se produisent et se détruisent tour à tour. Car si je veux concevoir cette série comme infinie, je heurte contre l'idée absurde d'un *temps éternel*; si je veux la concevoir comme ayant commencé, je manque de tout ce qu'il faudrait pour en déduire ce commencement. Dériverai-je ce commencement d'une volonté intelligente? Dans ce cas, je dirai encore des mots qui n'ont aucun sens pour moi; car un changement arrivé tout à coup dans une intelligence éternelle et indépendante, par une détermination de sa volonté, par laquelle elle *commence un temps*, est tout aussi incompréhensible que le mouvement spontané de la matière.

« Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, on trouve une égale incompréhensibilité. Cependant la raison ne désespère pas; elle est naturellement amenée à penser que la *condition de l'existence du monde est en dehors de la nature*. Dès lors, en recherchant cette condition, elle s'efforce de trouver un passage du naturel au surnaturel, en transformant l'un dans



l'autre, ce qui est impossible. Quoi qu'elle fasse, la raison ne peut jamais arriver qu'à des choses qui font partie de la nature dont elle fait partie elle-même. La nature tout entière, l'ensemble de tous les êtres finis et relatifs, ne peut révéler à l'entendement que ce qu'elle renferme, à savoir des existences diverses, des changements, une scène variée de phénomènes, mais jamais un véritable commencement, jamais un principe réel de quelque existence objective.

« Mais comment se fait-il que la raison tente quelque chose d'impossible, de déraisonnable? Est-ce la faute de la raison, ou est-ce celle de l'homme? Cette question suppose la solution de celle-ci : la raison est-elle à l'homme, ou l'homme est-il à la raison? En d'autres termes : entend-on par raison l'âme de l'homme, en tant qu'elle a des notions, et qu'à l'aide de ces notions, elle juge, conclut, etc.? Dans ce cas la raison est une propriété de l'homme qu'il acquiert peu à peu, un instrument dont il se sert; elle est à lui. Ou bien entend-on par raison le principe de la connaissance en général? Alors elle est l'esprit, de qui dérive toute la nature vivante de l'homme; l'homme est par elle, il n'est qu'une forme dont elle s'est revêtue.

« La conscience de l'homme tout entier se compose de l'idée du *conditionné* ou du relatif et de l'idée de l'*inconditionné* ou de l'absolu. Ces deux idées sont inséparables; la première suppose la seconde, et nous avons même de l'absolu une plus grande certitude que de notre propre existence bornée et relative.

« Comme notre existence dépend d'une série indéfinie de conditions, un vaste champ est ouvert à nos recherches, auxquelles notre conservation physique même est intéressée. Toutes ces recherches ont pour objet la découverte des moyens ou des conditions d'où dépend l'existence des choses. Les choses dont nous avons appris à connaître les conditions ou le mécanisme, nous savons les *construire*, nous les com-

prenons, et ce que nous ne savons pas construire, nous ne le comprenons pas.

« Prétendre découvrir les conditions de l'absolu, ou expliquer la possibilité de ce qui est absolument nécessaire, vouloir le *construire* et le comprendre, est une entreprise dont l'absurdité devrait nous frapper avec une entière évidence. Et cependant c'est là ce que nous entreprenons, lorsque nous nous efforçons d'expliquer la *nature naturellement*, et de découvrir le mécanisme du principe du mécanisme. Car si comprendre une chose, c'est en connaître la condition, il s'ensuit que tant que nous comprenons, nous ne sortons pas de la série des choses relatives. Où cesse la chaîne des conditions, là nous cessons de comprendre, là cesse ce que nous appelons la nature. Chercher à expliquer l'existence de la nature, c'est chercher à concevoir le commencement ou l'origine absolue de la nature; c'est chercher à se faire une notion de l'absolu lui-même, comme condition surnaturelle de cette nature, comme condition sans condition. Or, cette notion n'est possible qu'autant que l'absolu qui en est l'objet, cesse d'être l'absolu, et qu'il est conçu lui-même comme ayant une condition; le *nécessaire-absolu* est ainsi réduit à devenir le *possible*, pour se laisser comprendre et *construire*.

« Puisque donc l'absolu est hors de la nature, et n'est avec elle dans aucun rapport naturel, et que néanmoins l'ensemble des choses relatives est fondé dans l'absolu et lié à lui, l'absolu est appelé à bon droit le *surnaturel*. De ce principe surnaturel, la nature ou l'univers ne peut par conséquent être sorti que d'une manière surnaturelle. Et puisque ce qui n'est pas dépendant d'une condition ne saurait être expliqué, ni devenir l'objet d'une notion claire, le surnaturel ou l'absolu ne peut être admis que tel qu'il est donné, c'est-à-dire, comme un fait; cet absolu, cet être des êtres, toutes les langues l'appellent *Dieu*.



« Le Dieu de l'univers, continue Jacobi, ne peut pas être seulement l'architecte du monde; il est créateur de toutes choses; s'il n'avait pas aussi créé la substance des choses, il y aurait deux principes, deux auteurs qui se seraient associés on ne sait comment.

« Pour peu que ces propositions soient bien comprises, on comprendra aussi combien il est absurde de prétendre démontrer l'existence de Dieu, et pourquoi l'on ne peut raisonnablement lui attribuer un entendement et une volonté pareils aux nôtres. Mais en même temps on voit que de ce que Dieu n'est pas un homme, on ne peut pas en conclure qu'il soit sans individualité et sans intelligence. »

Jacobi résume ainsi cette dissertation remarquable, où l'on reconnaît sans peine l'influence de la *critique* de Kant :

« Une idée possible pour nous est celle qui est conforme aux lois de notre entendement. Les lois de l'entendement se rapportent subjectivement et objectivement aux lois de la nature, de telle sorte que nous ne pouvons nous former que des notions des choses naturelles. Autant donc il y a de contradiction à dire que la nature a produit la nature, ou que la nature a une origine naturelle, autant il doit nous paraître absurde, à nous qui ne pouvons rien penser ni comprendre qui ne soit fondé sur une raison suffisante, que la nature ait une origine contre nature ou surnaturelle. Le recours à une intelligence divine pour expliquer cette origine, ne nous tire point d'affaire, tant qu'on la suppose elle-même sujette à cette loi générale de notre pensée... Toute contradiction disparaît lorsque nous renonçons à traiter l'*absolu-surnaturel* comme sujet aux lois de la nature; et dès lors, convaincus de son existence comme d'un fait certain, nous n'avons plus qu'à décider s'il faut le concevoir comme un être doué d'une activité sans conscience, ou comme un être intelligent, et il me semble que le choix n'est pas difficile. »

## CHAPITRE III.

SUITE DE LA POLÉMIQUE DE JACOBI AVEC MENDELSSOHN; SON APOLOGIE.  
— UN MOT DE LESSING.

On a vu qu'au moment même de sa correspondance avec Jacobi, Mendelssohn s'occupait d'un ouvrage destiné à combattre l'athéisme et le panthéisme. Cet ouvrage parut sous le titre de *Matinées ou leçons sur l'existence de Dieu*<sup>1</sup>. Il peut se classer convenablement parmi les bons traités de ce genre, avec ceux de Fénélon, de Clarke, de Garve; il s'en distingue par le soin particulier avec lequel Mendelssohn s'y est appliqué à combattre le panthéisme, tel surtout qu'il avait été formulé par Spinoza. Après avoir employé contre ce système tous les moyens de réfutation que pouvait fournir la philosophie avant Kant, il déclare qu'un panthéisme éclairé tel qu'on peut supposer que le concevrait son ami Lessing, peut fort bien se concilier avec une piété pratique et avec la moralité.

« Moi, dit-il, comme *pensée* de la divinité, je ne puis cesser d'être une pensée de Dieu, et, dans cette existence continue, je serai heureux ou misérable selon que je connaîtrai, que j'aimerai plus ou moins celui qui me pense, et que je m'efforcerai plus ou moins de me montrer digne de cette noble origine, et d'aimer comme moi-même les autres *pensées* de Dieu... Si les défenseurs de cette école nous accordent ceci, elle ne se distingue plus de notre système que par une subtilité qui ne peut s'exprimer que par une image : il s'agit uniquement de savoir si la pensée du monde s'est échappée de Dieu comme un torrent de lumière, ou si elle brille seulement en lui; si la source de toutes choses est demeurée source, ou si elle est devenue fleuve. »

Mendelssohn, dans ce même écrit, faisait d'avance l'apo-

<sup>1</sup> *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*; 1785.



logie de Lessing contre l'accusation de panthéisme. Quoi? Lessing serait partisan d'un système qui ruine toutes les vérités de la religion naturelle, Lessing, l'auteur de Nathan, le défenseur des *fragments*, lui de qui l'on peut dire ce qu'Horace a dit d'Homère :

Qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,  
Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit?

Il y a peu d'écrivains qui aient enseigné avec autant de pureté, d'intérêt et de force le dogme de la Providence et du gouvernement de Dieu. Le drame de Nathan-le-Sage est le correctif du *Candide* de Voltaire : c'est un véritable panegyrique de la Providence. Mendelssohn explique le prétendu spinozisme de Lessing, en disant que souvent son ami prenait en main la cause d'une erreur, lorsqu'il la voyait mal attaquée, ou d'un système, lorsqu'il le voyait méconnu et persécuté. Mais on a vu dans les *Lettres* de Jacobi que ce n'est pas dans ce sens que Lessing fut spinoziste. Mendelssohn l'accorde lui-même; mais du moins, selon lui, le panthéisme de Lessing, moins absolu que celui de Spinoza, pouvait se concilier avec la foi en la vertu et avec une piété pleine d'amour et de gratitude<sup>1</sup>.

Averti de la publication des *Leçons sur l'existence de Dieu*, où cependant il n'était pas nommé, et où le panthéisme de Lessing n'était présenté que comme une hypothèse, Jacobi, qui n'avait pas songé au public en écrivant ses *Lettres* sur Spinoza, crut de son honneur de les faire imprimer sans retard. Alors Mendelssohn, déjà souffrant, excédé, recueillant ses dernières forces, écrivit, d'une main mourante, contre Jacobi, le morceau intitulé : *Aux amis de Lessing*<sup>2</sup>.

« Ainsi, s'écrie-t-il en commençant, le panthéisme de Lessing ne serait plus une simple hypothèse; un homme qui

<sup>1</sup> *Morgenstunden*, ch. 15.

<sup>2</sup> *An die Freunde Lessings*. Oeuvres complètes, édit. de Vienne, p. 501.

jouit d'une grande autorité dans la république des lettres, l'affirme hautement comme un fait certain. Jacobi n'a pas craint d'accuser publiquement de spinozisme et d'athéisme l'éditeur des *Fragments de Wolfenbüttel*. L'auteur de Nathan, le grand défenseur du théisme et de la religion naturelle, Lessing, selon lui, n'est plus seulement un panthéiste, mais un athée, un hypocrite, un blasphémateur.»

La première nouvelle qu'il avait reçue indirectement de Jacobi, que Lessing avait été spinoziste, n'avait pas alarmé son amitié, dit-il. Qui n'aurait voulu être l'ami de Spinoza lui-même, tout spinoziste qu'il fût; qui se refuserait à rendre justice à son génie et à son caractère? C'est à cela qu'il croyait d'abord que se bornait le spinozisme de Lessing. Mais la chose lui parut plus grave lorsqu'il apprit que Jacobi fondait son dire sur des conversations intimes qu'il avait eues avec Lessing. Pour atténuer la gravité de l'accusation, sans révoquer en doute la véracité de Jacobi, Mendelssohn ne voit d'autre moyen que de refuser à ces entretiens le caractère d'une véritable intimité, et de les regarder comme une mystification dont Jacobi aurait été l'objet de la part de Lessing. Si ces conversations, dit-il, avaient été véritablement intimes, il en serait fâché pour lui d'abord, ensuite pour Lessing, enfin pour Jacobi lui-même. Pour lui, parce qu'il ne pourrait se persuader sans un mortel déplaisir que Lessing eût fait à un homme qu'il connaissait d'hier, une confidence qu'il aurait refusée à une amitié de trente ans; — pour son ami ensuite, qui se serait montré, dans ces entretiens avec un nouveau venu, indigne de sa vie entière et infidèle à toutes les habitudes de son esprit et de sa raison; — enfin pour Jacobi lui-même, s'il avait pris ces conversations pour une véritable confidence; car un honnête homme ne va pas ainsi divulguer sans nécessité une confidence versée par un ami dans le sein de l'amitié. Si Jacobi a cru que Lessing ait voulu lui confier un secret, pourquoi faire le monde confidant de



ce dépôt sacré? Si d'ailleurs il était vrai, comme cherche à l'insinuer Jacobi, que Lessing n'eût pas initié Mendelssohn dans le secret de son spinozisme par indulgence pour sa faiblesse, et par respect pour ses convictions, pourquoi alors Jacobi a-t-il été moins scrupuleux, et qui dans ce cas aurait montré plus de vraie charité, du panthéiste, de l'athée Lessing, ou du théiste, du chrétien Jacobi? Pour lever toutes les difficultés, continue Mendelssohn, il ne reste qu'un moyen : c'est l'hypothèse d'une assez grossière mystification dont Jacobi aurait été l'objet de la part de Lessing et de ses propres préoccupations. L'idée dominante de Jacobi était qu'on ne pouvait que s'égarer dans les sables arides de la spéculation, et qu'il n'y avait de salut que dans la foi. Il croyait peut-être trouver dans Lessing un sophiste qui se repaissait de vaines subtilités, et il cherchait par le spinozisme même à le ramener sous les drapeaux de la vraie philosophie. Lessing aura pris plaisir à entrer dans ses idées ; il aura fait semblant d'être spinoziste, afin de mieux mystifier Jacobi. Celui-ci, désespérant de convertir Lessing, aura voulu du moins s'appuyer de son exemple pour prouver son thème favori, que toute philosophie démonstrative conduit au panthéisme, et se servir de cet exemple pour ramener Mendelssohn lui-même du rationalisme à la foi. Mendelssohn a résisté selon l'esprit même du judaïsme, qui, dit-il, n'est pas une *religion* révélée, mais une *loi* révélée.

A cet écrit un peu vif de l'ami de Lessing, Jacobi répondit par l'ouvrage intitulé : *Ma défense contre Mendelssohn*<sup>1</sup>. Il résulte tout aussitôt de cette réponse que Lessing loua le Prométhée de Goethe en présence d'autres personnes encore, et que l'entretien que Jacobi eut avec lui sur le spinozisme, n'eut pas le caractère de ces conversations où deux amis épanchent l'un dans le sein de l'autre leurs plus secrètes

<sup>1</sup> *Wider Mendelssohn's Beschuldigungen*; 1786. OEuvres compl., t. IV, deuxième partie.

pensées ; que par conséquent Jacobi n'a pu trahir sa confiance ; qu'au surplus, dans les derniers temps, Lessing ne faisait nullement mystère de son spinozisme, que ce n'était plus un secret dans toute la force du terme.

Ce fait bien établi, les accusations dirigées par Mendelssohn contre Jacobi tombent ou perdent de leur gravité. Jacobi les repousse sans peine ou les atténue et les réduit à peu de chose, les pièces à la main. Après avoir tout lu, on demeure convaincu que cette controverse entre deux hommes si respectables, controverse qui fut le dernier effort de l'un des combattants, laissa intact l'honneur de tous les deux. L'équitable histoire n'est pas obligée de trouver au moins un coupable. Tout ce qu'on peut reprocher à Jacobi, c'est d'avoir agi avec trop de précipitation, en publiant ses lettres sur Spinoza, sur la seule annonce des *Matinées* de Mendelssohn, où il n'était pas nommé ; et à Mendelssohn, d'avoir fait l'apologie de son ami aux dépens de l'esprit de Jacobi. On peut pardonner à la chaleur de son amitié ce qu'il y a d'injuste ou d'exagéré dans ses récriminations.

Mais si cette sentence est juste, que devient la mémoire de Lessing? L'auteur de Nathan était-il spinoziste, et par suite fataliste, athée même? Conclure des idées émises dans Nathan que son auteur fut un théiste pur, dit Jacobi, c'est comme si l'on citait Zaire et Alzire pour prouver que Voltaire fut un chrétien zélé. Le parallèle n'est pas exact. Dans Zaire et Alzire, Voltaire ne fut que poète et artiste, tandis que le drame de Nathan fut évidemment entrepris dans l'intérêt d'une pensée philosophique. Et si ce n'est pas précisément un *anti-Candide* que Lessing a voulu donner dans ce drame, si la nécessité de la tolérance et d'une piété active en est le véritable sujet ; s'il y a montré combien il y a de témérité à vouloir juger Dieu et son gouvernement, il en résulte aussi que la résignation aux décrets de la Providence est la vraie sagesse et la seule piété raisonnable. Or, s'il est vrai, comme



l'accordent Jacobi et Mendelssohn, que ces sentiments puissent se concilier avec le panthéisme, s'il est vrai que Spinoza lui-même les recommandait vivement, comment cependant concilier avec la foi en la Providence certaines assertions qui échappèrent à Lessing dans ses entretiens avec Jacobi, comme lorsqu'il dit que la divinité changeait en quelque sorte de siège et d'organe au sein du grand Tout, que c'était lui peut-être qui était Dieu maintenant? Ou ces saillies prouvent que tout n'était pas sérieux dans ces conversations, ou elles attestent dans l'esprit de Lessing des dispositions qui ne lui étaient pas naturelles, et qui s'expliquent par la situation où il se trouvait alors : dans l'un et l'autre cas les conséquences qu'en a tirées Jacobi se trouveraient gravement compromises.

Lessing avait fait une étude profonde de la philosophie de Spinoza, et professait pour lui, ainsi que Mendelssohn et Jacobi lui-même, une grande admiration. On trouve dans plusieurs de ses écrits de nombreuses traces de l'influence du spinozisme sur son esprit. Mais il pensait trop par lui-même pour se livrer entièrement à un système qui n'était pas le sien. Il croyait d'ailleurs peu à la certitude des résultats de la spéculation, qu'il n'estimait, en général, que comme un exercice utile, non pas seulement pour développer les facultés de l'esprit, mais encore pour élever le cœur. On peut donc admettre que, tout en plaidant quelquefois la cause de Spinoza, surtout contre des théistes qui l'attaquaient avec des armes qui n'étaient pas de bonne guerre, Lessing ne fut pas spinoziste dans le sens complet de cette dénomination. Enfin, ce qu'il y a de singulier, de déraisonnable même dans ses paroles, selon le récit de Jacobi, ne doit pas être pris au sérieux : ce sont des saillies auxquelles lui-même ne devait attacher aucune importance. D'ailleurs, quand Jacobi vit Lessing, celui-ci n'était plus lui-même; son noble esprit pliait alors sous le poids des chagrins qu'il s'était attirés par

la publication de Nathan; il était de plus accablé de douleurs domestiques et de souffrances corporelles. Ce n'est pas dans une pareille situation que l'on peut juger un homme tel que Lessing. S'il pencha vers le spinozisme, toute sa vie et tous ses écrits prouvent qu'il ne fut ni un hypocrite ni un athée.

L'intention de Jacobi n'a pu être de faire passer ni Lessing, ni Spinoza lui-même pour des athées. Il considère, il est vrai, le panthéisme comme équivalent à l'athéisme, quant à ses conséquences théoriques; mais il comprend très-bien qu'une piété profonde peut pratiquement se concilier avec le panthéisme, d'accord seulement avec la doctrine qui nie Dieu, en ce qu'il ne reconnaît pas un Dieu essentiellement intelligent et personnel. Jacobi admet avec Mendelssohn qu'en général les principes spéculatifs ont peu d'influence sur l'homme, sur le cœur, sur les sentiments, sur le caractère : il a rendu justice à Machiavel, à Hobbès, à Spinoza surtout. Il s'écrie, en parlant de ce dernier : « Quelle qu'ait été sa philosophie sur la nature de l'Être suprême, et en quelque vaines paroles qu'il ait pu s'égarer à son sujet, néanmoins il aimait Dieu et la vérité de toute son âme<sup>1</sup>.

Sur Lessing Jacobi s'exprime ainsi : l'honnête homme peut se taire sur certaines choses, le sage souvent s'en fait un devoir; mais il ne doit jamais dire le contraire de ce qu'il pense; il n'a pas le droit de disposer de la vérité au gré de sa trompeuse sagesse, ou de sa volonté, si pure qu'il la croie : une bonne cause ne peut pas être servie par la fraude. Il faut tout l'immense orgueil de Satan pour substituer ses propres voies à celles de Dieu, et pour disposer arbitrairement de la vérité, qui n'est pas à nous. Or, je l'atteste devant Dieu, tels furent les sentiments de Lessing : il méprisait souverainement et haïssait de toute la force de son caractère cette présomption qui prétend, par la violence ou par la ruse, avancer

<sup>1</sup> Œuvres de Jacobi, t. IV, deuxième partie, p. 245.



la connaissance et la félicité : il la méprisait comme insensée, il la détestait comme immorale<sup>1</sup>.

Dans ce même écrit, Jacobi défend sa philosophie contre d'autres adversaires, spécialement contre la *Bibliothèque allemande*, organe du parti philosophique dogmatique<sup>2</sup>. On me reproche, dit-il, d'avoir blasphémé la raison, en soutenant que l'existence de Dieu ne peut se démontrer, et d'avoir accusé toute philosophie de conduire à l'athéisme; on me reproche de favoriser le fanatisme, de prêcher une foi aveugle, pour avoir avancé que Dieu ne peut être saisi que par la foi. Et depuis six ans Kant ne fait pas autre chose, sans qu'on ait osé lui dire en face qu'il insultât à la raison. Il appelle Kant l'Hercule des penseurs; il cite l'Aristée d'Hemsterhuis, et déclare qu'il est prêt à subir une condamnation partagée avec de tels hommes.

Avant de discuter les rapports de la philosophie de Jacobi avec celle de Kant, nous devons encore jeter un coup d'œil sur un petit écrit de cette première époque; c'est celui qui est intitulé : *Un Mot de Lessing*. Cet ouvrage fut publié à l'occasion de celui de l'historien Jean Müller sur les *Voyages des papes*. Müller y avait développé cette pensée que la hiérarchie ecclésiastique était une garantie et une sauvegarde contre le despotisme des princes. Lessing avait dit une chose toute semblable; c'était par esprit d'adulation, disait-il, que Fébronius avait attaqué les droits des papes; que tous ses arguments étaient sans valeur, ou qu'ils pouvaient être dirigés à plus forte raison contre les princes. C'est ainsi qu'en France un grand écrivain a soutenu, il y a vingt-cinq ans, que ce qu'on appelle les libertés de l'Église gallicane n'étaient au fond qu'une usurpation du pouvoir royal sur les droits de l'Église. Si Jacobi fut du même avis, c'est que, comme il le dit lui-même, il regardait alors le despotisme des rois comme

<sup>1</sup> Là même, p. 249.

<sup>2</sup> *Allgemeine deutsche Bibliothek*, t. LXV, p. 630.

plus à craindre que le despotisme ecclésiastique. Voilà pourquoi, tout en soutenant une opinion ultramontaine, fort étrange sous sa plume, il expose dans cet écrit les principes d'une politique toute libérale, mais prudente et sagement progressive. C'était le temps des réformes de Joseph II, réformes impatientes et précipitées qui ne pouvaient s'établir et se maintenir que par la force. La violence, dit Jacobi, qui impose des lois et n'en reconnaît point elle-même, n'a jamais pu fonder parmi les hommes ni la vérité ni la félicité publique; mais souvent le bien est né de la résistance, de l'esprit de liberté. Cependant la force est indispensable pour réprimer la licence; car la violence de tous corromprait plus profondément encore l'espèce que la violence de quelques-uns. La vraie politique, fondée sur la connaissance de la nature humaine, consiste à concilier l'exercice de la force légitime avec la justice et la liberté.

Ce qui distingue l'homme des autres espèces, c'est la faculté de concevoir un système de fins et de moyens et de régler sa conduite sur ce système. De cette source de l'humanité découle partout la même raison, mais se répandant sur des lits et entre des rives d'une très-grande variété, et qui sont déterminés par les passions diverses des hommes... L'instinct assure parfaitement l'ordre et la paix parmi les animaux vivant en société. Or, n'y a-t-il pas pour la raison quelque moyen qui puisse servir à maintenir dans l'État l'ordre avec la liberté? Car, si l'ordre est un besoin, par la liberté seule l'homme est homme. S'il est un pareil moyen, quel est-il?

La raison est la vie véritable de notre nature, l'âme de l'esprit, le lien de toutes nos forces, l'image de la source éternelle de la vérité et de toute réalité. En dehors de la raison nous ne nous appartenons plus. Par elle nous sommes nous et d'accord avec nous, et par elle s'établit entre tous nos penchants naturels une harmonie conforme aux lois



éternelles et à l'intérêt réel et durable de notre nature. Le désir du bonheur n'est pas plus universel que la conviction qu'on ne peut y arriver que par la raison, parce que celle-ci commande toujours ce qui est utile à l'homme tout entier. Les hommes, s'ils étaient tout raisonnables, ne pourraient pas se nuire; car en travaillant à son propre bonheur, selon la raison, on contribue à celui d'autrui. Ils ne peuvent donc se faire du mal que sous l'empire des passions, et c'est par là que tous sont en guerre avec tous. Les lois coercitives sont faites pour la répression de ces passions, pour la protection des droits de tous, sans cesse menacés par ces mêmes passions, bien que reconnus par la raison de tous. Il suit de là que le moyen qui suffirait à maintenir et à faire fleurir toute société, serait une *justice inviolable et universelle*, sans autre fin qu'elle-même et à l'exclusion de toute autre contrainte et de toute violence faite à aucune des facultés primitives de la nature humaine.

Nul autre principe qui ne blessât pas la raison ne pourrait être opposé à celui-là; et il n'y en a point qui lui soit supérieur. Il n'y a point d'intérêt politique, de raison d'État qui puisse ou qui doive prévaloir sur la justice universelle.

Il n'y a pas une seule science où règne une plus grande confusion que dans la science politique. L'idée dominante aujourd'hui, c'est que le gouvernement est lui-même la source de la justice et de la propriété, et non pas seulement celle de la sûreté de la possession. Quoi de plus absurde que ce principe!

La force publique n'est utile que contre la violence ou contre l'abus de la force privée. Le bien ne peut naître que du bien; sa source, c'est le mouvement interne et spontané de l'esprit de liberté.

Jacobi, qui s'inspire ici de Ferguson, expose sur la nature de l'homme et l'origine de la société, une doctrine tout opposée à celle de Hobbès, et aussi favorable à la félicité pu-

blique et à la liberté que la théorie de l'auteur du *Léviathan* est commode pour le despotisme. Il s'élève contre la manie de compliquer le mécanisme social, de vouloir tout prévoir, tout réglementer et détruire toute spontanéité. Il faut, d'une part, réprimer les mauvaises passions, et d'une autre, faire un appel aux sentiments naturels et généreux; prétendre gouverner les passions, en les opposant les unes aux autres, c'est entreprendre une tâche qui ne devient possible que par la plus grande violence. Le despotisme n'est bon qu'à faire servir nos passions aux siennes, et à étouffer tout ce qui fait de l'homme un être d'une nature supérieure. Du reste, il affecte des formes diverses, et il peut se rencontrer en toute constitution.

Le contraire du despotisme, c'est le règne de la liberté. La liberté absolue consiste à être déterminée à l'action par soi-même, et à produire immédiatement par soi tous ses objets. Dieu seul est libre en ce sens. Mais l'homme, ainsi que le citoyen, est libre lorsque rien ne l'empêche de travailler de tous ses moyens à sa véritable félicité... L'esclavage politique, à moins qu'il n'y ait conquête, est impossible sans la servitude morale: il y a un rapport intime entre la liberté de l'homme et celle du citoyen. On peut toujours conclure de l'esclavage politique à la dégradation morale et réciproquement. La liberté est à la fois fille et mère de la vertu.

Sans lois il n'y a pas de société, et partant point de liberté; les lois arbitraires limitent la liberté, et une loi est arbitraire toutes les fois qu'elle n'est pas une conséquence nécessaire des lois immuables de la nature. On ne peut supposer comme universellement consenties et universellement avantageuses que les prescriptions légales qui dérivent évidemment des lois naturelles; et là où cesse pour les lois la certitude qu'elles sont conformes à l'intérêt universel, là aussi cesse leur autorité et commence la servitude.

Là où règnent les lois de la liberté, leur volonté doit être



la volonté vivante du peuple. Les lois de la liberté sont les lois de la justice, de l'égalité raisonnable. Leur règne suppose que ceux qui gouvernent sont aussi éloignés de tout esprit de domination, que ceux qui obéissent sont peu disposés à se laisser opprimer.

La théorie de la félicité, de la vertu et du droit a pour base la théorie de la liberté ou de la puissance d'action des hommes, de même qu'une théorie de la servitude, de l'impuissance humaine, ou de l'empire des passions, fournirait celle de la misère et de la dégradation morale de l'espèce.

On a abusé jusque de la raison la plus vraie, la plus pure, pour établir le despotisme, et il a été prouvé par là que le despotisme est mauvais alors même qu'il a pour objet de forcer les hommes à la vertu et à la félicité. C'est aux efforts incessants de la raison que nous devons d'avoir échappé à ces temps désastreux où, pour sauver la lettre de la vérité, la vérité et la vertu étaient foulées aux pieds. Quelque imparfaite que la raison se montre dans l'homme, elle est cependant ce qu'il a de meilleur et la seule chose qui puisse réellement fonder son bonheur. Ce qu'il prétend voir en dehors d'elle, il ne le verra jamais, et ce qu'il tente sans prendre conseil d'elle, ne saurait réussir.

La contrainte, sans laquelle la société ne peut exister, n'a qu'un but négatif, et ne doit porter que sur les passions mauvaises; mais tout ce qui est positif, la vertu et le bonheur, ne peut se produire que par le libre développement de la nature humaine. Vouloir obtenir par la force ce qui ne peut naître que par la liberté, est une tyrannie dont les intentions vont contre leur but. Machiavel a eu raison de dire que de bonnes lois ne peuvent se maintenir sous un pouvoir despotique. La plus grande erreur en législation, c'est de prétendre faire servir les passions au bien public. On peut chercher à balancer des passions par d'autres passions; mais on n'en doit exciter ni fomentier aucune. Dans l'État, tel

que Jacobi le conçoit, on ne réprimerait par la force que ce qui blesserait les justes droits de chacun, la violence et la licence; la raison et la vérité s'y développeraient avec une entière liberté. Du reste, la perfection est impossible sur la terre; et nous ne serions véritablement misérables que si, faits comme nous sommes, nous nous persuadions que nous pouvons devenir parfaitement heureux ici bas : « Celui-là est le plus grand ennemi de notre espèce qui voudrait nous le faire espérer et désirer. »



## SECONDE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION A L'IDÉALISME  
DE KANT ET DE FICHTE, ET AU PANTHÉISME DE SCHELLING.

Trois écrits de Jacobi appellent à ce titre surtout notre attention : le dialogue intitulé *David Hume sur la foi*, ou *l'Idéalisme et le Réalisme* (1787); — son *Épître à Fichte* (1799); — l'ouvrage spécialement dirigé contre M. de Schelling, et intitulé *Des choses divines* (1811). Nous allons donner ici la substance de ces trois ouvrages. En parlant dès à présent de l'opposition de Jacobi contre M. de Schelling, afin de compléter notre exposé de sa philosophie, nous sommes obligé d'anticiper quelque peu sur l'avenir; mais il y a à cela moins d'inconvénients qu'on ne pourrait le penser. Le livre des *Choses divines*, où Jacobi résuma ses convictions religieuses et philosophiques, n'est pas seulement dirigé contre l'auteur de la *philosophie de la nature*, mais contre toute spéculation en général en tant qu'elle semble contraire, dans ses résultats, à la foi en un Dieu vivant, intelligent et personnel.

## CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI CONTRE L'IDÉALISME EN GÉNÉRAL.

La proposition principale des *Lettres sur Spinoza*, selon laquelle toute la connaissance humaine procède d'une révélation naturelle, et suppose la foi en cette révélation, avait causé un grand scandale dans le monde philosophique. En même temps qu'on se refusait à admettre un savoir immédiat, antérieur et supérieur au savoir démonstratif, dit Jacobi<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> OEuvres, t. I, p. 8.

on accusait l'auteur de cette philosophie d'être ennemi de la raison, et de favoriser la superstition. Ce fut pour justifier sa doctrine et pour repousser l'accusation de *misologie*, qu'il écrivit son dialogue : *l'Idéalisme et le Réalisme*. Il s'y prononce contre l'idéalisme sous quelque forme qu'il se produise; dans le *supplément*, il s'explique en particulier sur l'idéalisme de Kant.

Tout au début de ce dialogue, le personnage qui représente Jacobi soutient que David Hume, le grand sceptique, le déiste incrédule, recommande cette même foi dont on lui faisait, à lui, un si grand crime. On a mal compris cette expression : c'est à tort qu'on l'accuse de prêcher la foi positive, traditionnelle, de vouloir proscrire le libre examen et l'exercice de la pensée individuelle. Toute affirmation qui ne se fonde pas sur des principes rationnels, n'est pas pour cela une foi aveugle. « Croyez-vous, demande-t-il à son ami, que je sois là devant vous, que je vous parle? — Je ne le crois pas seulement, je le sais. — Et comment le savez-vous? — Je le sens. — Comment, vous sentez que je vous parle? Je ne suis donc pour vous qu'une sensation? — Vous n'êtes pas une sensation pour moi, mais la cause extérieure de ma sensation. — Vous sentez donc une cause comme cause. Dans un sentiment actuel vous en percevez un autre par lequel encore vous sentez que cette autre sensation est la cause de ce que vous éprouvez, et tout cela ensemble produit une idée objective. Que signifie cela? Et puis, d'où savez-vous que la sensation d'une cause comme cause est la perception d'une chose extérieure, d'un objet réel, existant hors de nous, et indépendamment de la sensation? — Je le sais par l'évidence sensible, l'évidence de fait. J'en ai une certitude immédiate, comme celle que j'ai de ma propre existence. — Mais c'est précisément la réalité de cette évidence qui est en question. On ne doute pas qu'il n'y ait des choses qui nous paraissent hors de nous, mais on doute de l'existence réelle de ces



choses, de la réalité de cette apparence. Votre conviction immédiate de cette réalité est une conviction aveugle. Or, c'est là ce que j'appelle *foi*. Ce qu'on admet ainsi sans preuve, on le *croit*. C'est ainsi que, selon Descartes, on peut douter de l'existence de son corps; on ne peut la prouver, on y *croit*. Hume se sert d'une expression semblable, et Buffon a dit : nous pouvons *croire* qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs<sup>1</sup>. » Tous les reproches qu'on m'adresse, continue Jacobi, retombent sur Hume; car il se sert de la même expression, dans le même sens<sup>2</sup>.

Il cite les passages les plus saillants sur ce point des *Recherches sur l'entendement humain*; celui où Hume parle d'un instinct naturel qui porte les hommes à accorder une foi entière à leurs sens<sup>3</sup>, et celui où il insiste sur la différence qu'on fait entre *imaginer* et *croire*<sup>4</sup>. La croyance, dit Hume, repose sur un certain sentiment qui n'accompagne pas les pures fictions de l'imagination, et qui est le produit de la nature. Ce sentiment constitue la foi, qu'on ne saurait expliquer, qu'on peut seulement décrire : c'est une conception plus vive, plus forte et plus constante que celles de l'imagination pure. Ainsi Hume se sert du mot *foi* dans le même sens que Jacobi, et il reconnaît avec celui-ci que *la foi est le principe de toute connaissance et de toute action*. Seulement Hume penche vers l'idéalisme sceptique, tandis que Jacobi est franchement *réaliste*, croyant à la réalité des objets extérieurs comme choses en soi.

Il s'applique ensuite à justifier l'usage qu'il a fait du mot *révélation*, en parlant du ministère des sens. Cette révélation est réelle, dit-il, et chose toute merveilleuse. L'idéalisme est

<sup>1</sup> *Histoire naturelle*, t. II, p. 431, 1<sup>re</sup> édit., in-4<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> Hume se sert indifféremment des mots *faith* (*fides*) et *belief* (*croyance*).

<sup>3</sup> *Recherches sur l'Entendement humain*; section XII, première partie.

<sup>4</sup> Là même, section V.

invincible à tout raisonnement, puisqu'il est impossible de démontrer qu'une sensation soit autre chose qu'une sensation. Notre conviction de la réalité des objets sensibles est fondée uniquement sur un sentiment inexplicable, sur une révélation immédiate quant à nous, puisque le moyen nous échappe. Toute tentative de l'expliquer ne peut que profiter à l'idéalisme. La conscience de la présence réelle des objets, qui accompagne immédiatement les sensations, nous donne en même temps la conscience de nous-mêmes. J'apprends au même instant qu'il y a quelque chose hors de moi et que je suis, et cette double révélation n'est fondée sur nulle notion, sur nul raisonnement. Les idées ne sont pas encore; elles ne viennent qu'après les objets, comme leur ombre; elles supposent la réalité qu'elles représentent, et, pour nous assurer de leur vérité, nous sommes obligés de les comparer avec les objets. Dans la plus simple et la toute première perception, le *moi* et l'*objet* sont donnés ensemble, immédiatement, sans *avant* et sans *après*, sans aucune opération de l'entendement, et sans aucune intervention de la loi de causalité<sup>1</sup>.

Il y a dans ces affirmations de Jacobi quelque chose de beaucoup trop absolu; elles n'empêcheront pas d'admettre que cette opération par laquelle nous réalisons et *objectivons*, pour ainsi dire, nos sensations, bien que forcée et instinctive, est néanmoins le résultat d'une sorte de raisonnement synthétique. C'est une loi de notre nature raisonnable de rapporter tout fait actuel, tout ce qui est fini, à une cause, et nous obéissons à cette loi sans en avoir la conscience : voilà pourquoi la conscience de la présence extérieure d'un objet semble unie immédiatement à la sensation qui nous est imposée par une cause étrangère.

Mais, continue Jacobi, si, dans la perception des choses

<sup>1</sup> *De l'Idéalisme et du Réalisme*. OEuvres, t. II, p. 166-176.



extérieures, il n'y a absolument rien qui puisse nous donner l'idée de causalité, quelle est donc l'origine de ce principe? Mendelssohn le fait naître de la perception d'une succession constante des mêmes phénomènes, par conséquent de l'expérience et de l'induction. Mais dans ce cas Hume aurait eu raison de le dériver de l'habitude. Lui laisserons-nous la victoire? Le sentiment invincible qui nous fait rejeter cette déduction, serait-il une illusion? A cette occasion, Jacobi entre dans ces détails si curieux sur l'histoire de son éducation philosophique, que nous avons rapportés dans sa vie. Lesage, à Genève, lui ouvrit les yeux. A son retour en Allemagne, il lut avidement le traité de Mendelssohn sur l'*Évidence dans les sciences métaphysiques*, traité couronné par l'Académie de Berlin, qui n'avait accordé qu'un *accessit* au mémoire de Kant sur le même sujet. Jacobi fut plus satisfait de ce dernier, qui acheva sur son esprit l'œuvre commencée par Lesage. Ce qui dans le traité de Mendelssohn le choquait le plus, c'était l'assurance avec laquelle ce philosophe reproduisait la preuve ontologique de l'existence de Dieu, preuve que Jacobi regardait comme sans fondement. Il sentit la nécessité de l'étudier de nouveau, afin d'en démontrer le défaut et de s'expliquer à lui-même comment des philosophes tels que Descartes et Leibnitz avaient pu s'en laisser séduire. — Il lui importait, dit-il, toutes les fois qu'il se trouvait en désaccord avec quelque esprit distingué, non de trouver absurde l'opinion opposée à la sienne, mais de la rendre raisonnable, c'est-à-dire de se l'expliquer<sup>1</sup>. C'était le seul moyen de s'assurer s'il l'avait bien saisie, et de revenir sur son erreur s'il s'était trompé. Il remonta alors à la source historique de la preuve ontologique. Il étudia Spinoza, et il comprit la force de l'argumentation cartésienne; il comprit qu'elle était bonne pour prouver le Dieu de Spinoza, mais impuis-

<sup>1</sup> Là même, p. 186.

sante à établir l'existence du vrai Dieu, d'un Dieu vivant et personnel. Dans le système de Spinoza, où Dieu est toute réalité, la seule idée de Dieu est la preuve la plus solide de son existence nécessaire; mais hors de là, cette preuve ne conduit à rien.

A cette époque il lut l'ouvrage de Kant sur la *seule démonstration possible de l'existence de Dieu*, et éprouva, en le lisant, ce puissant intérêt, cette vive satisfaction qui, au rapport de Fontenelle, fit battre le cœur de Malebranche à la lecture du *Traité de l'homme* par Descartes.

Avec une pareille méthode, ajoute Jacobi, on avance lentement, mais avec plus de sûreté, et c'est là une compensation au malaise profond que l'on éprouve lorsqu'on se voit arrêté par une difficulté qui paraît insurmontable. C'est ce qui lui arriva entre autres, au sujet du principe de causalité, lorsqu'il s'agissait, d'après la philosophie alors dominante, de comprendre la possibilité de la naissance d'une chose réelle dans le temps, par la manière dont une idée claire et distincte se développe d'une idée confuse, et de déduire ce qu'on appelait le *principium generationis* du *principium compositionis*. Dès que j'aurais bien compris le principe de la *raison suffisante*, me disait-on, je comprendrais parfaitement la connexion nécessaire de la cause et de l'effet dans le temps. Rien de plus facile que le principe de la *raison suffisante* : ce n'est, selon Jacobi, que la reproduction de la proposition d'Aristote, selon laquelle le *tout est antérieur à la partie*, et qui équivaut à celle-ci : le *même est le même*. Trois lignes renfermant un espace sont le principe de l'existence ou de la *composition* (*principium essendi*, la *raison d'être*) des trois angles du triangle; mais le triangle n'existe pas avant les angles. Il en est ainsi partout où nous remarquons un rapport de conséquence ou de causalité : la succession n'est que dans nos idées. Nous confondons alors la naissance de l'idée avec celle des choses, et nous croyons



pouvoir expliquer la succession réelle des choses de la même manière que s'explique la succession idéale des déterminations de nos notions, par leur réunion nécessaire dans une seule et même représentation. Mais en réalité, la succession réelle par laquelle une chose devient objectivement le *principe de la génération* dans le temps, demeure sans explication. Subjectivement, le triangle est dans la notion avant les trois angles; mais objectivement ou réellement, les trois angles et le triangle existent ensemble et en même temps. De la même manière la cause et l'effet sont ensemble dans le concept rationnel, et il n'y a rien là qui naisse ou soit produit. Ne résulte-t-il pas de là que dans la nature tout est simultanément, et que ce que nous appelons succession n'est qu'un phénomène, une apparence toute subjective? Mais s'il en était ainsi, il faudrait encore expliquer pourquoi un phénomène qui ne renferme rien d'objectif, se présente néanmoins comme objectif. Ce serait moins qu'un phénomène, ce serait une illusion, un fantôme.

La succession que je vois dans les choses est évidemment toute différente de la succession dans la pensée. D'ailleurs cette dernière succession n'est pas plus compréhensible que la première. Ainsi la succession en général est inexplicable, et le principe de la raison suffisante, loin de l'expliquer, conduirait plutôt à en faire nier la réalité. Si le principe de la *génération* est le même que celui de la *composition*, tout effet existe en même temps que sa cause, avec tous ses effets ultérieurs, et il est impossible d'arriver de cette manière à une notion qui puisse servir à expliquer le phénomène de la succession ou du temps.

Si l'homme n'était qu'un être pensant, s'il n'était pas de plus actif, agissant au dehors, il n'aurait pas l'idée de cause et d'effet. C'est l'expérience intime que nous faisons de notre force, de notre libre causalité, qui nous donne l'idée de cause, et qui nous fait supposer des forces partout où nous

voyons une action. La pensée seule ne pourrait jamais devenir une source d'action au dehors. Hume n'admet pas que le sentiment de notre force puisse nous faire concevoir l'idée de cause. Mais il admet le sentiment des efforts que nous faisons, et des effets qui en résultent; il nie seulement que nous comprenions *comment* notre volonté produit ces effets. Jacobi invoque contre Hume la foi dans le sentiment, qui nous assure que c'est bien nous qui avons réellement produit ces effets.

Il est évident que nous nous sentons tour à tour actifs et passifs, ce qui suppose en nous un principe déterminé en soi, et actif selon sa nature. Ainsi l'idée de causalité repose sur un fait qu'on ne saurait révoquer en doute. Mais si l'on déduit le principe de la causalité de l'expérience, comment en établir l'universalité et la nécessité? On sait que, selon Hume et Kant, une proposition fondée sur l'expérience manque de ces deux caractères. A cela Jacobi répond que tout dépend de savoir ce qu'on entend par un principe nécessaire. Pour reconnaître ce caractère à une proposition, il suffit d'établir qu'elle est la loi de tous les êtres finis doués de raison, et qu'elle sert de base à toute leur expérience. Il est facile de prouver ainsi l'universalité et la nécessité du principe de causalité. En effet, la conscience n'est possible qu'autant que nous nous distinguons de quelque chose qui n'est pas nous; elle suppose une dualité. Or, lorsque deux êtres distincts agissent l'un sur l'autre, il y a un être *étendu*. Donc avec la conscience de l'homme est posée la réalité de l'étendue. L'idée d'un être étendu est donc commune à tous les hommes, à tous les êtres sensibles: elle est donc universelle et nécessaire.

Nous sentons la variété de notre être unie dans la conscience, et cette unité constitue le *moi*, notre individualité. Toutes les natures organiques sont des individus; on ne peut les diviser sans les détruire. L'unité des œuvres de l'art est



tout autre chose que celle des productions de la nature. Dans celles-là il n'y a qu'une unité de fin, dans celles-ci, une unité d'existence. Pour que des individus exercent une action au dehors il faut qu'ils soient en contact avec d'autres êtres; là où il y a contact, il y a impénétrabilité des deux parts, et, par conséquent, résistance. La résistance dans l'espace, ou l'action et la réaction, est la source de la succession et du temps qui représente la succession.

Là donc où il y a des êtres individuels ayant conscience d'eux-mêmes, et étant en rapport les uns avec les autres, là existent nécessairement les notions d'étendue, de cause et d'effet, de succession et de temps. Ces idées sont fondées dans les objets mêmes. Elles sont nécessaires et universelles, parce qu'elles sont données dans toute expérience, et *a priori*, parce que sans elles toute connaissance serait impossible.

Ces idées fondamentales, Jacobi les oppose aux catégories de Kant, en tant que celles-ci sont l'expression du mécanisme de la pensée sur lequel se forme la connaissance de la nature. Néanmoins, dit-il, l'*idéalisme transcendantal*, qui détruit toute réalité hors de nous, et ne laisse subsister qu'une foi aveugle et tout à fait vide, aura d'heureuses conséquences en se développant.

Les idées spéculatives ne sont pas imaginaires. La *raison pure* est ce qui demeure dans l'esprit lorsqu'on fait abstraction de tout ce qu'il y a dans la conscience d'éléments tirés de l'expérience : c'est la spontanéité de la conscience. Le principe de la raison est identique avec le principe de la vie de l'âme. « C'est pour cela, dit Jacobi<sup>1</sup>, que l'on attribue à un homme un plus haut degré de raison à mesure qu'il fait preuve d'un plus haut degré de *force représentative*, et cette force est en proportion de la sensibilité ou de la faculté de

<sup>1</sup> Œuvres complètes, t. II, p. 223.

recevoir des impressions. La *raison*, selon lui, est l'intelligence des choses, et cette intelligence dépend entièrement de la connaissance sensible ou de la réalité perçue par les sens. »

Jacobi reconnut lui-même par la suite ce qu'il y a d'erroné dans cette définition de la raison; mais on peut s'étonner que dès cette époque, lorsqu'il avait lu déjà la *Critique de la raison pure*, il n'ait pas compris que la manière d'être affecté par les objets, et par conséquent la connaissance qui en résulte, dépendent autant du sujet, de sa puissance intellectuelle, que de la réalité des objets; que pour cela il faut admettre une raison virtuelle, qui est plus qu'un principe de vie, plus que la spontanéité de la conscience.

« La raison, poursuit Jacobi, en s'adressant à son interlocuteur un peu trop docile, et d'un ton un peu suffisant, se règle toujours sur les phénomènes, » entendant ici par *raison* le jugement, la manière de voir, et oubliant qu'il est possible que les objets, en nous apparaissant, se règlent en même temps sur la raison. Elle est autre dans les rêves, autre dans l'état de veille. Et à la question comment nous pouvons savoir que, lorsque nous croyons veiller, nous ne rêvons pas encore, il répond subtilement : l'état de veille ne peut pas se distinguer du songe, mais le songe peut se distinguer de l'état de veille. Pour distinguer, il faut deux choses. Les idées ne sont que des copies des choses réelles, et ne peuvent exister sans celles-ci. Or, des copies ne peuvent se distinguer des êtres réels que par leur comparaison avec ceux-ci. Il faut donc que, dans la perception de ce qui est réel, il y ait quelque chose qui ne se retrouve pas dans les simples représentations, et par quoi celles-ci sont distinguées des choses. Cette différence est précisément la réalité. Ainsi les idées ne représentent pas l'objectivité même. Mais comment, étant des copies des choses réelles, ne représentent-elles pas la réalité? Elles ne renferment que les qualités des choses, et



non leur réalité même. Celle-ci ne se trouve que dans la *perception immédiate*. La perception de la réalité et le sentiment de la vérité, la conscience et la vie sont une seule et même chose. Le sommeil est le frère de la mort, et le songe l'ombre de la vie. Qui n'aurait jamais veillé, ne rêverait point, et il est impossible qu'il y ait des rêves primitifs, une illusion, une erreur primitive<sup>1</sup>.

Jacobi compare ici les philosophes spéculatifs à des magnétiseurs, qui cherchent à nous plonger dans un sommeil artificiel. Celui à qui ses idées et les idées de ses idées font perdre de vue la réalité, commence à rêver. L'homme peut former des abstractions, et leur donner une sorte d'existence en leur imposant des noms. Mais ces créations n'ont rien de commun avec celles qu'évoqua du néant la parole de l'Éternel. En nous attachant à ces fantômes, nous nous éloignons de la source de toute vérité, nous perdons Dieu, la nature, nous nous perdons nous-mêmes. La puissance d'abstraction s'accroît avec l'exercice, et enfin il en résulte une clarté tellement éblouissante que les choses elles-mêmes en sont éclipsées<sup>2</sup>.

Jacobi compare l'idéaliste à un somnambule, qui s'est placé sur le faite d'une tour, et qui rêve alors que ce n'est pas lui qui est porté par elle, mais que c'est la tour qui tient à lui, et que la terre est tenue en l'air par la tour. Il s'écrie ici : Leibnitz, ô Leibnitz ! L'interlocuteur étonné de cette invocation, demande si le grand Leibnitz n'a pas rêvé lorsqu'il a conçu l'*harmonie préétablie* et les *monades*. Mais Jacobi se déclare hautement pour ces doctrines. « L'harmonie préétablie, dit-il, repose sur un fondement très-solide à mon avis, et j'accorde une grande confiance aux monades ou *formes substantielles*, ainsi qu'aux idées innées. » Il s'explique : il cite les *Nouveaux Essais* et la *Théodicée*, où Leibnitz recon-

<sup>1</sup> Même volume, p. 233.

<sup>2</sup> Là même, p. 235.

nait que les sens fournissent la matière à la réflexion, et que tout être raisonnable fini est attaché à un corps organique.

« Tous les systèmes, l'idéalisme excepté, sont d'accord pour reconnaître que, quelque modification qu'un individu reçoive du dehors, il ne peut être déterminé que d'après les lois de sa nature, et que par conséquent il se détermine lui-même. Il est donc quelque chose par lui-même. Il s'ensuit que les objets que nous percevons, ne peuvent produire l'action même de percevoir, mais que l'âme produit seule les idées comme telles. La nature pensante comme telle n'a rien de commun avec l'être matériel comme tel ; ils ne peuvent donc pas se déterminer réciproquement. Ainsi se trouverait justifiée l'harmonie préétablie. » Mais on ne voit pas ce qu'y peut gagner le réalisme de Jacobi.

Il justifie de la même manière les *idées innées* et les *monades*. « L'unité logique ou idéale est évidemment autre chose que l'unité réelle ou objective. Les données de l'unité logique sont réelles ; mais la forme qui les unit, est dans l'esprit. Il n'y a que les êtres organiques dont l'unité soit réelle ; pour en concevoir la possibilité, il est nécessaire de regarder le tout comme existant avant ses parties. Tout composé organique ou substantiel s'est formé du centre à la périphérie, et non de la périphérie au centre. Ce centre ou le moi n'est ni un point mathématique, ni un point physique. C'est ce que Leibnitz appelle la *forme substantielle* de l'être organique, le *vinculum compositionis essentielle*, la *monade*.

Mais en quoi consiste cette monade ? On ne saurait s'en faire une idée ; car son essence est de se distinguer de toutes les représentations et de tous les sentiments. Elle est ce qui constitue le moi, et de la réalité de quoi j'ai la conscience la plus intime, puisqu'elle est la source même de la conscience, et le sujet de toutes ses modifications. Notre âme n'est autre chose qu'une forme déterminée de la vie, et la vie, loin d'être une qualité des choses, est, au contraire, ce qui en déter-



mine la nature; les choses ne sont que les accidents de la vie. Jacobi admet avec Leibnitz qu'il n'y a de substances réelles dans la nature que les êtres organiques, et que tout être organique se compose d'un corps et d'une âme, qui ne peuvent exister l'un sans l'autre.

Quant aux *idées innées*, Jacobi les trouve dans ces notions *à priori* qui, selon lui, sont données dans toute expérience, et qui sont la condition de toute connaissance. Il se résume ainsi :

« Tout être individuel fini se rapporte à un nombre infini d'autres êtres individuels qui tous, à leur tour, se rapportent à lui, de telle sorte que l'état actuel de chacun est à chaque instant déterminé par son rapport avec tous.

« Toutes les choses réelles sont des individus vivants, *principia perceptiva et activa*, et séparés les uns des autres, quoique liés entre eux par des rapports constants.

« Par conséquent poser un individu, c'est poser nécessairement en lui les idées d'unité et de pluralité, d'état actif et d'état passif, d'étendue et de succession : ces idées sont innées dans tout individu. Elles sont la racine de l'entendement, que respecte même le plus complet délire<sup>1</sup>. »

Ces notions sont la base de toute conscience ; mais leur clarté dépend de la clarté de la conscience, c'est-à-dire du degré de force intensive et extensive avec lequel nous nous distinguons des choses qui sont hors de nous. C'est aussi par là qu'on peut expliquer la supériorité de raison et de vie qui élève une espèce de créatures au-dessus des autres. L'être raisonnable se distingue de ceux qui ne le sont pas, par un plus haut degré de conscience et de vie, et ce degré est proportionné à la faculté de se distinguer des autres choses. Dieu se distingue de toutes choses de la manière la plus parfaite, et par là même il est la plus haute personnalité, et en possession d'une raison toute pure<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Même volume, p. 261.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 264.

Qui oserait après cela mépriser la raison? Mais il ne faut pas s'en faire une idée fausse. On l'appelle, dans ce siècle, un *flambeau* qu'il faut porter partout. Pour moi, dit Jacobi, elle n'est qu'un *œil*. On peut lui objecter qu'elle est à la fois *œil* et lumière, puisqu'elle voit les objets, même d'après ce qui précède, non à leur lumière, mais à sa lumière propre.

Autrefois, continue Jacobi, le flambeau était porté par l'expérience, marchant devant la raison et la conduisant vers la vérité. Puisse ce flambeau être rendu à ses mains! car toute notre connaissance repose sur l'observation. Les idées dites *à priori* même sont positives et immédiatement tirées de la réalité, ainsi que les notions générales. Toutes les opérations de la raison résultent de la faculté de percevoir, qui en est l'essence. Ici Jacobi expose sur la nature de l'*entendement* (avec lequel il confond la *raison*) un système qui a quelque rapport avec la doctrine de l'*attention* considérée comme faculté primitive unique, et aussi avec la psychologie unitaire de M. Herbart; en voici le résumé<sup>1</sup> :

« La raison est un plus haut degré de force *perceptive* et de conscience. De là toutes ses opérations. La réunion dans une même conscience de perceptions diverses une fois posée, il s'ensuit aussi que ces perceptions doivent affecter la conscience les unes comme semblables entre elles, les autres comme différentes. Sans cela la conscience ne serait qu'un miroir passif, et non le foyer de la vie. Il est donc inutile de supposer des actes particuliers de distinction et de comparaison : l'action primitive de la perception suffit à tout. La réflexion, la méditation et leurs effets s'expliquent aussi par le mouvement continu du principe actif en nous, de son action sur le principe passif, selon la nature des impressions reçues et de leurs rapports. A chaque fois qu'ils se réunissent sur un même objet, la représentation dans l'esprit en reçoit

<sup>1</sup> Là même, p. 268-270.



de nouvelles déterminations, et s'accroît, soit *subjectivement*, soit *objectivement*, c'est-à-dire tantôt logiquement, tantôt matériellement. Lorsqu'on ne considère la raison que du point de vue de sa spontanéité, en oubliant qu'elle ne peut se manifester que par la réaction, il est impossible de la comprendre. On ne peut pas non plus la définir la *faculté de saisir les rapports* sans supposer celle de recevoir des impressions. C'est la sensibilité, la réceptivité de Kant, une sensibilité vive, pénétrante, compréhensive, la faculté de perception en général, supposant un principe actif et un principe passif, qui constitue la raison. La sensibilité la plus pure et la plus riche a pour conséquence la plus pure et la plus riche raison. » Jacobi se sert du mot *sens* (*der Sinn*) pour désigner tout à la fois la faculté qui perçoit et l'organe par lequel elle perçoit, s'appuyant sur l'usage de ce mot en allemand, où il signifie tout cela comme le mot anglais *sense*, et où il forme de plus un verbe (*sinnen*), qui est synonyme de réfléchir et de méditer.

Jacobi cependant repousse le sensualisme, selon lequel la raison serait le produit des sens. La raison suppose un principe vivant. L'office des sens, c'est de recevoir et de transmettre des impressions; la raison virtuelle les reçoit activement et les élabore, et la connaissance, toute connaissance, est son ouvrage. Il n'y a pas d'âme sans corps sur la terre; mais si c'est par l'organisation du corps que l'âme est appelée à la vie réelle, tout néanmoins atteste la supériorité de l'esprit sur la matière. La matière touche au néant par sa divisibilité infinie; un corps n'est rien sans le principe de vie qui l'anime. Le moindre système organique suppose un esprit qui l'unisse, le meuve et le maintienne. Et le grand système des êtres ne serait uni et mu par rien? S'il est uni, il ne peut l'être que par un esprit. Mais cet esprit qui unit le tout, qui fait de tous les systèmes un seul système, n'est pas une simple âme, n'est pas l'âme du

monde. La source de toute vie ne saurait être renfermée dans un vase. Cet esprit est CRÉATEUR, et sa création consiste à avoir formé des âmes, à les avoir revêtues de corps, à avoir fondé la vie finie et préparé l'immortalité<sup>1</sup>.

Ce créateur est nécessairement incompréhensible à la créature; le fini ne saurait comprendre l'infini.

Revenant alors aux philosophes spéculatifs : les hommes ont de singulières prétentions, dit-il; ils voudraient voir avec les yeux seulement et sans lumière, ou même sans le secours des yeux; c'est alors seulement, s'imaginent-ils, qu'ils veraient naturellement, et c'est ce qu'ils appellent *philosophie*. Fort heureusement ni le monde ni la société ne sont livrés au gouvernement de notre raison individuelle. Une raison *objective* et immuable maintient dans ses limites la raison *subjective* et changeante.

Mais que devient alors l'évangile philosophique qui nous promet le retour de l'âge d'or et le règne exclusif de la raison? Jacobi parodie cette idée avec peu de clarté et peu de bonheur. Il compare ce prétendu règne de la raison, où le moi se conformerait rigoureusement à son intelligence actuelle des choses, à la république des abeilles ou à la société chinoise, où tout est minutieusement réglé, et où tout progrès est impossible<sup>2</sup>.

« Tout l'ensemble de nos pensées, dit Jacobi, en finissant, peut et doit être ramené au sentiment et au développement progressif de la conscience. Nous sentons et nous percevons par le moyen de l'entendement et de la raison, et non par l'entendement et la raison considérés comme des facultés spéciales et productives. Indépendamment du sentiment ou de la faculté de perception ils sont sans contenu, des êtres purement imaginaires. Mais considérée comme une manière de sentir plus parfaite, comme la vie à un plus haut degré

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 271-274.

<sup>2</sup> Là même, p. 275-279.



de puissance et d'existence, la raison nous fait pressentir Dieu, nous promet la liberté et l'immortalité<sup>1</sup>.»

Au *Dialogue* que nous venons d'analyser est joint un supplément sur l'idéalisme transcendantal de Kant. On a vu dans l'analyse de la *Critique de la raison pure* que Kant oppose à l'idéalisme vulgaire, qui nie l'existence des objets extérieurs, l'idéalisme qu'il appelle *transcendantal*, et qui, tout en admettant cette existence, soutient que les objets nous apparaissent non tels qu'ils sont en soi, mais selon les formes de notre sensibilité et de notre entendement. Les phénomènes ne sont rien hors de nous, mais ils ont pour cause transcendantale les objets extérieurs. Kant est si peu idéaliste dans le sens ordinaire, qu'il déclare hautement que nous ne pouvons connaître que ce qui nous est donné dans l'expérience, et qu'il met toute sa pénétration à démontrer l'existence des choses extérieures comme nécessaire pour donner à l'homme la conscience de lui-même. C'est ce réalisme mitigé que Jacobi conteste à Kant; il ne voit dans la *critique* que l'ancien idéalisme, l'idéalisme matériel. Il l'accuse d'inconséquence pour soutenir, après avoir établi l'idéalité du temps et de l'espace, que les objets font sur nous des impressions, et produisent par elles des sensations et des idées. Cependant le système de Kant, qui commence par établir la nécessité de la sensibilité, est impossible sans la supposition des objets extérieurs et de leur action sur nous. On ne peut entrer dans le système sans cette supposition, dit Jacobi, et une fois qu'on y est entré, on ne peut plus y rester sans renoncer à ce qu'on a dû admettre pour y pénétrer. La philosophie de Kant suppose que toute connaissance réelle commence par la sensation ou par l'expérience sensible, que par conséquent il y a des objets hors de nous qui viennent affecter la sensibilité, et néanmoins tout le système tend à prouver

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 283-285.

que les phénomènes et leurs rapports ne sont qu'autant de déterminations du sujet, et n'existent pas objectivement. Ainsi le système tend à ruiner la base sur laquelle il repose. L'idéalisme transcendantal ne peut se maintenir que comme idéalisme absolu. C'est ainsi que le comprirent Fichte pour le continuer, Jacobi, pour le combattre et pour envelopper la *Critique* dans la même ruine que l'ancien idéalisme. Pour nous, nous pensons qu'ils se sont trompés tous les deux. Kant n'a cessé de protester contre l'idéalisme proprement dit; son idéalisme à lui est un véritable *rationalisme*, qui peut fort bien se concilier avec un réalisme philosophique, pourvu qu'on ait le courage de reconnaître *à priori* qu'il y a harmonie entre les lois de la raison ou de la nature pensante, et celles de la nature matérielle et objective. Mais cette harmonie ne peut s'établir que par la foi en la raison théorique, et cette foi a manqué à Kant. Il professe, comme le dit Jacobi, une ignorance absolue quant à la nature des choses en soi, et quant aux choses qui ne tombent pas sous les sens; mais nous avons vu comment par la foi en la raison pratique, il a cherché à suppléer à cette ignorance.

## CHAPITRE II.

### LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION A KANT ET A FICHTE<sup>1</sup>.

La lettre de Jacobi à Fichte est dirigée contre la philosophie transcendantale en général, et contre Fichte seulement en tant que Jacobi considérait celui-ci comme en ayant donné l'expression la plus parfaite. Fichte est à ses yeux le *Messie* de l'idéalisme, dont Kant ne fut que le précurseur. En même temps il attaque encore, comme stérile, toute philosophie spéculative, et lui oppose la *foi* ou la conscience immédiate, qu'il regarde comme ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme.

<sup>1</sup> Dans les *OEuvres*, t. III.



C'est à tort, dit-il dans la *Préface*, que la philosophie transcendante prétend convertir en savoir spéculatif ce qui est antérieur à toute spéculation, et ce qui se refuse à toute démonstration. Jacobi reproche à Fichte non de nier Dieu, mais de prétendre au théisme par la voie spéculative. « La philosophie transcendante, dit-il, ne saurait être athée, pas plus que la géométrie; mais par la même raison elle ne saurait être théiste. Elle devient athée du moment qu'elle veut être exclusivement théiste. On ne peut lui faire un crime de ne rien savoir de Dieu, Dieu n'étant pas l'objet du savoir, mais celui de la foi. Un Dieu *su* ne serait pas Dieu. Une foi *factice* en lui est une foi impossible; car en tant que factice ou purement spéculative, elle détruit la foi naturelle et se détruit elle-même comme foi<sup>1</sup>.

Cet écrit est surtout remarquable en ce que Jacobi y décrit et caractérise parfaitement cette philosophie spéculative tout idéaliste que conçut Fichte, et que Hegel a portée au comble, mais que Jacobi considère à tort comme la seule philosophie proprement dite possible.

L'esprit de la philosophie spéculative, dit-il, a de tout temps aspiré à expliquer l'une par l'autre ces deux propositions également certaines pour l'homme naturel : *Je suis*, et il *existe quelque chose hors de moi*; à les réduire à l'unité, en dérivant celle-ci de celle-là, ou celle-là de celle-ci : à ce prix seulement la philosophie devenait la science complète de la vérité. Considérés ainsi, le matérialisme et l'idéalisme, bien qu'animés d'un esprit tout différent, ont pourtant un même but, en ce que l'un et l'autre s'efforcent d'expliquer tout par un seul être et un seul principe, celui-là par la matière, celui-ci par l'intelligence, déterminée chacune par elles-mêmes. Et quoique leurs directions soient opposées d'abord, elles tendent cependant à se rapprocher peu à peu, et finissent

<sup>1</sup> Là même, préface, p. 5-8.

par se rencontrer. Le matérialisme spéculatif finit nécessairement par devenir idéalisme; car en dehors du dualisme, qui admet le moi et la matière, il n'y a pour une pensée qui va jusqu'au bout, que le moi comme son principe et sa fin.

Peu s'en fallut que cette transfiguration du matérialisme ne s'accomplît déjà par *Spinoza*. La *substance* de Spinoza n'est autre chose, en effet, que cette identité absolue et spéculative de l'objet et du sujet sur laquelle repose le système de la nouvelle philosophie. C'est un matérialisme sans matière. L'idéalisme transcendantal est le spinozisme renversé, une *mathesis pura*, dans laquelle la conscience pure et vide se représente l'espace mathématique; c'est la réunion du matérialisme et de l'idéalisme en un être un et indivisible.

Jacobi reconnaît avec Fichte la philosophie transcendante pour la seule philosophie véritable; il se fait la même idée que lui de la science comme telle; il admet avec lui que la science consiste à produire son objet par elle-même; qu'elle est cette production même par la pensée, que par conséquent le contenu de toute science est action interne, et que la méthode nécessaire de cette libre action en est l'essence. Je dis avec vous, lui écrit-il, que toute science est un *objet-sujet*, formé sur l'image primitive du moi, lequel est seul science en soi, et par là le principe et le dissolvant de tous les objets de la connaissance. En tout et partout l'esprit humain ne cherche que lui; et cette activité de l'intelligence est une activité nécessaire; elle ne peut exister sans elle. Il est donc absurde de prétendre borner ou arrêter la spéculation, ou même de l'accuser d'exagération. Tous deux donc nous voulons que la *science du savoir*, qui ramène à l'unité toutes les sciences, devienne parfaite; mais il y a cette différence entre nous, que vous le voulez afin de prouver que le fondement de toute vérité est dans cette science, tandis que moi je le veux afin qu'il devienne manifeste que ce fondement, qui



est le vrai lui-même, est en dehors de la science spéculative. Toutefois mon intention n'est pas contraire à la vôtre : je distingue entre la *vérité* et le *vrai*. Ce que j'appelle, moi, le vrai, vous n'en tenez aucun compte, et de votre point de vue vous ne le deviez pas<sup>1</sup>. »

Il est évident qu'une philosophie pure, absolument *immanente*, une philosophie toute d'une pièce, un système véritablement rationnel, continue Jacobi, n'est possible que de la manière dont il a été conçu par Fichte. Évidemment, si la raison pure doit tout déduire d'elle-même, il faut que tout soit donné dans la raison, dans le moi comme tel. Une philosophie pure réduit au néant tout ce qui est hors de la raison pure, et ne laisse subsister qu'elle. Tous les hommes, en cherchant à connaître, se proposent à leur insu, pour dernier but, cette même philosophie pure; car l'homme ne connaît qu'autant qu'il comprend, et il ne peut comprendre qu'en transformant la chose en idée, en substituant la forme à la chose, et en détruisant celle-ci. En d'autres termes, nous ne comprenons un objet qu'autant que nous le *construisons*, c'est-à-dire qu'il nous est possible de le voir naître à nos yeux par la pensée; et, si nous ne pouvons le produire ainsi dans la pensée, nous ne le comprenons pas.

Si donc une chose doit pouvoir être entièrement comprise par nous, il nous faut en détruire l'objectivité ou la réalité par la pensée, et le faire naître de nous, en faire notre créature, une simple forme. Rien n'en pourra demeurer dans l'idée que nous nous en formons, qui ne soit de notre fait; ce sera une simple production de notre imagination créatrice.

Il suit de là que la compréhension spéculative ne pouvant aller au delà de ce qu'elle produit, l'esprit humain, pour pénétrer dans l'empire des êtres, pour le conquérir par la pensée, doit s'ériger en créateur du monde et de lui-même.

<sup>1</sup> Là même, p. 9-17.

Mais il ne peut se créer ainsi qu'à la condition générale à laquelle sont soumises toutes ses créations, c'est-à-dire en s'anéantissant comme être, pour ne se posséder que dans la notion.

Une science qui n'a d'autre objet ni d'autre contenu qu'elle-même, est une science en soi. Le moi est une science en ce sens; c'est la seule. Il se sait lui-même, et il implique de dire qu'il sait ou comprend quelque chose hors de lui. Il est le principe de toutes les autres sciences, et s'il leur fournit les principes, il faut qu'elles puissent toutes en être déduites<sup>1</sup>.

La réflexion n'est possible que par l'abstraction, et réciproquement. Ces deux opérations sont au fond identiques, une seule et même action, ayant pour objet de résoudre toute essence en savoir; c'est un anéantissement progressif par des idées toujours plus générales. Ce qui a été anéanti de cette manière peut être rétabli par une opération contraire, par une sorte d'évolution synthétique<sup>2</sup>. Après être arrivé, par une sorte d'absorption, de dissolution, à ne plus rien reconnaître hors du moi et à ne plus considérer comme existant réellement que le moi et sa puissance créatrice, je puis ensuite faire procéder de cette même imagination, et par sa seule activité, tous les êtres tels qu'ils furent avant que, prises en soi, je les eusse reconnus pour rien<sup>3</sup>.

« La science comme telle seulement, dit Jacobi, est un jeu que l'esprit humain imagine pour se désennuyer. En l'imaginant, il ne fait *qu'organiser son ignorance*. Au lieu d'approcher le moins du monde de la connaissance du vrai, il s'en éloigne en ce qu'il se fait illusion sur son ignorance; il ne la sent plus, ou il vient à l'aimer, parce qu'elle est in-

<sup>1</sup> Même volume, p. 17-23.

<sup>2</sup> *Was involvirend vernichtet wurde, kann evolvirend wieder hergestellt werden*, p. 23.

<sup>3</sup> Même volume, p. 23.



finie. Le jeu qu'il s'en fait, l'enivre ; il s'y engage de plus en plus et s'y perd<sup>1</sup>. »

Voilà de ces assertions qui affligent et révoltent dans la philosophie de Jacobi, et qu'il serait inutile de réfuter. Jacobi ignorait-il donc que la recherche désintéressée de la vérité est tout aussi bien un des caractères distinctifs de la nature supérieure de l'homme que la moralité et l'amour du beau ?

« Toutes les sciences, continue-t-il, y compris la métaphysique, n'ont été cultivées d'abord que comme des moyens d'arriver à un autre but. Les philosophes prétendaient à savoir le vrai, ignorant que, si le vrai pouvait être *su* humainement, il cesserait d'être le vrai pour n'être plus qu'une simple créature de l'invention humaine<sup>2</sup>. »

On voit que dans le langage de Jacobi le vrai est la réalité objective, la réalité qui existe indépendamment du sujet et qui, selon lui, se révèle immédiatement par les sens, tandis que la vérité est la réalité pensée et reconnue pour telle par le sujet pensant. Comment n'a-t-il pas vu que la réalité ne saurait être saisie immédiatement, qu'elle n'existe pour nous qu'autant que nous la percevons, et que la perception du vrai ou du réel se place toujours entre lui et nous, que la perception est déjà la pensée ?

« Deux grands hommes, dit Jacobi, Kant et Fichte, nous ont guéris de cette prétentieuse ignorance. Ils ont mis à découvert le mécanisme de l'esprit humain ; ils ont été les Huygens et les Newton du système intellectuel. Par leurs découvertes, se trouve à jamais mis un terme à cette inutile prodigalité de la force de l'intelligence humaine. Ils ont rendu un grand service à l'humanité, pourvu que, loin de se complaire dans la science de son ignorance, à présent qu'elle a reconnu la vanité de la philosophie spéculative,

<sup>1</sup> Là même, p. 29.

<sup>2</sup> Là même, p. 30.

elle revienne à la foi primitive, au savoir immédiat du sens commun<sup>1</sup>.

« J'entends par le vrai, ajoute-t-il, quelque chose qui est antérieur au savoir et hors du savoir. La raison suppose le vrai comme son objet nécessaire<sup>2</sup>. Avec elle est donnée à l'homme, non la faculté d'une science du vrai, mais seulement la conscience de son ignorance, le pressentiment du vrai.

« La raison est irrésistiblement poussée vers son objet, qui est le vrai ; elle se porte exclusivement vers l'être qui perce à travers ses apparences, à moins que celles-ci ne soient que des fantômes, des apparitions du néant. »

C'est dans ce sens que Herbart, le représentant le plus intelligent du réalisme philosophique, dira plus tard que toute apparence doit avoir pour fondement une réalité.

« A l'être réel, continue Jacobi, qui est le véritable objet de la raison, elle oppose contradictoirement les créations de l'imagination, comme elle oppose la veille au rêve... La raison humaine est toute perception du vrai (*Wahrnehmung*), interne ou externe, médiate ou immédiate.

« Sans doute, il existe une raison qui ne perçoit pas, mais qui produit tout d'elle-même, une raison qui est l'essence même de la vérité, une raison toute parfaite et tout indépendante, ayant en soi la plénitude du bien et du vrai. Si cette raison n'existait pas, le néant serait la source de tout ce qui est, et la fin de notre raison serait de découvrir ce mystère du néant... Autant il est certain que je suis un être raisonnable, autant je suis certain que je ne possède pas la plénitude du bon et du vrai ; et autant je suis sûr de ma raison et de son insuffisance, autant je le suis qu'il existe un

<sup>1</sup> Là même, p. 30-32.

<sup>2</sup> Jacobi s'appuie ici sur l'étymologie du mot allemand *Vernunft* (raison) qui vient de *vernehmen* (apprendre, percevoir) ; comme faculté d'apercevoir, elle suppose quelque chose qui puisse être perçu.



être supérieur, de qui je tire mon origine.... Je ne suis pas et ne veux pas être s'il n'est pas. Ce qu'il y a de plus élevé en moi m'adresse irrésistiblement à un Être suprême, tout incompréhensible, et auquel je crois par amour<sup>1</sup>. »

Vers la fin, l'*Épître de Jacobi à Fichte* perd de plus en plus le caractère d'une discussion tranquille et philosophique; la parole de l'auteur devient emphatique, emportée et parfois obscure.

Après avoir dit que le monde phénoménal n'est qu'un vain fantôme à ses yeux si les phénomènes sont toute sa vérité, et que, d'un autre côté, tout ce qu'on appelle bon, saint, beau est sans valeur s'il est sans relation à un être divin et si la conscience est vide de toute réalité, comme le veut la philosophie de Fichte, il ajoute : j'avoue ne pas connaître le bon et le vrai en soi et n'en avoir qu'un lointain pressentiment; mais je m'indigne et me révolte lorsqu'à sa place on veut m'imposer la *volonté pure* qui ne veut rien, ce fantôme d'indépendance et de liberté absolue; je repousse cet équivalent, au risque d'être accusé d'athéisme et d'impiété<sup>2</sup>.

C'est ici que se trouvent, un peu hors de saison, ces paroles citées en partie par M<sup>me</sup> de Staël, et qui renferment une si vive protestation contre l'impératif catégorique de Kant : « Oui, je suis cet athée et cet impie qui, contre la *volonté qui ne veut rien*, voudrait mentir comme mentit Desdémone mourante, tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir à sa place, tuer comme Timoléon, violer son serment et la loi comme Épaminondas et Jean de Witt, se déterminer au suicide comme Othon, être sacrilège comme David, arracher même des épis le jour du sabbat, uniquement parce que j'aurais faim et que *la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi*<sup>3</sup>. Oui, je suis cet impie

<sup>1</sup> Là même, p. 35-35.

<sup>2</sup> Même volume, p. 37.

<sup>3</sup> Jacobi faisant allusion aux paroles de Jésus-Christ, selon s. Marc,

et me ris d'une philosophie qui pour cela me traite en criminel; car j'ai en moi la certitude que le *droit de grâce* que la conscience de l'homme exerce sur des crimes contre la lettre de la loi morale absolue, est un droit souverain de l'humanité, le sceau de sa dignité, de sa nature divine<sup>1</sup>. »

Nous nous écarterions trop de notre chemin si nous voulions rectifier tout ce qu'il y a d'erroné, d'exagéré ou de dangereux dans cette tirade. Il suffira de faire remarquer que les diverses actions citées par Jacobi ne sont pas également vertueuses. La moralité de celle de Timoléon est douteuse et lui-même ne s'en consola point. Le sacrilège de David, commandé par la nécessité, ne fut que la violation d'un statut de culte extérieur, et c'est de ces statuts qu'on peut dire qu'ils sont faits pour l'homme et que l'homme n'est point fait pour eux. Les autres traits indiqués par Jacobi, le dévouement de Desdémone, celui de Pylade, la conduite d'Épaminondas, prouvent seulement qu'il y a des devoirs plus sacrés que d'autres, qu'il y a des moments de suprême nécessité, rares du reste, où il faut savoir sacrifier un devoir secondaire à une obligation plus haute, plus pressante; que nulle formule ne peut exprimer exactement le principe de toute moralité et qu'il faut laisser une entière liberté à une conscience vertueuse et éclairée. Mais il n'en demeure pas moins établi que l'homme n'est pas le maître de la loi morale, qu'il n'a pas sur elle une faculté illimitée d'interprétation, qu'il n'a pas le droit de s'en dispenser à son gré, et il reste vrai éternellement que jamais un bien réel ne peut sortir de la violation d'un devoir évidemment reconnu pour tel et d'une obligation immédiate et rigoureuse.

Jacobi convient cependant qu'il est possible d'établir une morale universelle, rigoureusement démontrée. « Le prin-

n° 27, applique témérairement à la loi morale ce qui n'est vrai que de la loi cérémonielle.

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 37-38.



cipe souverain de la raison, dit-il, l'accord de l'homme avec lui-même, son unité constante est la condition absolue, immuable de l'existence raisonnable en général, et par conséquent aussi de l'activité libre et rationnelle. Mais cette unité n'est pas l'essence même, n'est pas la vérité. En soi elle est vide et sans réalité. Sa loi ne peut donc jamais devenir le cœur de l'homme et l'élever véritablement au-dessus de lui-même. Ce cœur, la philosophie transcendante ne me l'arrachera pas<sup>1</sup>. »

Cette critique de la morale générale de Kant se réduit au fond à lui reprocher de ne proposer qu'un principe *formel*, ou de forme. Mais Kant n'a pas entendu faire autre chose. De même que la raison pure théorique ne renferme que les formes générales du savoir et que ces formes vides en soi ont besoin de se remplir par l'expérience, ainsi la raison pratique pure ne peut fournir qu'un principe de morale tout de forme, et c'est à la vie à lui donner une matière et un contenu : la raison propose la règle, et cette règle n'a de valeur qu'autant qu'elle est appliquée à la vie.

Revenant aux questions de métaphysique, Jacobi ajoute qu'il doit lui être permis d'opposer la philosophie du *non-savoir* au savoir philosophique du *néant*, comme il appelle l'idéalisme, ou la philosophie de la foi, qui renonce à toute science proprement dite, au *nihilisme idéaliste* qui nie toute réalité objective.

Cette lettre fut écrite au moment où Fichte était officiellement accusé d'athéisme et menacé dans sa position. Jacobi, loin de se joindre à ses accusateurs, tout en s'exprimant durement sur les résultats de sa philosophie, lui dit : alors même que je serais obligé de qualifier d'athée votre doctrine, comme celle de Spinoza, je ne vous regarderais pas personnellement comme un impie. Quiconque sait s'élever

<sup>1</sup> Même volume, p. 40-41.

par l'esprit au-dessus de la nature, et par le cœur au-dessus de tout sentiment bas, voit Dieu face à face. Un tel homme se dirait lui-même un athée, que son péché ne serait que dans sa pensée, une maladresse d'artiste, le crime de la spéculation, et non celui de l'homme....

Les hommes d'école et d'église n'ont cessé d'accuser d'athéisme ou de mysticisme toute philosophie qui invite l'homme à s'élever par l'esprit au-dessus de la nature, et au-dessus de lui-même en tant qu'il est nature. Ce reproche est inévitable, parce qu'il est impossible de s'élever au-dessus de la nature sans s'élever en même temps au-dessus de la raison actuelle<sup>1</sup>.

L'écrit que nous analysons se termine par des pensées profondes et vraiment spéculatives sur Dieu et ses rapports avec l'homme.

« L'homme trouve Dieu parce qu'il ne peut se trouver lui-même qu'avec Dieu. Il ne se comprend pas par la même raison que Dieu est pour lui incompréhensible. Pour être capable de comprendre et d'approfondir Dieu, il faudrait que l'homme fût doué d'une puissance plus que divine. Il faudrait qu'il pût inventer Dieu. Dieu ne serait alors qu'une pensée d'un être fini, il ne serait plus l'être primitif, nécessaire, absolu.... Il n'en est pas ainsi. L'homme se perd lui-même dès qu'il refuse de se trouver en Dieu. Il est dans cette alternative qu'il lui faut reconnaître un Dieu ou le néant; s'il choisit le néant, il s'érige en Dieu lui-même, c'est-à-dire il fait un Dieu d'un fantôme; car il est impossible, si Dieu n'est pas, que l'homme avec tout ce qui l'entoure ne soit pas une chimère<sup>2</sup>....

Il y a superstition et idolâtrie toutes les fois que l'on adore l'image au lieu de l'être lui-même, ou que l'on prend le moyen pour le but, soit que l'on se prosterne devant une

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 43-48.

<sup>2</sup> Là même, p. 48-49.



idole de bois ou de pierre, qu'on attende son salut de cérémonies, de miracles, ou que l'on s'attache à des formules philosophiques, à des notions abstraites, à une lettre morte... Le seul vrai culte est celui qui s'adresse immédiatement à Dieu, au Dieu présent partout, au Dieu vivant <sup>1</sup>. »

Dans l'écrit intitulé : *De l'entreprise de la Critique de mettre la raison d'accord avec l'entendement, et de renouveler la philosophie*, Jacobi s'attaque plus directement à la philosophie théorique de Kant <sup>2</sup>.

Ce titre épigrammatique doit exprimer l'intention principale de la *Critique de la raison pure*, mais ne l'exprime que très-imparfaitement. Il se fonde sur le rapport établi par Kant entre la raison, comme faculté de l'absolu ou des idées, et l'entendement, comme faculté des notions dont la matière est tirée de l'expérience. Ces deux facultés, selon la *Critique*, sont naturellement en guerre ensemble. La raison aspire à l'absolu, et l'entendement s'y refuse et à bon droit. Cependant, grâce à la critique, la raison comprend qu'elle n'a d'autre objet que l'entendement lui-même, qu'elle n'est rien sans lui et qu'elle ne s'exerce au fond que dans l'intérêt de celui-ci : de là une sorte de traité entre les deux puissances, par lequel l'entendement s'engage à s'abstenir de toute *négarion* quant à la réalité des idées, à condition que la raison s'abstienne de toute *affirmation* à leur égard. La raison se reconnaît pour *positivement* limitée par l'entendement, tandis que celui-ci est *négativement* borné par la raison. Dans ce traité tout est à l'avantage du premier. Les *idées* serviront à la plus grande extension et à la plus haute unité possible de l'entendement, sans que celui-ci soit obligé de les admettre comme vraies. Ainsi la nouvelle philosophie apprend à la raison à être *sensée* et à se contenter, et à l'entendement à être sur ses gardes contre l'enthousiasme de la raison. La

<sup>1</sup> Là même, p. 51-54.

<sup>2</sup> Dans les Œuvres complètes, t. III, p. 61-193.

raison siège dans la chambre *haute*, l'entendement dans la chambre *basse*, représentant la sensibilité, qui est le véritable souverain <sup>1</sup>.

Pour être juste il fallait ajouter que la *critique* avertit aussi l'entendement ou l'intelligence, telle qu'elle résulte de la seule expérience, de se méfier d'elle-même, et de ne pas considérer les limites de sa connaissance comme celles de la réalité et de la vérité; que, si la *critique* recommande la circonspection à la raison, elle ne la recommande pas moins à l'entendement, et que si, pour parler le langage de Jacobi, la *critique* a pour objet de rendre la raison *sensée* et de lui faire respecter l'autorité de l'expérience, elle a également prétendu *ramener l'entendement à la raison*.

Nous avons vu que dans le supplément au *Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme*, Jacobi reprochait au système de Kant une contradiction fondamentale, de reposer tout entier sur une supposition que le système tend à détruire, de supposer des objets extérieurs, comme unique fondement de toute connaissance réelle, et de montrer ensuite que les phénomènes et leurs rapports ne sont rien hors de l'esprit, en un mot de partir du réalisme et d'aboutir à l'idéalisme. Dans le présent ouvrage Jacobi reproduit cette objection sous une autre forme.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, se propose la solution de cette question : Y a-t-il des jugements synthétiques *à priori*, et comment sont-ils possibles? Vous supposez donc, lui objecte Jacobi, l'existence réelle d'une diversité de choses, puisque vous parlez de synthèse; mais dans un jugement *à priori* on fait abstraction de tout ce qui est donné dans l'expérience; comment dès lors pouvez-vous supposer cette diversité, sans laquelle il n'y a pas de synthèse? Partant de là, Jacobi se fait fort de prouver que la *Critique* n'a

<sup>1</sup> Là même, p. 81-83.



pas résolu son problème, que ce problème est insoluble, puisque une synthèse primitive serait une détermination primitive d'un objet et qu'une pareille détermination serait une création<sup>1</sup>. Mais Kant est tout à fait du même avis : selon lui aussi nul objet ne peut être matériellement déterminé *a priori* : ce qui est *a priori* d'après lui, ainsi que selon Leibnitz, ce sont les formes logiques, ce sont certains principes que l'expérience ne peut fournir, précisément parce que toute expérience les suppose et repose sur eux. Jacobi donne évidemment à la synthèse *a priori* un autre sens que Kant, qui entend par là tout simplement un jugement indépendant de toute expérience et qui n'est pas purement analytique.

Après ces préliminaires, voyons le critique à l'œuvre.

Vous déclarez hautement, dit-il à l'école de Kant, que les idées de liberté, de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont l'objet principal de toute philosophie. Cependant il résulte de votre philosophie à vous que la raison, qui est la faculté des idées, est impuissante à en établir théoriquement la réalité ; que la connaissance proprement dite n'est pas de son domaine. La raison nous adresse pour la connaissance réelle à l'entendement, celui-ci à la sensibilité, celle-ci, avec lui, à l'imagination, laquelle enfin nous adresse à quelque chose d'inconnu qui est dans le sujet et à quelque chose d'inconnu dans l'objet. Ces deux inconnus se supposent réciproquement, d'où il résulte que ni l'un ni l'autre n'est certain par lui-même : ils sont tous deux au même degré problématiques, et il faudra bien qu'ils le restent, si l'on ne veut pas que la philosophie devienne ou matérialisme ou idéalisme dogmatique. Or les deux inconnus n'étant ensemble qu'une chose résultant d'un rapport, d'une détermination sans un sujet qui détermine et sans un objet qui soit déterminé, d'une limitation sans rien qui limite ou qui soit

<sup>1</sup> Voir les OEuvres, t. III, p. 79-80.

limité, nous adressent à un complément commun également inconnu et doublement problématique, et qui renferme néanmoins toute vraie réalité, toute réalité absolue ; car si la vraie réalité n'était pas là, elle ne serait nulle part. Mais elle est inaccessible à la connaissance. La raison, après de vains efforts, avouant son impuissance à cet égard, mettra désormais toute sa sagesse à réfléchir sur ses limites et sur la nature de la connaissance. Plus tard, dites-vous, après avoir réduit au néant le savoir théorique, la raison, devenue pratique, rétablira par la foi ce que vous avez d'abord démoli : c'est-à-dire la raison, après s'être crevé les yeux comme faux, dans les ténèbres où elle se sera plongée, s'abandonnera à une foi aveugle et vide de toute connaissance<sup>1</sup>.

Après avoir ainsi quelque peu parodié le sommaire de la *Critique*, Jacobi entre dans le détail et précise son objection.

A la tête du système des facultés de connaître, Kant place l'entendement (*Verstand*), qui est lui-même la faculté de la connaissance, puisque c'est par les notions qu'il forme que la masse objective indéterminée présente de véritables objets et que le sujet vague se détermine. D'un côté, l'entendement suppose l'imagination avec les conditions de son activité, comme la faculté des intuitions *a priori* ; et d'un autre côté, l'imagination elle-même le suppose, en tant qu'il est faculté synthétique pure, de telle sorte qu'il se suppose lui-même, et en même temps se produit. Mais ainsi considéré dans sa pureté primitive, dans son indépendance, l'entendement est entièrement vide, et malgré sa conscience pure, ne sait rien de lui-même ni de ses fonctions. Il n'apprend à se connaître, avec sa logique *a priori*, que par la sensibilité. Ce n'est qu'en transformant en notions les données des sens qu'il se réalise et qu'il devient ce qu'il est.

Là même, p. 84-91.



L'imagination commence l'œuvre; elle la commence en aveugle et comme d'instinct, et tout en travaillant, elle devient entendement, Dieu sait comment. Le fondement de son activité, par laquelle elle détermine à priori les objets, est le plus merveilleux, le plus incompréhensible des mystères; il s'appelle : *jugement transcendantal* et *schématisme de l'entendement pur*<sup>1</sup>.

Mais qu'y a-t-il donc de si extraordinaire, objecterons-nous à notre tour au critique, à reconnaître avec Leibnitz que, s'il n'y a pas d'idées innées, l'esprit est au moins inné à lui-même, et qu'il agit primitivement selon sa nature intellectuelle? Or c'est là tout ce que Kant appelle le *schématisme* de l'entendement pur. Jacobi lui-même reconnaît que l'homme est affecté selon sa nature. Le seul tort de Kant à cet égard c'est d'avoir voulu expliquer ce qui est au-dessus de toute explication, parce qu'il est antérieur à toute observation de soi. Si ce qui est primitif, pouvait être expliqué, il cesserait d'être primitif.

L'exposé que Jacobi fait du système de Kant tend à montrer que celui-ci fait reposer toutes les facultés sur l'imagination poétique ou créatrice, tandis que Kant prend ici ce mot (*Einbildungskraft*) dans son acception étymologique, comme faculté de concevoir des images d'après les données de la sensibilité. Il compare l'imagination, qu'il appelle l'*alma mater* du système des facultés, à une tisseuse aveugle; la conscience primitive pure serait la chaîne du tissu, dont la sensibilité fournirait la trame.

Puisque donc, continue Jacobi, l'entendement n'a de réalité que comme faculté d'individualiser la matière sensible, puisqu'il n'est rien par lui-même, il s'ensuit que les choses qui tombent sous les sens, doivent seules l'intéresser. Il en sera de même de la raison qui, dans la philosophie cri-

<sup>1</sup> Là même, p. 91-96.

tique, n'est autre chose qu'une extension de l'entendement dans le domaine vide de l'imagination. Unie à la sensibilité pure, faculté des intuitions à priori, l'imagination engendre l'entendement, puis avec lui l'être sensible, qui n'est que l'action continue par laquelle il est produit. Ainsi naît sans cesse l'individu, sans exister jamais réellement<sup>1</sup>.

L'idée de l'absolu, qui est le principe de la raison de Kant, est entièrement vide, un expédient de l'imagination, une fiction. Mais comme c'est une fiction involontaire, spontanée, nécessaire, nous lui attribuons une réalité subjective. Nous élevons même la faculté qui produit cette idée, au-dessus de l'entendement, et nous l'appelons *raison*. Or, si nous agissons ainsi, sans savoir ce que nous faisons, nous risquons de sacrifier l'entendement à la raison, et de nous abandonner à de vaines chimères. Mais si, connaissant par la critique la vraie nature de l'idée de l'absolu, nous ne voyons dans la raison qu'un moyen de ramener le système de l'expérience à la plus haute unité possible, alors tout va bien, et nous nous garderons bien d'attribuer aux idées de la raison une réalité objective qui n'appartient qu'aux objets de l'expérience.... Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, sont de pures idées de la raison, dont la réalité ne saurait être prouvée<sup>2</sup>.

Je demande après cela, s'écrie Jacobi, si, après avoir nettement compris, grâce à la critique, que ces idées ne sont que des êtres de raison, qu'elles sont entièrement vides de toute réalité objective, et inventées seulement pour le service de l'entendement, il sera jamais possible par la suite, et quels que soient les besoins de la raison pratique, d'y revenir avec confiance et de les reconnaître pour vraies<sup>3</sup>?

<sup>1</sup> Même volume, p. 97-100.

<sup>2</sup> Même volume, p. 100-102.

<sup>3</sup> Là même, p. 102-103.



Nous avons déjà fait observer que Kant n'a pas dit que ces idées fussent vides et absurdes ; il les a seulement présentées comme problématiques, et comme ne pouvant être ni prouvées ni réfutées théoriquement.

Jacobi soutient ensuite avec plus de raison que, selon la philosophie critique, il n'y a rien de vraiment objectif pour l'entendement humain, puisque partout la sensibilité s'interpose entre lui et la réalité. Il ajoute que l'entendement, le jugement et la raison, qui constituent ensemble la faculté supérieure de la connaissance, ne nous font rien connaître, ni l'homme intérieur, ni rien de ce qui est hors de nous. « Cette faculté de l'âme, dit-il, ne comprend que par des notions ce qui est donné par la sensibilité. Toutes les notions et tous les principes se rapportent sans exception à l'intuition sensible. C'est d'elle seule que toutes les idées reçoivent un contenu, une réalité objective ; c'est elle seule qu'elles ont pour objet, et la sensibilité, qui doit ainsi alimenter l'entendement, est, au fond, sans objet réel. Dans un milieu tout idéal, le temps et l'espace, se montrent des phénomènes qui ne sont rien en eux-mêmes. Voilà tout ce qui se révèle à nous, et c'est ainsi qu'à priori et à posteriori, nous ne concevons jamais rien de réel.... Tout ce qui constitue le système des connaissances dans l'entendement humain est ainsi suspendu entre un  $x$  problématique de l'objet et un  $x$  non moins problématique du sujet, qui, tous deux, viennent l'on ne sait d'où, tendent l'on ne sait où, et se combinant l'on ne sait comment, doivent se réaliser et se constater réciproquement l'on ne sait par quels moyens : c'est un mouvement interne, péristaltique, sans but et sans fin<sup>1</sup>.

\* Voici dix-huit ans, continue Jacobi, que je m'efforce en vain de comprendre comment l'école de Kant a pu concevoir que, par un acte de l'esprit pur, la diversité puisse être ra-

<sup>1</sup> Même volume, p. 106-113.

menée à l'unité, et qu'à l'unité puisse se joindre la diversité. Or, si cela est inconcevable, force est d'admettre que l'unité et la diversité se supposent mutuellement, que l'une ne peut être conçue sans l'autre, qu'elles sont données ensemble, comme la *forme substantielle* de toute pensée et de toute existence ; mais alors que devient votre système ? »

Cette objection est longuement développée. Jacobi soutient contre Kant que toute synthèse à priori est impossible, parce que toute synthèse suppose une diversité donnée. Une synthèse pure supposerait une diversité pure, et une diversité pure est une chose absurde. Soit l'espace *un*, le temps *un*, la conscience *une*, comme vous le dites ; mais alors qu'est-ce qui féconde le temps et l'espace purs de nombre et de mesure ? Qu'est-ce qui met en mouvement la spontanéité pure et donne la conscience à priori ? Si vous ne pouvez prouver la possibilité d'une synthèse pure, tout votre système n'a pas la consistance d'une bulle de savon. Ce système ressemble à celui qui fait reposer la terre sur un éléphant, et l'éléphant sur une tortue. La raison repose sur l'entendement, l'entendement sur l'imagination, celle-ci sur la sensibilité, et celle-ci encore sur l'imagination. Et celle-ci, la *tortue* du système, le fondement absolu, n'est supportée par rien, et tout pourtant repose sur elle.

Nous ne suivrons pas Jacobi dans tous les détails de sa critique. Pour les rapporter utilement, il faudrait reproduire tout le système de Kant. Ces critiques de détail ont perdu d'ailleurs tout leur intérêt, aujourd'hui que cette philosophie est jugée.

Jacobi ne finit pas lui-même son ouvrage contre le criticisme ; une maladie grave l'en empêcha. La dernière partie est due à la plume de son ami Kœppen, un de ses disciples les plus distingués. Celui-ci termine ainsi d'après les idées de son maître :

La philosophie de Kant est fondée sur l'empirisme. Les



deux éléments de tout savoir, la forme et la matière, sont donnés de fait et mêlés ensemble; mais lorsqu'une philosophie est empirisme dans ses principes, que deviennent ses prétentions comme science *à priori*?

La philosophie critique se propose une chose impossible : elle prétend déterminer l'infini par l'infini. Tout, dans les formes *à priori* et dans les matériaux de l'expérience, est indéterminé, et, partant de là, elle prétend en faire sortir des figures déterminées. C'est à l'entendement qu'elle remet ce soin; l'entendement, comme imagination productive, doit produire les individus, doit donner à la matière sensible indéterminée des formes individuelles et finies. L'entendement, cependant, loin d'être un principe d'individualisation, tend, par la généralisation, à identifier et à confondre les unités posées par l'imagination. Cette contradiction est ce qui a jeté cette philosophie dans la voie de l'erreur.

La philosophie doit commencer avec Platon par le nombre et la mesure, par quelque chose de déterminé. Ce qui est déterminé peut seul servir de principe de détermination pour ce qui ne l'est pas. La sensibilité ne peut rien déterminer non plus que l'entendement; le principe de l'individualité est ailleurs...

C'est comme individus que nous existons et que nous pensons, sans nous comprendre. Il n'y a qu'un philosophe qui se serait fait lui-même comme œuvre mécanique, qui pourrait rendre compte de sa composition, se décomposer et se recomposer pièce à pièce.

L'homme a la faculté de l'antithèse, de la synthèse et de l'analyse, parce qu'il est un individu par la grâce de Dieu. Voilà pourquoi il n'y a ni synthèse ni analyse primitive. Tout cela existe ensemble par un mystère de la création. Ce mystère est inexplicable pour l'homme; il échappe à toute critique, à toute philosophie... Loin de réussir à expliquer toute

individualité, la critique, par son analyse, a vu se diviser sous sa main toute existence réelle, parce qu'il lui a été impossible de faire sortir un *être premier* du néant. C'est un système de simples phénomènes, de fantômes vagues et indéterminés, que la raison spéculative nous donne pour le fondement de toute vérité.

Peut-être la raison pratique sera-t-elle plus heureuse : elle nous promet de dissiper tous les doutes concernant l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme. Voyons comment elle tient ses promesses. Deux propositions admises par l'école critique elle-même nous serviront à les apprécier. D'abord il n'y a qu'une seule et même raison, et théorique ou pratique elle ne peut se contredire. Ensuite il faut pouvoir attribuer de la réalité à la liberté et à la religion, sans quoi elles ne seront jamais que des *idées*, ou des fictions de la raison. Mais selon cette philosophie, il n'y a d'autre réalité que celle qui est donnée dans l'expérience; que devient alors la réalité de ces idées? La raison les suppose comme nécessaires, et l'entendement les déclare impossibles. Cette contradiction, nul *postulé* de la raison pratique ne peut la détruire. Ce que la raison théorique a reconnu pour incompréhensible, cette même raison ne peut le reconnaître pour vrai dans un intérêt pratique. Ce qui a été établi comme étant purement subjectif, nul raisonnement ne peut le convertir en réalité objective.

Kant bâtit toute sa philosophie pratique sur la moralité. Mais il n'y a pas de moralité sans liberté; il faut donc reconnaître la liberté pour pouvoir admettre la moralité. Or selon la *Critique de la raison pure*, la liberté morale dépend de la liberté transcendantale, qui est un problème et dont la possibilité même ne saurait être prouvée. La philosophie morale repose donc sur une possibilité qui ne saurait même être démontrée, et cependant c'est sur elle que doit être fondée la foi en Dieu et dans une vie future....



La raison pratique, dites-vous, renferme une loi morale, indépendante de toute sensibilité et de toute appétition, et notre liberté consiste dans l'indépendance de la volonté de tout autre motif que l'obéissance à la loi. La liberté est donc la soumission absolue de la volonté à cette même loi. Si l'homme n'était pas susceptible d'être sollicité par d'autres motifs, il ne serait donc pas libre; il obéirait nécessairement, mécaniquement, à la loi morale. Ainsi le despotisme de cette loi n'est limité que par la rébellion d'autres penchants, et l'homme n'est libre que par eux. Ainsi la moralité n'est pas l'effet d'un libre choix entre le bien et le mal, mais de l'obéissance à une loi despotique.

Le système de morale de Kant est dans sa fin en contradiction avec son principe. La loi exclut tout motif matériel, et cependant la félicité lui est promise dans un monde à venir. La volonté divine et la perspective de l'immortalité ne doivent en rien déterminer la moralité; mais si Dieu n'existe pas et s'il n'y a pas une autre vie, les lois morales sont chimériques.

Sur cette interprétation très-inexacte de la théologie morale de Kant, Kœppen fonde des conclusions également peu exactes ou déplacées.

« Tel doit être le sort de la morale et de la religion, dit-il, lorsqu'on prétend les déduire de la raison philosophique. La liberté devient un fantôme, la providence un problème... Mais, dans la conscience de l'homme, elles sont ce qu'il y a de plus véritable, de plus primitif, de plus intime. L'homme se sent élevé au-dessus de la nature et au-dessus de lui-même en tant qu'il fait partie de la nature; c'est là sa liberté. Un instinct secret le porte au bien, au beau; il en nourrit en soi les idées-modèles et les contemple avec une volupté que la terre ne peut donner, et il y voit une révélation de l'être divin, parce que ces idées sont elles-mêmes divines. La moralité est l'expression vivante de cet instinct,

et non l'effet d'une froide maxime. L'esprit produit la vertu, et la raison après coup la réduit en formule; mais cette formule ne peut produire ce dont elle n'est qu'une faible copie... La vérité, la beauté, la vertu nous élèvent dans l'empire des choses divines et impérissables. Il est un Dieu, parce qu'il y a de la vertu, de la beauté, de la vérité. Son existence ne se fonde pas sur un vœu, sur un besoin de notre nature: il est ce qu'il y a de plus certain et la source même de notre existence. Et l'immortalité ne repose pas sur un vain postulé: nous la sentons dans la liberté de notre activité. La philosophie ne saurait nous donner une plus vive conviction de ce qui est écrit au fond de notre âme, etc. »

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a d'inexact, de faux ou d'outré dans cette critique de la philosophie de Kant, notamment dans la partie qui concerne la philosophie morale. Juste sur quelques points, elle est en général fondée sur un malentendu. Jacobi confond le rationalisme avec l'idéalisme, l'idéalisme transcendantal avec l'idéalisme proprement dit. Il est vrai que la faute en est principalement à Kant lui-même, à sa doctrine de l'idéalité absolue du temps et de l'espace, et par conséquent des phénomènes, qui cependant ont pour cause objective les choses en soi. Les phénomènes, dit-il, ne sont rien hors de nous, et cependant ils sont déterminés autant par les objets que par les formes innées de l'esprit. L'idéalisme nie la réalité des objets; l'idéalisme transcendantal met en question la réalité objective des perceptions et des idées qui sont censées représenter ces objets, et il se confond avec le rationalisme lorsqu'il considère les lois générales de la nature comme les lois de la raison appliquées à la nature. Tel est au fond le système de Kant.

Le défaut de ce système, c'est de balancer incertain entre l'idéalisme et le réalisme, le rationalisme et l'empirisme, de



vouloir concilier ensemble des points de vue opposés sans s'élever au-dessus d'eux. Mais pour vaincre la philosophie critique, il ne suffit pas de la mettre en contradiction avec elle-même. Il n'est permis ni de l'ignorer, ni de retourner au point d'où elle est partie. Tout retour soit à l'ancien réalisme, ou à l'ancien idéalisme, soit à l'intellectualisme pur, ou au sensualisme, est devenu impossible. Deux directions seulement sont ouvertes à la pensée partant de Kant, selon le caractère particulier des esprits distingués qui se donneront la mission de continuer cette œuvre philosophique. *Fichte* en prend occasion de rétablir l'idéalisme sur des bases nouvelles et de le transformer en un rationalisme absolu, d'après lequel la raison n'admet que ce qu'elle comprend, c'est-à-dire ce qu'elle produit elle-même; tandis que *Herbart* essayera de revenir au réalisme par l'idéalisme, et sur les ruines de l'idéalisme. Les objections de Jacobi, présentées avec force, mais sans méthode, et faites dans l'intérêt d'un système attaqué et dépassé par Kant, ne serviront qu'à pousser plus vivement la pensée dans l'une et l'autre de ces deux directions.

Plus tard l'opposition de Jacobi contre Kant s'adoucit beaucoup; il comprit que, dans ses principaux résultats, sa philosophie différait moins de celle de Kant qu'il ne l'avait pensé d'abord, et que dans l'une et l'autre une même foi, ici une foi raisonnée et dérivée, là une foi instinctive et originelle, suppléait à l'insuffisance de la raison spéculative.

« Une seule chose me sépare de la philosophie de Kant, écrivit Jacobi peu d'années avant sa mort<sup>1</sup> : c'est ce qui la divise elle-même, savoir qu'elle suppose et combat à la fois dans l'esprit l'existence de deux sources de connaissances spécifiquement différentes.

« Elle pose en principe et maintient jusqu'au bout que

<sup>1</sup> Voir la préface générale aux Œuvres de Jacobi, 1815, t. II, p. 29.

l'unique source de toute connaissance objective, c'est l'intuition sensible soit pure, soit empirique. L'entendement, bien qu'il soit appelé ainsi, n'est pas une seconde source, puisque les objets ne sont pas donnés, mais seulement pensés par lui. Penser, c'est juger, et le jugement suppose des notions, les notions supposent l'intuition. On ne peut penser sans savoir qu'il y a hors de la pensée quelque chose qui en est l'objet et qu'elle doit *vérifier*. S'il y a des intuitions *a priori* qui soient la condition de la véritable expérience, il est possible qu'il y ait aussi des notions et des jugements *a priori* anticipant sur l'expérience et indépendants d'elle. Mais sans quelque chose qui soit donné dans l'intuition pure ou empirique, l'entendement né de l'imagination, faculté fondamentale de l'âme, ne peut se développer et arriver à l'existence. Il dépend par conséquent de la sensibilité, et toute la pensée se rapporte à celle-ci, comme le moyen par lequel elle devient connaissance.

« Cependant il peut arriver que l'entendement, tirant de ses notions des notions nouvelles et s'élevant à des *idées*, se persuade qu'il est destiné, au moyen de ces créations purement logiques, de s'élever au-dessus du monde sensible et de lui-même, et de fonder ainsi la science d'un monde surnaturel.

« C'est là, dit Kant, une illusion naturelle, inévitable, fondée dans la raison, que la critique peut dévoiler sans la dissiper.

« C'est à dévoiler ce *rationalisme* faux, comme sans fondement vraiment rationnel, et comme nuisible à la véritable science, qu'est consacrée toute la partie théorique de la philosophie de Kant. Elle a du moins déblayé la place pour le rationalisme véritable : tel est le mérite immortel de ce philosophe. Mais il avait trop de sens pour ne pas voir que cette *place vide* deviendrait un abîme, où serait engloutie toute vérité, si quelque Dieu ne venait l'empêcher.



« Ici se rencontrent la doctrine de Kant et la mienne, et il semblerait que, puisqu'en s'avancant de ce point, elles tendent aux mêmes résultats, elles dussent aussi s'accorder dans leurs principes. Mais cela est impossible, parce que leurs suppositions respectives se repoussent et s'excluent. Ma philosophie repose sur la présomption qu'il y a pour nous *perception du vrai* (*Wahrnehmung*) dans toute la force du terme; que la réalité, la véracité de cette perception primitive et immédiate, bien qu'elle soit un mystère inexplicable, doit être admise dans un sens absolu. Or, c'est précisément cette réalité de la perception que nie la philosophie de Kant, fondée sur la supposition, si ancienne, de l'école que l'homme ne conçoit par les sens que des *représentations* qui peuvent bien, il est vrai, se rapporter à des objets existant indépendamment d'elles, mais qui ne renferment rien de ce qui appartient à ces objets pris en soi; que l'entendement ne fait que réfléchir ces représentations, et que la raison ne porte que sur les productions de l'entendement; que, par conséquent, la connaissance de ce qui n'est pas senti ou de ce qui est vrai en soi, la connaissance des *intelligibles*, nous demeure à jamais interdite.

« Dans la supposition que ces représentations se rapportent à des objets, on les appelle *phénomènes*, desquels ensuite on conclut encore aux objets, en disant qu'il est absurde de parler d'apparences sans admettre quelque chose qui apparaisse. Mais on ne pense pas qu'il soit absurde de dire que les phénomènes ne nous font absolument rien connaître des objets, et de les traiter ainsi de vains fantômes.

« C'est ainsi que la méthode critique conduit directement à un système de science absolument subjective, système qui peut plaire à l'esprit philosophique, lequel, sous prétexte de tout expliquer, détruit tout, mais auquel s'oppose la raison, non celle qui explique, mais celle qui décide souverainement, c'est-à-dire la foi rationnelle naturelle. La philosophie de

Jacobi, au contraire, qui aboutit à un système de connaissance objective, tout en choquant l'entendement, satisfait entièrement la conscience.

« Si la philosophie de Kant déclarait la foi naturelle entièrement illusoire, du moins elle ne serait pas en contradiction avec elle-même. Mais elle en part, la suppose, pour la détruire après coup par sa doctrine de l'idéalité absolue du temps et de l'espace, de telle sorte que sans cette foi l'on ne peut être admis dans le système, et qu'ensuite on ne peut y demeurer et s'y établir avec elle. Pour comble de contradictions, plus tard Kant prétend même convertir cette foi naturelle à l'existence des choses extérieures en une certitude démonstrative; mais, chose étrange! sa démonstration destinée à ruiner l'idéalisme incomplet de Descartes et de Berkeley, n'aboutit qu'à un idéalisme universel et parfait. Seulement il donne à cet idéalisme, qui atteint également le monde matériel et le monde des esprits, un autre nom : il l'appelle *philosophie critique*.

« Tout idéalisme se fonde sur cet argument que l'objet immédiat de nos idées ne peut être qu'une modification du moi, puisqu'il est impossible que les objets qui sont hors de nous, puissent pénétrer dans l'âme par les sens. L'idéalisme de Kant admet des objets correspondant aux perceptions, et pour cette raison prétend n'être pas l'idéalisme; car, dit-il, l'idéalisme proprement dit nie qu'il y ait d'autres êtres que des êtres pensants, et soutient que les autres choses que nous croyons apercevoir par les sens, ne sont que des êtres imaginaires, tandis que lui, il prouve que l'expérience intime du moi est impossible sans l'expérience externe. Mais par là même il n'arrive qu'à un idéalisme plus complet, qui atteint à la fois le monde interne et le monde extérieur.

« La philosophie critique, après avoir reconnu que la réalité objective des idées de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, est le véritable problème de toute philoso-



phie, établit que la raison théorique est incapable de résoudre ce problème. Elle supplée à ce défaut de science par la foi rationnelle, infiniment supérieure, selon elle, au savoir fondé sur l'expérience. C'est-à-dire le *criticisme* ruine d'abord théoriquement, par amour pour la science, la métaphysique, et ensuite par amour pour la métaphysique, il ruine pratiquement la science.

« Mais, considérée dans son esprit, conclut Jacobi, la théorie de la foi, que Kant a mise à la place de la métaphysique, est aussi vraie qu'elle est sublime. Il y a dans l'homme des instincts et une loi qui lui commandent sans relâche de *se montrer plus puissant que la nature qui l'environne et le pénètre*. Il y a donc en lui une étincelle de toute-puissance, qui est la vie de sa vie, ou bien la racine de son être est un mensonge. Dans ce dernier cas, se reconnaissant lui-même, il périrait dans le désespoir. Mais si la vérité est en lui, alors aussi est en lui la liberté, et de sa volonté jaillit dès lors la véritable science : sa conscience lui révèle que la nature, soumise aux lois d'une immuable nécessité, n'est pas toute-puissante, mais qu'il y a au-dessus de la nature un être véritablement tout-puissant, et que l'homme est fait à son image. »

### CHAPITRE III.

#### LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION AU PANTHÉISME DE M. DE SCHELLING. — DES CHOSES DIVINES.

Le traité des *Choses divines*<sup>1</sup> est principalement dirigé contre le panthéisme de M. de Schelling; mais nous pouvons, sans inconvénient, l'analyser dès à présent, parce qu'il est moins la réfutation spéciale et détaillée de ce système que

<sup>1</sup> *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811. OEuvres, t. III, p. 246-460.

celle de toute spéculation qui dans ses résultats détruit la foi en un Dieu personnel.

Il est précédé d'un fragment intitulé : *Une prophétie de Lichtenberg*<sup>1</sup>, et écrit en 1801. Ce célèbre satirique avait dit quelque part : « Le monde se polira au point qu'il sera tout aussi ridicule de croire en Dieu qu'il l'est aujourd'hui de croire aux revenants. » Cette prédiction, Jacobi la complète ainsi : « Et après un temps le monde se civilisera plus encore; parvenu au comble de la science, le jugement des sages subira une nouvelle et dernière transformation : alors nous ne croirons plus qu'à des fantômes, et nous-mêmes nous serons comme Dieu. » Telle est en effet, poursuit Jacobi, la conséquence de l'athéisme. Avec le créateur s'évanouit pour l'homme la création tout entière : sans lui, la nature et l'esprit lui-même ne sont plus rien... Ce qui distingue l'homme, a dit le sage de Stagire, c'est la faculté de reconnaître au-dessus de lui quelque chose de plus grand, de meilleur. Il se sent dépendant d'un autre être, et animé en même temps du besoin de rechercher son origine, d'apprendre à connaître le vrai, et ce besoin, qui est le caractère distinctif de son espèce, il l'appelle *raison*.

De même que sur le visage humain l'âme invisible s'exprime et se révèle, se communique, et, par cette manifestation mystérieuse, produit le langage, ainsi Dieu se révèle dans la nature, se communique à l'homme, et lui apprend à prononcer son nom. C'est ce que sentait Lichtenberg lorsqu'il disait : « La croyance en un Dieu est instinctive; elle est aussi naturelle à l'homme que de marcher droit. Elle peut être diverse, étouffée même en quelques-uns; mais, dans la règle elle existe, et elle est indispensable pour mettre de l'ordre et de l'harmonie dans l'intelligence. »

Mais comment le sage explique-t-il, justifie-t-il cette

<sup>1</sup> Dans les OEuvres, t. III, p. 499-243.



croyance? De la même manière qu'il explique et justifie sa foi en lui-même et la nature, et il s'en représente l'objet comme il se représente son propre esprit, ou l'esprit de son ami, ou celui de Pythagore ou de Socrate : il n'explique rien, ne démontre pas, il sent, il voit, il *montre*<sup>1</sup>.

Ce qui se retrouve constamment dans une espèce, ne saurait avoir été inventé. Les individus ont aussi peu inventé la religion et le langage que la vue et l'ouïe. L'homme apprit à parler et à sentir religieusement comme il apprit à voir et à entendre. Il n'eût pas appris à voir si des couleurs diverses et des couleurs distinctes n'étaient venues frapper ses yeux, à entendre si la nature n'était remplie de sons et d'accents divers. Pour que l'homme fût en état de sentir, de vivre, de penser, il fallut que la nature fût organisée pour lui, par rapport à lui, comme il l'est lui-même pour elle, par rapport à elle. La conscience pure est une abstraction, un espace vide, qu'il ne peut remplir de son propre fonds. Il n'y a en lui aucune faculté par laquelle il puisse rien produire par lui-même.

Dieu *est* : il est l'Être réel, le principe des choses. N'appellez pas Dieu l'Être infini, dit Platon, car l'infini est sans existence réelle : dites qu'il est celui qui primitivement donne la mesure, en qui est la mesure, qui est la mesure lui-même, l'auteur de toute réalité déterminée; l'ordonnateur et le modérateur des forces inhérentes aux êtres individuels, de leurs proportions, de leur vie, de leur intelligence; appelez-le le Dieu créateur, l'esprit.

Dites-moi, ô sages, vous qui puisez toute la vérité en vous-mêmes, mais qui êtes incapables de poser, même par la pensée, un point dans le vide, d'inventer un premier lieu dans l'espace, et dans ce lieu le commencement d'une ligne; vous qui êtes dans l'impossibilité d'imaginer un premier

<sup>1</sup> *Er beweiset nicht, er weiset*, p. 208.

poids, une première mesure, un premier nombre, un être primitif, une première parole; dites-nous, *secrets inventeurs de l'invention*, comment l'homme inventa-t-il la pensée avec la parole, la parole avec la pensée? Vous l'ignorez, tout comme vous ignorez comment pour le premier nourrisson, il se trouva un sein nourricier. Certes, aussi peu que l'homme se proposa de naître, et qu'il songea à son existence avant d'exister, tout aussi peu il se proposa de parler avant la première parole. Ainsi que son âme se peignit dans ses yeux, sur son front, elle se manifesta par la voix, le geste et l'accent... La parole a été l'effet spontané du sentiment, et toute l'espèce l'inventa tout au commencement... Le son de la voix, le regard, le geste ont besoin d'être interprétés; mais cette interprétation se fait immédiatement, infailliblement, parce qu'elle se fait *d'instinct*.

Oui d'instinct : l'instinct seul, que vous appelez aveugle, voit véritablement; lui seul puise à la source : c'est l'esprit même de Dieu. L'animal aussi a, bien qu'à un degré inférieur, ce don de divination. Il cherche au dehors ce que, sans le connaître, il désire intérieurement; l'homme tend vers un être invisible, qu'il ne sait d'abord que par le besoin qu'il en ressent : il est de son essence de sentir, de savoir qu'il n'a pas en lui le principe de sa vie. « Si j'étais un rossignol, disait Épicète, je chanterais comme un rossignol; mais étant une créature raisonnable, il est de ma nature de louer Dieu. »

S'il est de la nature de l'homme de sentir et de penser ainsi, si lui seul sent et pense ainsi, en vertu d'un instinct supérieur, qui l'élève au-dessus de tous les êtres animés, cette foi, qui domine tout son être, ne peut devenir folie à ses yeux, sans que lui-même, avec sa raison, avec tout ce qu'il est, devienne à son tour fable et folie. Si cette foi est une illusion, sa raison elle-même est illusoire; car c'est elle, elle seule qui aurait imaginé cette déception sur laquelle repose toute son autorité.



Oui, toute son autorité! car elle n'a d'autre pouvoir que celui de fonder cette prétendue illusion, et de lui donner une force supérieure à toute vérité qui procède de la sensation et de l'entendement. Ayant exclusivement pour objet le monde surnaturel et métaphysique, des effets et des êtres incompréhensibles forment son domaine. Hors de là, la raison n'est plus rien. Si elle perd ce domaine ou y renonce, alors loin d'être une source de connaissance et la souveraine de l'âme, tout son pouvoir se borne à imaginer des chimères, qui, au lieu d'éclairer l'intelligence et de mettre le comble au savoir, ne font qu'entraver son développement. Ce serait à bon droit alors que l'entendement, la faculté des notions fondées sur les faits sensibles, se soulèverait contre la raison, la proclamerait déchue de la première place dans la hiérarchie des facultés intellectuelles, et en réclamerait la tutelle. La raison tombée dans la dépendance de l'entendement, ne serait plus qu'une faculté poétique, et ses fonctions se réduiraient à servir aux conquêtes de ce même entendement, à en reculer indéfiniment les limites.

Cependant la raison ne se résignera jamais à ce rôle subalterne; attaquée dans sa souveraineté, il ne lui sera pas difficile de remettre l'entendement à sa place, et de lui prouver toute son impuissance. Elle lui démontre sans peine qu'il ne peut que donner ou refuser son assentiment à ce que les sens lui présentent; que tout son pouvoir se réduit à juger de l'identité ou de la non-identité des choses; que par lui-même il ne peut compter jusqu'à trois, parce qu'il n'a rien par quoi ni pourquoi il commencerait, continuerait, cesserait; qu'il est essentiellement vide, qu'il ne peut connaître la vérité par lui-même, parce qu'il n'a en lui aucune règle pour distinguer le faux du vrai. Sans la raison, l'entendement, avec le seul ministère des sens, est un *animal* aveugle dans ses intuitions, mais qui prétend voir par les notions, connaître d'après de simples phénomènes, et fonder des vérités

certaines sur une expérience sans réalité... Et la raison se soumettrait à l'empire d'une faculté si bornée! Elle ne serait, en effet, qu'une imagination supérieure, qu'elle serait encore bien supérieure à l'entendement. Mais elle est l'organe de la vérité, son essence est vérité; elle dit Dieu, et n'est quelque chose qu'autant qu'elle est la manifestation de Dieu : sans lui elle est un non-être, une chimère.

On peut démontrer jusqu'à l'évidence, pour quiconque cherche sérieusement la vérité, que si Dieu n'est qu'une fiction, la nature aussi n'est qu'une fiction. Les idées des choses sensibles n'auraient même sur celle de Dieu que le triste avantage d'être une double fiction, en raison de leur double origine, puisqu'elles sont le résultat de la sensation d'une part et du travail logique de l'autre. Les sens, en effet, tous les philosophes sont d'accord là-dessus, ne nous présentent que leurs propres modifications, et rien de ce qui les modifie. L'entendement, de son côté, n'est que le foyer où les sensations, à l'aide de l'imagination, s'unissent, s'associent, se classent dans une même conscience. Toutes les sensations diverses sont comme autant de voix qui s'appellent et se répondent, et forment ensemble un écho par lequel l'âme existe. Mais l'âme se demande éternellement quelle est la cause de ces voix, et comment elle est entendue. L'entendement voudrait repousser cette question : elle lui répugne ainsi que les voix elles-mêmes. En d'autres termes, la diversité changeante des sensations est contraire à l'immuable simplicité de l'entendement : de là sa tendance continuelle à simplifier, à généraliser les données sensibles, laquelle, s'il était possible, irait jusqu'à l'entière destruction de la diversité et de la matière. La généralisation n'a pas d'autre but. Ce n'est point par intérêt, pour les ordonner, les classer, les déterminer, que l'entendement exerce sur les sensations cette action dissolvante; c'est en haine d'elles qu'il s'efforce de les détruire, de les annihiler. Il tend, par l'abstraction, à sou-



mettre l'existence à une notion toujours plus étendue et toujours plus vide, et à la laisser s'éteindre dans le néant.

Voilà donc quel serait l'homme : un composé d'erreurs des sens et de la raison, de sensations-fantômes et d'idées vaines ; là une nature fictive, ici un Dieu imaginaire, et au milieu un entendement qui, à ce fantôme appelé homme, démontrerait que son rêve de vérité n'a que la vérité d'un rêve, rêve nécessaire, universel, d'où il n'y aurait d'autre réveil que pour le néant.

S'il en est ainsi, si tout l'homme n'est qu'un tissu d'illusions et de mensonges, s'il est doué de sens qui ne peuvent lui donner rien de vrai, d'un entendement qui, incapable de produire la vérité, ne peut opérer que sur des apparitions vaines, pour arriver au néant : si telle est la nature de l'homme, il ne lui reste qu'à s'abandonner au désespoir.

Mais il n'en est pas ainsi. Puisqu'il n'y a pas de troisième cas possible, puisqu'il faut ou tout déduire d'un être unique, ou dériver toute existence du néant, nous nous décidons pour cet être unique, et nous l'appelons Dieu, l'Être parfait, la vérité parfaite.

La connaissance de l'homme est imparfaite comme son existence ; elle ne se compose que de comparaisons et de relations : il ne voit et ne connaît qu'en paraboles. Il ne voit pas ce qui se refuse à toute comparaison ; il ne voit pas son propre esprit, il ne connaît pas Dieu.

Ce n'est point par la comparaison que nous nous sentons identiques ; car où se ferait la comparaison, et quels en seraient les termes ? La conscience de l'identité est un sentiment immédiat, indépendant de tout souvenir d'un état passé, et de toute connaissance, un sentiment qu'on peut appeler le *sentiment de l'entité* (*das Wesenheitsgefühl*), et qui est inséparable de la *substantialité* de l'esprit.

Cependant, pour affirmer son existence, l'esprit de l'homme, bien que certain en lui-même, a besoin de sentir Dieu et la

nature. Il ne se suffit pas à lui-même : il sait qu'il n'est pas seul, avec la même certitude qu'il sait qu'il est ; il sait immédiatement qu'il est dépendant d'autres existences, qu'il n'est ni seul, ni le premier, tout comme il sent que pour qu'il y ait d'autres pour lui, il faut nécessairement qu'il soit lui et non un autre, un être réel et personnel.

Dieu seul est unique, le seul être duquel on puisse dire qu'il n'est pas *un entre autres*, un être individuel placé entre d'autres êtres qui le limitent : il est le seul être absolument indépendant, le seul parfait, seul tout réel. Et cet être serait sans intelligence, sans conscience de lui-même, sans personnalité, précisément parce qu'il est tout parfait ? Mais une existence propre sans conscience, et une conscience sans conscience de soi, sans substantialité, sans personnalité, sont également absurdes.

Dieu n'est rien s'il n'est pas esprit, et il n'est pas esprit s'il manque de la qualité essentielle de l'esprit, de conscience de soi. S'il n'est pas esprit, il n'est pas non plus le principe des choses, car il n'y a de vraie existence que dans l'esprit et par l'esprit. La saine raison n'a jamais douté de ces propositions ; elle n'a jamais pu comprendre que le non-être soit le fondement de l'être, que la raison puisse sortir de l'absence de raison, la sagesse du hasard, la vie de la mort, l'ordre du chaos, le plus parfait en un mot du moins parfait, soit insensiblement et à l'aide du temps, soit soudain et d'un seul jet.

Mais comment le fini procèdera-t-il de l'infini, le commencement de l'éternel, la matière de l'esprit ? Ici tout est incompréhensible. Si, pour résoudre la difficulté, on dit qu'il n'y a véritablement ni commencement ni fin, que tout est immuable, un sentiment invincible se soulève contre cette décision. Lorsque des deux parts tout est également au-dessus de la raison, c'est au sentiment de prononcer. Or, du fond de la conscience une voix vous dit : Dieu est, il voit, il entend, il aime, il veut, il est esprit et vérité.



L'ouvrage des *Choses divines* a la forme d'une critique littéraire, faite à l'occasion du sixième volume des œuvres du *Messenger de Wandsbeck*, nom sous lequel *Claudius* publiait ses écrits naïfs et populaires. Il a pour épigraphe ce passage de Pascal : « *Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature ; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le cœur. S'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître.* » Le but de cet écrit, dit l'auteur, est de montrer que l'idéalisme religieux, qui s'en tient uniquement à l'esprit, à la révélation par la raison, aux idées, et le matérialisme en religion, qui ne voit que la lettre et les faits, la doctrine positive, ne font que se partager les deux écailles de la coquille qui renferme la perle du christianisme. Sa doctrine tient le milieu entre la foi historique du chrétien orthodoxe et le rationalisme pur. Il réclame le droit d'interpréter les livres saints avec la lumière de la raison.

Dans la première partie de son ouvrage, Jacobi rattache le plus souvent ses pensées à des passages cités de *Claudius*. Dans un écrit sur l'immortalité de l'âme, *Claudius* avait établi que les idées qui constituent l'intelligence supérieure de l'homme, ne sont ni données par la nature, ni produites par de simples opérations logiques, mais qu'elles naissent en nous spontanément et nécessairement. Ces idées, disait-il, faisaient de l'homme un être à part, supérieur à la nature ; elles lui donnaient le pouvoir de s'élever au-dessus de la matière et de la soumettre à des lois qui lui sont étrangères, à la justice, à la sagesse, au sentiment du beau. A cette conscience de sa supériorité se joint inséparablement la foi en un être divin, qui est toute intelligence, vie, amour, liberté, et cette foi ne peut nous venir que de Dieu, ou plutôt elle nous vient immédiatement de notre âme.

Jacobi abonde dans ce sentiment<sup>1</sup>. Évidemment, dit-il, les yeux et la vision ne viennent pas des objets. Pour chercher Dieu, il faut l'avoir auparavant dans le cœur et l'esprit. S'il n'était pas primitivement en nous, rien ne pourrait nous le faire connaître. Une révélation historique est à la révélation intime ce que le langage est à la raison. Jacobi reconnaît avec Kant que l'homme conçoit Dieu à sa propre image, que notre religion est surtout en raison de notre moralité. Nous ne pouvons connaître d'autre Dieu que celui qui s'est fait homme en nous ; tout autre Dieu n'est qu'une idole.

Mais comment concilier ce rationalisme moral et religieux avec la foi en une religion positive ? Si l'orthodoxie selon la lettre, est une sorte d'idolâtrie et de matérialisme, ne peut-on pas reprocher à ceux qui rejettent la révélation comme inutile, qu'ils tombent dans le *nihilisme* religieux, qu'ils s'adorent eux-mêmes ? Tandis que les orthodoxes ne croient qu'en un Dieu extérieur, traditionnel, écrit, un Christ historique, crucifié, les rationalistes n'admettent qu'un Dieu intérieur, un Christ idéal. Jacobi cherche à concilier ensemble les deux systèmes, de la même manière qu'il combine le rationalisme avec l'empirisme, l'idéalisme avec le réalisme. Sans doute, dit-il, la vision ne vient pas des choses, le moi n'est pas le produit du non-moi ; mais, d'un autre côté, nous ne voyons rien de nous-mêmes ; il n'y a pas de sensation sans quelque chose qui soit senti, et le moi doit la conscience qu'il a de soi, à quelque chose qui n'est pas lui... Nulle connaissance, nulle vertu, nulle beauté ne peut nous parvenir si elle n'est revêtue d'une force visible.

Si vous voyiez d'un côté un homme simple, plein d'une piété vive et profonde, agenouillé devant l'image grossière d'un saint, qui ne serait pour lui que l'image visible de l'idée divine, et de l'autre un philosophe en contemplation devant

<sup>1</sup> Œuvres de Jacobi, t. III, p. 275.



sa notion abstraite de Dieu, sans autre sentiment que celui de sa propre dignité, et plein de respect pour soi seulement, lequel de ces deux hommes aurait votre sympathie? Quel vain jeu que celui que nous faisons de nos abstractions, et par lequel nous ne réussissons qu'à raisonner notre ignorance ou à nous en distraire! Qu'il en est tout autrement de ces connaissances que, selon une expression de Kant, nous ne faisons que pressentir et que désirer, et qui ont pour objet les fins de la nature et de la raison, l'être divin et l'essence de la vérité! Elles sont la vie même de l'esprit. Elles sont le produit d'une force de l'âme que ne sauraient nous donner ni les formules d'aucune philosophie, ni les doctrines positives et les cérémonies d'aucune religion particulière. Les systèmes philosophiques et religieux, artistement élevés ou trop éloignés de leur source, sont le *caput mortuum* de la réflexion. C'est pour cela qu'on devrait attacher moins d'importance aux différences de pure forme qui séparent les diverses philosophies, qu'au fond un même esprit anime; car le triomphe de la raison, c'est précisément de savoir s'élever au-dessus de toutes les vues particulières et individuelles. Pour ne pas être tenté de se croire infallible et de regarder toute contradiction comme un outrage à la vérité elle-même, il faudrait ne considérer ses propres convictions que comme une opinion personnelle. Chacun n'est-il pas exposé à l'erreur? Cependant Jacobi, malgré l'indulgence que lui inspire cette considération, se défend d'être *tolérant*. Toute consistance est de sa nature résistante; toute vie, toute existence individuelle est exclusive. On a raison de maintenir envers et contre tous ses convictions. La vraie tolérance consiste donc à reconnaître à chacun le droit d'être *intolérant* en ce sens. Une entière indifférence n'est compatible qu'avec une incrédulité absolue, qui est le plus grand malheur de l'humanité<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Là même, p. 303-315.

Mais comment sera-t-il possible d'unir à cette ferme confiance dans ses convictions, cette indulgence philosophique? Ces deux vertus seraient inconciliables s'il n'y avait heureusement de ces vérités primitives; immédiatement certaines, qui s'imposent à l'esprit de leur propre autorité.

Une de ces vérités est celle qui se révèle à nous dans le sentiment d'un instinct supérieur à tout intérêt sensible, accidentel, et qui est le fondement même de la nature humaine. Cet instinct tend à ce qu'on a de tout temps appelé les *choses divines*, et se manifeste par des sentiments vertueux. Par lui se révèle, sans le secours de l'intuition et sans notion, d'une manière inexplicable, ce qui est vrai, bon, beau en soi. Le beau est immédiatement reconnu par l'amour et l'admiration qu'il inspire; le bien se reconnaît à sa bonté même, par l'estime et le respect qu'il produit; tous deux présupposent le vrai, sur lequel est fondée toute raison.

C'est encore ainsi que l'homme a la conscience immédiate qu'il lui appartient de s'élever par l'esprit au-dessus des éléments d'*animalité* mêlés à son être. Or, il s'élève au-dessus de la nature animale par la sagesse, la bonté, la force de la volonté, vertus cardinales, bonnes en soi et désirables par elles-mêmes, véritable expression de la nature humaine, et aussi indépendantes de la notion du *devoir* que du désir de la félicité.

Elles sont indépendantes de la notion du devoir, ou plutôt elles lui sont antérieures, parce que le devoir suppose le sentiment de ce qui est absolument estimable. Elles sont indépendantes de la recherche du bonheur, parce que, comme l'a dit Cicéron après Platon, les dieux ne sont pas estimés bons en tant qu'ils sont heureux, mais heureux en tant qu'ils sont bons. La vertu a une valeur absolue; on ne devrait pas l'appeler le *souverain bien*, parce que cette expression semble supposer une comparaison qui ne peut être admise. La félicité idéale et la vertu parfaite ont cela de commun qu'elles



sont recherchées chacune pour elles-mêmes, et qu'elles sont également désirables en soi.

L'essentiel, c'est de savoir si je dois rechercher avant tout la félicité ou la vertu, et c'est à la volonté à se décider pour celle-ci ; si c'est le bonheur que je me décide à poursuivre avant tout, c'est lui qui sera la mesure de mes devoirs, du bien et du mal. Si, au contraire, je veux avant tout et absolument la vertu, alors j'ai la conscience d'une obligation d'un ordre plus élevé et d'un objet de ma volonté en présence duquel la félicité, idéal de l'imagination et non de la raison, s'évanouit comme une ombre. Cet instinct du devoir me donne le sentiment de ma force morale, de la faculté de déterminer mes désirs et mes penchants d'après ce que commande la vertu : cette faculté constitue la *liberté*. Mais pourquoi cette force est-elle si souvent impuissante, de telle sorte que nous ne sommes pas entièrement libres, et que nous pouvons seulement travailler à le devenir ? C'est là un mystère impénétrable, le secret de la création, qui a uni le fini à l'infini, en produisant des êtres individuels, personnels<sup>1</sup>.

Tout, dans la nature ainsi que dans le cœur humain, annonce un Dieu et le cache en même temps ; l'esprit seul en nous témoigne de Dieu. Voilà pourquoi la foi de l'homme tombe ou s'élève avec son esprit. L'insensé dit en lui-même : « il n'y a point de Dieu », tandis que le sage le sent présent dans son âme, présent dans son esprit, comme le principe et la fin de toute existence, présent dans son cœur, comme la source de tout ce qui est bien.

La nature ne renferme que des lettres muettes ; les saintes voyelles nécessaires pour la lecture de ce livre, sont dans l'homme ; il en est de même de toute révélation extérieure ; mais à elles seules les voyelles non plus ne constituent le langage.

<sup>1</sup> Même volume, p. 313-324.

Il y a deux partis quant à la religion positive, les réalistes et les idéalistes. Ils ont raison tous les deux et tort tous les deux. Jacobi veut les réconcilier ensemble en leur montrant en quoi ils se trompent l'un et l'autre. Il condamne à la fois les adversaires de toute révélation, les philosophes idéalistes surtout, « qui, pour éviter l'erreur, renoncent à la vérité même, et qui, à la place de la connaissance, mettent la connaissance de la connaissance », et ceux de ses partisans qui, niant l'autorité de la conscience et de la raison, attendent tout de la parole extérieure, et qui, pour échapper aux témérités et aux variations de la pensée indépendante, voudraient réduire l'office de la raison à vérifier les miracles, seule preuve, selon eux, de la vérité des doctrines révélées<sup>1</sup>.

Dans la seconde partie de l'ouvrage que nous analysons, Jacobi fait principalement la critique des philosophies contemporaines, au point de vue religieux et chrétien.

Il y a vingt-cinq ans, dit Jacobi, que tout le monde était encore d'accord sur le but de la philosophie, tout en suivant des voies diverses pour y arriver. Kant lui-même, tout en insistant sur l'insuffisance de la spéculation, considérait la liberté, Dieu et l'immortalité de l'âme, comme le véritable objet des recherches philosophiques. Ajoutons que Kant prenait ces idées dans le sens ordinaire, que notamment son Dieu était un Dieu vivant, intelligent, personnel, et qu'il croyait par sa *Critique* avoir à jamais vaincu et le dogmatisme et le scepticisme, et avoir amené l'âge mûr de la philosophie<sup>2</sup>.

Mais déjà la fille aînée de la critique, la *théorie de la science*, sortit de la voie tracée par elle : renonçant à la théologie morale de Kant, elle érigea en Dieu l'*ordre moral* lui-même et imagina un Dieu sans existence propre, sans conscience. La seconde fille de la critique, la *philosophie de l'identité* (de

<sup>1</sup> Même volume, p. 323-339.

<sup>2</sup> Même volume, p. 339-345.



Schelling), alla plus loin, et, renversant la distinction entre la liberté et la nécessité, entre la philosophie morale et la philosophie de la nature, distinction que Fichte avait respectée, elle déclara hautement que la nature était seule et qu'il n'y avait rien au-dessus d'elle. L'indépendance de la nature fut le mot d'ordre de cette sagesse nouvelle<sup>1</sup>.

La philosophie de la nature ou de l'identité est un retour à la plus ancienne philosophie, qui fut un essai de cosmogonie raisonnée. L'esprit philosophique dut nécessairement commencer par là, parce que tout développement de la conscience suppose l'observation du monde extérieur.

Le matérialisme et l'idéalisme sont jumeaux; si le premier naît d'abord, le second le tient déjà par les talons<sup>2</sup>. A travers toute l'histoire de la pensée nous voyons ces deux jumeaux se disputer le droit d'ainesse et sa prérogative. Pour terminer leurs différends, il faut annuler leurs prétentions respectives : c'est là ce qu'entreprit l'auteur de la *Critique*. Le fond de sa doctrine est cette vérité établie par lui avec une parfaite évidence, que nous ne comprenons un objet qu'autant que nous le voyons naître à nos yeux par la pensée, être créé en quelque sorte par l'entendement. Or nous ne pouvons d'aucune manière créer des substances : tout notre pouvoir se borne à produire au dehors des mouvements et des figures, et en nous des notions fondées sur des perceptions soit externes, soit internes. Il suit de là qu'il n'y a que deux sciences proprement dites : les mathématiques et la logique générale, et que nos autres connaissances ne prennent un caractère scientifique qu'autant que, par une sorte de transsubstantiation, leurs objets peuvent être convertis en des êtres mathématiques ou logiques. Or une pareille métamorphose est impossible pour les objets de la métaphysique. La science est donc incom-

<sup>1</sup> Même volume, p. 345-348.

<sup>2</sup> Allusion à la naissance d'Esau et de Jacob.

pétente quant aux trois idées principales dont s'occupe la philosophie : elles demeurent en théorie à l'état de problème, et le grand mérite de Kant c'est précisément de les avoir ainsi soustraites à la spéculation et d'en avoir fait l'objet de la foi rationnelle. Avant lui Vico avait dit : « Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons, » et il accusait d'une curiosité impie ceux qui prétendent prouver Dieu *à priori*<sup>1</sup>. De la découverte de Kant que nous ne comprenons parfaitement que ce que nous sommes capables de construire, au système de l'identité de Schelling, il n'y avait qu'un pas. La conséquence nécessaire du *criticisme* fut la *théorie de la science*, et la conséquence nécessaire de celle-ci, la philosophie de l'*unité absolue*, spinozisme renversé, matérialisme idéaliste<sup>2</sup>.

Nous interrompons ici notre analyse pour déclarer que cette succession des systèmes dont il s'agit, n'avait rien de nécessaire. Sans doute la philosophie de Fichte sortit historiquement de celle de Kant, et la philosophie de M. de Schelling a pour antécédents nécessaires celle de Kant et celle de Fichte; mais ni l'une ni l'autre ne sortirent nécessairement de leurs précédents. C'étaient des conséquences possibles, mais non inévitables, ni les seules possibles. Un retour au réalisme, comme nous le trouverons dans le système de Herbart, un rationalisme conciliant ensemble l'idéalisme et l'empirisme, étaient des conséquences tout aussi possibles et même plus naturelles que l'idéalisme de Fichte et la philosophie de la nature.

Jacobi lui-même le reconnaît dans ce qui suit. Comment, poursuit-il, Kant ne prévint-il pas les résultats éloignés de ses

<sup>1</sup> *Geometrica ideo demonstramus, quia facimus. Physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impia curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student.* Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, etc. Neapol., 1710.

<sup>2</sup> Jacobi, *OEuvres*, t. III, p. 348-354.



principes, et comment, s'il les prévoyait, ne chercha-t-il pas à les prévenir en complétant son système? Il faut résoudre cette question. Je l'ai déjà essayé dans ma *Lettre à Fichte* et dans l'écrit sur l'*Entreprise du criticisme*. Depuis, deux hommes distingués, Bouterweck et Fries<sup>1</sup>, ont parfaitement résolu la question. « L'idéalisme de Fichte, dit le premier, peut se déduire logiquement de la critique; mais cette continuation est aussi étrangère à l'esprit de Kant que le quiétisme ou la théosophie. » Autant le platonisme, ajoute Jacobi, est opposé à la philosophie de Spinoza, autant le génie de la philosophie critique est contraire à celui de la philosophie de l'idéalité. Ce qui le prouve, c'est que, si Kant reconnaît Platon pour son précurseur, M. de Schelling fait expressément appel à Spinoza. Kant, convaincu que la raison, comme faculté de connaître, se rapportait uniquement aux notions de l'entendement, dut lui refuser toute compétence hors du domaine de l'expérience. Mais, chose singulière, il ne voyait pas que, dans son système, l'entendement ne pouvait nous procurer des connaissances réelles, ses notions n'ayant d'autre réalité que celle des intuitions qui y correspondent, et les intuitions ne représentant que les apparences des choses, de simples phénomènes. C'est ainsi qu'il arriva, selon l'expression de Bouterweck, que Kant balance incertain entre la réalité absolue, que, selon lui, l'entendement humain ne pouvait saisir, et la perception sensible au-dessus de laquelle il devait cependant s'élever; de telle sorte que, suspendu entre le ciel et la terre, il perdit l'un et l'autre. »

Kant se faisait illusion là-dessus; car d'une part il déclarait absurde d'admettre des phénomènes sans quelque chose d'extérieur qui apparaisse, et d'un autre côté il ne cessa de regarder les idées de Dieu, de la liberté et de l'immortalité,

<sup>1</sup> Le premier dans l'écrit intitulé : *Imman. Kant, ein Denkmal*, Hambourg, 1805; le second dans sa *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg, 1807, 3 vol.

comme les véritables objets de la raison. Il admettait ainsi de fait, dans la raison, une connaissance immédiate de la réalité en général et de son principe, de la nature et de Dieu. Mais comme le savoir immédiat exclut toute démonstration, Kant ne put introduire ces vérités fondamentales dans le système que par un détour, au moyen de la raison pratique, à laquelle il accordait ainsi la suprématie sur la raison théorique. Au fond, par cet expédient, Kant n'a fait autre chose que mettre ce qui est donné immédiatement dans la conscience au-dessus de toute démonstration; par là même il a rétabli la raison dans tous ses droits; elle dit avec autorité : *sic volo, sic jubeo*<sup>1</sup>.

Le tort de Kant, c'est d'avoir eu deux fois raison, et de ne pas avoir converti son double droit en un seul, de rester double, et par là même équivoque. Comment, avec sa connaissance profonde des conditions et des limites de la science, n'a-t-il pas compris que la démonstration, loin de rien ajouter à son contenu ou de la fonder réellement, ne peut servir qu'à la rendre plus claire et plus évidente? Comment, au lieu de déplorer l'impossibilité de prouver la réalité des grandes idées métaphysiques, n'a-t-il pas vu que ces vérités devaient être rejetées comme de vaines illusions, ou immédiatement admises sur la foi de la raison? Ne savait-il pas que ce qu'il y a de plus élevé dans la connaissance ne peut être déduit de rien d'antérieur, de rien de plus vrai; que ce que l'on a besoin de prouver n'a pas une certitude qui lui soit propre et qu'il tire sa réalité d'une autre réalité? Vouloir prouver, par exemple, qu'il y a quelque chose de réel, ce serait supposer au-dessus de lui une réalité qui en serait le fondement; ce serait supposer ce qui est en question. Pré-tendre prouver l'existence Dieu, c'est vouloir le déduire d'une autre réalité qui en serait le principe, un principe plus réel que Dieu, ce qui est absurde<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Des choses divines*. Oeuvres, t. III, p. 354-365.

<sup>2</sup> Même volume, p. 365-368.



Ici nous ne pouvons nous empêcher d'interrompre encore une fois notre analyse pour faire une observation importante. Jacobi a sur la nature du savoir les mêmes idées que Fichte, et n'admet qu'une seule espèce de démonstration. Toute démonstration suppose en définitive un principe incontestable, d'une vérité immédiate, et il n'y a pas d'argumentation possible si l'on n'admet pas des propositions qui n'aient nul besoin d'être démontrées. Cela est vrai ; mais ces propositions premières ont besoin d'être établies comme telles, de se légitimer, et c'est là ce que Kant appelle les *déduire*, en prenant ce mot au sens juridique ; il faut au moins qu'elles se fassent reconnaître pour primitives, et pour cela il faut examiner leurs titres, remonter à leur origine, à leur source. Ensuite, Jacobi se trompe lorsqu'il avance que vouloir prouver la réalité ou la vérité d'une chose, c'est la faire dépendre d'une autre réalité. Il y a deux sortes d'arguments ou de raisons : il y a celles que Kant appelle *raisons d'être* (*rationes essendi*) et les *raisons de connaître* (*rationes cognoscendi*). On ne peut prouver l'existence de Dieu par des arguments de la première espèce : ce serait vouloir déduire la réalité absolue d'une autre réalité ; mais on peut et on doit l'établir par des raisons de la seconde espèce. C'est ainsi que selon Kant la moralité a pour raison d'être, pour condition réelle, la liberté, tandis que la conscience de la loi morale nous fait connaître la liberté. C'est encore ainsi qu'en géométrie une proposition ne tire pas sa vérité des propositions qui servent à l'établir et qui en font seulement éclater l'évidence. Dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés indépendamment de la démonstration, qui ne sert qu'à montrer la vérité du théorème.

Jacobi prétend que chercher à établir la réalité de l'idée de Dieu en se fondant sur la nature même de la raison, loin d'affermir la foi naturelle, ne peut que l'ébranler, parce qu'il en résulterait que cette idée n'est qu'une production toute

subjective de l'esprit humain<sup>1</sup>. Ici l'on pourrait lui demander ce que c'est donc que cette foi naturelle, si ce n'est le produit spontané de la nature raisonnable de l'homme, une foi toute subjective et qui suppose nécessairement l'autorité de la raison : la déduction qu'il regarde comme inutile ou même comme dangereuse, n'a d'autre but que de faire voir que l'idée de Dieu s'impose bien véritablement à l'esprit par sa nature même.

Tout dépend de savoir, continue Jacobi, ce qui s'annonce avec une entière évidence comme le premier, ou de la nature ou de l'intelligence. De deux choses l'une : ou la raison est elle-même un produit de la nature et n'est autre chose que la sensibilité développée ; ou bien elle est immédiatement émanée de Dieu et se trouve placée entre lui et la nature, l'ouvrage de Dieu, les percevant et les attestant l'un et l'autre avec la certitude de sa propre existence<sup>2</sup>.

Selon Platon, l'athéisme s'est répandu parmi les hommes du moment qu'on s'est persuadé que le premier n'est pas le premier, que tout est né du sein de la nature, et que l'intelligence, simple copie de la nature, n'est pas l'être premier et générateur<sup>3</sup>.

Il n'y a, à cet égard, que deux classes de philosophes : ceux qui, comme les anciens avant Anaxagore, font naître le plus parfait de ce qui l'est moins, et ceux qui soutiennent que l'être le plus parfait est le principe de toutes choses ; ou en d'autres termes, ceux qui regardent la nature comme le premier, et ceux qui admettent un premier principe intelligent, un Dieu créateur.

Ces deux doctrines sont absolument exclusives l'une de l'autre, et il est impossible de les réunir sous un point de vue plus haut. L'action fut-elle avant la volonté, ou la vo-

<sup>1</sup> Même volume, p. 568.

<sup>2</sup> Même volume, p. p. 378.

<sup>3</sup> Platon, *De legibus*, lib. x, édit. Bipont, vol. IX, p. 80.



lonté a-t-elle précédé l'action? Voilà toute la question. L'univers existe-t-il par un mécanisme absolu, sans cause et sans but, ou bien est-il l'ouvrage d'une providence? La saine raison, confiante en elle-même, ne saurait hésiter. Le *théisme*, comme foi, précéda le *naturalisme*, comme philosophie. Ce dernier a été la première philosophie, et la science comme telle n'a pu faire de progrès qu'en perfectionnant le naturalisme. Il semble de l'intérêt de la science qu'il n'y ait point de Dieu, rien de surnaturel, d'*extramondain*: elle ne peut prétendre à la perfection qu'autant que tout est conçu comme nature. Comme naturaliste, comme cultivant la science de la nature, le théiste aussi regarde celle-ci comme indépendante, et cherche à l'expliquer par elle-même; pour lui aussi la science physique s'arrête là où commence le surnaturel. Mais il demande que le physicien, de son côté, après avoir proclamé que tout est nature, s'abstienne, dans l'exposé de son système, de se servir d'expressions empruntées au théisme et qui dans sa bouche n'ont aucun sens. Le naturalisme pur est dans son droit comme effort scientifique; mais il encourt un blâme sévère quand il se permet de parler de Dieu, de liberté, de moralité: il *ment* alors, puisque dans sa conviction intime tout cela n'est rien<sup>1</sup>.

C'est ce reproche de mensonge que M. de Schelling a le plus vivement ressenti, et dont il s'est justement défendu avec le plus de force dans sa réponse.

Jacobi fait ensuite la critique de la définition de la nature selon la nouvelle école: «la nature est le un et le tout, et hors d'elle il n'y a rien.» Cette définition, dit-il, ne détermine pas réellement son objet; elle n'en indique ni le caractère générique, ni la différence de toute autre chose. Que si, pour échapper à cette critique, on nous dit que la nature

<sup>1</sup> Même volume, p. 378-388.

n'est ni l'ensemble actuel, ni l'éternelle production des choses, ayant pour but des existences déterminées; qu'elle est *productivité pure*, absolue, ayant, comme telle, seule de la réalité, tout ce qui est produit n'étant pas véritablement réel, on se jette dans une difficulté plus grande. Car, si cette productivité absolue est le un et le tout, nous demanderons quelle en est donc l'action, la valeur, quel en est l'objet? Si, pour toute réponse, ayant recours à de poétiques circonlocutions, on nous disait que la nature est la force primitive, éternellement créatrice, qui seule est le vrai Dieu, le Dieu vivant, tandis que le Dieu du théisme n'est qu'une idole, une chimère, nos questions concernant les œuvres de ce Dieu n'en deviendraient que plus pressantes; sont-elles identiques avec lui, sont-elles en lui ou hors de lui? Si elles n'existent qu'en lui, elles n'en sont que les propres modifications, et rien n'est produit réellement que le *temps*. Le Dieu-nature demeure éternellement le même pour la quantité et la qualité; il ne pourrait donc rien changer en soi, s'il n'était lui-même *changement* et naturellement *variable*. Mais on nous dit que cette variabilité est invariable dans sa *racine* et un variable absolu dans son *fruit*, dans le monde explicite; d'où il résulte qu'à tout moment déterminé la plénitude des choses n'est rien. La parole créatrice du Dieu naturaliste est éternellement: *Que rien ne soit!* De l'être il fait sortir le néant, tandis que le Dieu du théisme appelle le néant à l'existence.

Le système est donc faux, ou le néant est la seule réalité. Tel est le résultat où l'on arrive lorsqu'on pose la nature comme indépendante, comme étant à la fois cause et effet; Dieu et le monde; et cette prétendue identité du relatif et de l'absolu, de la nécessité et de la liberté n'est réellement que l'identité du non-être et de l'être, de la déraison et de la raison, du bien et du mal<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même volume, p. 388-394.



La raison humaine est essentiellement *dualiste*, et cette distinction qu'elle fait nécessairement entre la nature et l'intelligible, entre le bien et le mal, entre la liberté et la nécessité, est ce qui sépare les êtres raisonnables de ceux qui ne le sont pas. L'animal obéit invariablement à la loi de la force. Il est tout entier dans le corps, et c'est bien plus le corps qui gouverne l'âme en lui que l'âme ne gouverne le corps. L'animal n'a ni connaissance du bien et du mal, ni dessein, ni liberté; il appartient à la fatalité. L'esprit, au contraire, est connaissance, amour du beau et du bon, providence; il est supérieur au destin. Sa liberté est en raison de sa puissance créatrice. L'homme fait partie à la fois du règne animal et du règne des intelligences; citoyen tout ensemble du monde visible et du monde intelligible, il a la conscience de ce double droit de cité; il se sent en même temps soumis et supérieur à la nature, et ce qui l'élève au-dessus d'elle, il l'appelle la meilleure partie de son être, sa raison, sa liberté.

Cependant l'esprit par lequel l'homme s'élève ainsi, n'est point hostile à la nature; c'est par son union avec elle qu'il est homme. La nature, c'est la création, l'ensemble de ce qui est fini, de tout ce qui n'est pas Dieu. Dieu a fait l'homme à son image; son esprit est fils de l'esprit de Dieu. La conscience de l'esprit est la raison; voilà pourquoi la raison est naturellement savoir de Dieu. L'homme ne peut ignorer Dieu, il peut seulement le *nier*, comme il nie sa liberté, son esprit même, sans pouvoir en détruire en soi la conscience<sup>1</sup>.

La nature est la puissance qui sépare et unit tout dans le monde; il est de l'essence de tout ce qui lui appartient d'être dans un *milieu*; de là l'espace et le temps, et l'enchaînement de toutes choses; de là le mécanisme universel. D'elle-même, elle n'exerce partout que la force, et sa loi est la nécessité. Comme elle est partout commencement et fin, sans un com-

<sup>1</sup> Même volume, p. 398-402.

mmencement et sans une fin absolus, il est impossible de l'expliquer par elle-même. Mais il est tout aussi impossible de prouver qu'elle est l'ouvrage d'un Dieu, et de ce qu'elle est inexplicable par elle-même, on ne peut pas conclure rigoureusement à une cause hors d'elle qui l'ait produite. Les théistes et les naturalistes se sont également appuyés sur l'idée de l'absolu. Tous reconnaissent, comme un principe de la raison, que ce qui est variable et temporaire suppose quelque chose d'immuable et d'éternel. Seulement le naturalisme voit dans l'absolu un *fondement* (*Grund*), tandis que le théisme le regarde comme une *cause*.

Mais cette supposition d'un absolu est tout aussi incompréhensible que nécessaire. Elle est incompréhensible, parce que le rapport du *conditionné* à sa condition nous échappe; parce qu'on ne peut comprendre comment de l'absolu un, immuable, éternel, est né le monde soit d'un seul jet, soit par une action continue, non comme son image ou son produit, mais comme identique avec lui.

Cette impossibilité a porté quelques philosophes à nier tout changement, à refuser toute réalité aux phénomènes. Mais cet expédient va au delà de son but, en ce qu'il nie ce qu'il devrait expliquer, et qu'il atteint l'entendement lui-même, qui repose tout entier sur le principe de causalité. Détruire le temps et maintenir néanmoins une action est chose absurde; et avancer que rien n'est produit ni ne se développe, c'est nier le temps, le monde, la nature, l'entendement et la volonté, toute la raison et toute la conscience de l'homme<sup>1</sup>.

La spéculation, théiste ou naturaliste, est donc impuissante à expliquer l'univers par l'absolu. La science, production de l'entendement, l'écho d'un écho, doit donc rester neutre entre les deux systèmes. Mais ce n'est qu'avec peine que

<sup>1</sup> Même volume, p. 402-408.



l'entendement renonce au vain espoir d'arriver à une science parfaite, de s'égaliser à Dieu, en s'élevant au-dessus de la raison; il prétend, malgré l'expérience qu'il a faite de son impuissance, prouver ce que la raison sait immédiatement. « Cette prétention de l'entendement, cet antagonisme de l'entendement et de la raison, dit Jacobi, fondé dans la nature mixte de l'homme, est la seule cause de la diversité des systèmes philosophiques, qui pour cela peuvent être ramenés à une différence unique, les uns ayant une tendance théiste, les autres une tendance athée ou antithéiste; ou, comme s'exprime Kant, les uns penchent vers le platonisme, les autres vers l'épicurisme. On est ou naturaliste ou théiste selon que la raison est subordonnée à l'entendement, ou que celui-ci l'est à la raison, ou que l'on rejette ou reconnaît, outre la nécessité dans la nature, la liberté au-dessus d'elle. L'entendement soumet tout à la loi d'une causalité nécessaire; et cette loi peut s'exprimer ainsi: il n'y a rien d'absolu, rien de suprême, point d'être premier, point de commencement.

« Toutefois, l'entendement ne peut entièrement rejeter l'idée de l'absolu, parce que, sans elle, le principe de causalité se détruirait lui-même. La notion de cause est un être purement logique, qui tire sa vérité de la raison, du sentiment: je suis, j'agis, je produis. L'entendement repose sur la raison. S'il cherche à se soustraire à cette dépendance, en n'accordant à l'idée de l'absolu qu'une valeur subjective, cela ne peut être que par un renversement de la faculté de connaître; alors la raison devient simple entendement, et l'on arrive à la philosophie du néant; car, s'il n'y a rien d'absolu, il n'y a rien, et avec la réalité périt la vérité. »

L'entendement alors s'étourdit sur l'effet de cette première substitution, par une transformation nouvelle; le subjectif devient objectif, un fantôme de l'absolu se met à la place de l'absolu véritable. Cet être imaginaire, cette création illusoire de l'entendement prend le nom de *totalité*, d'universalité,

tandis que ce n'est véritablement que cette généralité logique qui n'existe qu'à l'état de notion, qui n'est qu'un mot. Dans l'entendement le général ne naît qu'après les perceptions individuelles; mais, à peine née, la notion se place au-dessus de la perception, de sorte que celle-ci paraît sortie d'elle. Cette illusion s'explique. Tout, dans l'intelligence, commence par la sensation; une foule de sensations viennent inonder l'âme. Bientôt nous distinguons, nous jugeons, nous imposons des noms; l'intelligence se forme, et avec elle le monde. Ce monde finit par s'unir dans une notion générale. La pensée reste seule comme pensée et n'a plus d'autre objet que le néant, fruit de l'abstraction; et c'est ainsi que par le travail logique l'homme revient au chaos; mais au lieu d'un chaos plein, il ne lui reste qu'un chaos vide, l'absolu de l'entendement, ce fantôme qui s'est substitué à l'absolu rationnel, et qui prend faussement le nom de l'être des êtres et s'intitule le *tout-un*.

La péroration de l'ouvrage a quelque chose d'inspiré, qui s'éloigne du ton calme d'une discussion philosophique, mais qui sied bien à la philosophie de la conscience immédiate. En créant l'homme, dit Jacobi, Dieu fit un *théomorphisme*; il le fit à son image, et c'est pour cela que l'homme a dû concevoir Dieu à la sienne. C'est la raison qui fait de lui l'image de Dieu, et elle commence par dire: *Je suis*. Ce sentiment de soi, unissant le passé, le présent et l'avenir, est la conscience de l'esprit (*Geistesbewusstseyn*), le sceau dont l'Éternel nous a marqués.

La raison s'élève à juste titre contre une manière de voir qui attribue à Dieu la forme humaine, des passions humaines, un entendement humain; mais ce qui doit la révolter bien plus, c'est un Dieu qui a fait l'œil et ne voit point, qui a fait l'oreille et n'entend point, qui, étant la source de toute intelligence, est lui-même sans intelligence; un Dieu qui est tout et rien, plus semblable à un polypier qu'à l'homme,



et qui n'a conscience de lui que dans la conscience humaine. Pour nous, nous professons un anthropomorphisme inséparable de la conviction que l'homme est fait à l'image de Dieu, et nous soutenons que hors de là il n'y a qu'athéisme ou fétichisme.

On a crié au fanatisme, lorsque Hamann et Lavater ont osé dire au dix-huitième siècle, que *celui qui niait le fils ignorait le père*; mais est-on fanatique pour déclarer que l'on croit en Dieu, non à cause de la nature, qui le cache, mais à cause de ce qu'il y a dans l'homme de supérieur à la nature?

La nature cache Dieu, parce que partout elle ne montre qu'un enchaînement nécessaire, qui exclut à la fois la providence et le hasard. L'homme révèle Dieu, parce qu'il sait par l'esprit s'élever au-dessus d'elle. Celui qui croit à cette faculté supérieure de l'esprit, croit en Dieu, le sent, l'éprouve; celui qui ne croit pas à cette même puissance de l'homme ne voit partout que nature, destin, nécessité. C'est donc avec raison que Jésus-Christ a déclaré, qu'en croyant en lui nous croyons en celui de qui il est sorti. Le christianisme ainsi compris est la vraie religion.

#### CHAPITRE IV.

##### DERNIÈRES EXPLICATIONS DE JACOBI SUR SA PHILOSOPHIE.

Dans la préface du deuxième volume de ses œuvres, écrite en 1815, Jacobi s'explique surtout sur la nature de la raison. Pendant trop longtemps il n'attachait pas à ce mot un sens bien précis, et ne distinguait pas assez nettement cette faculté suprême d'avec la faculté purement logique de l'entendement et du raisonnement. Il en fait lui-même l'aveu<sup>1</sup>. Dans ses premiers écrits, la raison, comme organe de l'argu-

<sup>1</sup> Tome II, p. 7.

mentation et de l'unité systématique, est opposée à la foi intellectuelle, à la conscience du vrai, organe d'un savoir primitif et immédiat. Admettant dans l'homme un instinct d'une nature supérieure, c'est le développement de cet instinct que plus tard il appela la raison, d'accord avec le poète latin qui a dit :

Et quod nunc ratio est, impetus ante fuit.

Tant qu'il n'attachait pas au mot raison un sens bien déterminé, se rapprochant de ce qu'au fond on a toujours entendu par là, sa doctrine d'une faculté de foi, supérieure au savoir purement discursif, manquait d'une base solide. Dès 1787 il avait soulevé, sans la résoudre cette question : « La raison est-elle à l'homme, ou l'homme est-il à la raison? » Si elle n'est qu'un instrument, disait-il, elle est à lui; mais si elle est le principe même de la connaissance, elle est l'esprit, le fondement de la nature intelligente : l'homme est homme par elle<sup>1</sup>. Il revint à ce sujet dans un écrit de 1799<sup>2</sup>. Là il distingue entre la raison *substantive*, qui est l'esprit même de l'homme, et la raison *adjective*, qui n'est que la qualité de l'être intelligent. Cette distinction, dit-il, est le principe nécessaire de la doctrine concernant la liberté morale. L'homme n'est libre qu'autant que, par une partie de son être, il n'a rien de commun avec la nature, qu'autant qu'il est esprit, intelligence. Voilà pourquoi, dans la conscience, la raison et la liberté sont indissolublement réunies. La réunion, dans un même être, de la nécessité et de la liberté est un fait incompréhensible, un mystère. La raison *adjective*, qui n'admet que ce qu'elle comprend, voudrait nier ce mystère, tandis que l'esprit, sûr de lui-même, le maintient avec une autorité que nul raisonnement ne peut infirmer.

<sup>1</sup> Tome IV, deuxième partie, p. 123.

<sup>2</sup> Dans le petit écrit intitulé : *De la réunion nécessaire des notions de liberté, de providence et de raison*. Œuvres, t. II, p. 311.



Ainsi, dans ses derniers écrits, la raison n'est plus aux yeux de Jacobi, la simple faculté du raisonnement, mais cette nature intelligente même qui constitue l'esprit, et par laquelle l'homme est supérieur à la nature matérielle. La raison, dit-il dans une note de 1815, est ce qui lui fait reconnaître au-dessus de lui un Dieu à qui il doit obéissance... Elle est la faculté de percevoir l'existence de quelque chose de divin au-dessus de l'homme et dans l'homme; elle est cet élément divin lui-même. C'est par là qu'il est d'origine divine, et par là qu'il s'élève vers Dieu.

Pour établir le vrai sens du mot raison, on n'a qu'à examiner, dit Jacobi ailleurs<sup>1</sup>, pourquoi nous n'attribuons pas aux animaux ce qu'on appelle ainsi, bien qu'on ne leur refuse pas un certain degré d'intelligence. Or, l'animal ne voit que par les sens et ce qui est sensible; l'homme voit de plus des choses intelligibles, et la raison est l'organe de perception quant à ce monde invisible et spirituel. C'est par cet organe seul que l'homme est une créature raisonnable: il lui fait connaître Dieu, la liberté, la vertu, la beauté, et par là il constitue véritablement l'intelligence humaine, et détermine la volonté. Ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme, c'est donc une intelligence et une volonté éclairées par la raison. La conscience de la raison et de ses révélations n'est possible que par la pensée, mais la pensée seule ne suffirait pas à la donner<sup>2</sup>. Jacobi ajoute que ce n'est que fort tard, et après bien des méditations, que cette manière de voir devint

<sup>1</sup> OEuvres, t. III, p. 236. Jacobi cite ici ces vers de Goethe :

*War' nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie kennt' uns Göttliches entzücken?*

Il pouvait citer au même titre ce vers de Voltaire :

*Si Dieu n'est pas en nous, il n'exista jamais.*

<sup>2</sup> Voir la préface générale dans le t. II, p. 8.

parfaitement claire dans son esprit; il se reproche d'avoir trop longtemps, à l'exemple de tous les philosophes de son temps, confondu la raison avec la faculté de l'induction et de la déduction, en admettant sous le nom de foi naturelle une faculté supérieure à la raison prise dans le sens vulgaire<sup>1</sup>.

La raison serait donc en définitive, suivant Jacobi, le sens intime des choses intelligibles, l'œil par lequel s'ouvre pour l'esprit le monde spirituel; mais elle est de plus la faculté de la foi, l'organe d'un savoir immédiat, par lequel le vrai, le beau, le bon, se révèlent directement, sans l'intervention du raisonnement; et c'est par cette foi aussi que nous admettons avec une pleine confiance l'existence réelle, objective de la nature sensible. Toutefois, quelque immédiates que soient les révélations de la raison prise ainsi, la conscience n'en est possible que par la pensée, par l'entendement, qui les réduit en notions claires et distinctes.

La raison serait ainsi une double faculté ou un double sens intime, d'abord l'organe particulier des choses intelligibles, ensuite l'organe de la connaissance immédiate en général, y compris la foi naturelle à la réalité du monde extérieur. Il y a là, si ce n'est contradiction, du moins double définition, ce qui suppose une définition plus générale, que Jacobi n'a point donnée. Mais ce qui est plus remarquable, c'est que, d'après ces dernières explications, la connaissance rationnelle, naturellement indépendante de l'entendement, n'est pourtant possible que par lui. Si la raison n'est qu'un organe, une façon de sentir et de percevoir, elle n'est pas connaissance par elle-même; et ce n'est que par la pensée que nous pouvons nous donner la conscience de ses révélations. S'il en est ainsi, la connaissance rationnelle n'est plus immédiate comme telle. Si la raison est un organe, elle ne peut offrir que des perceptions, des sentiments, des données qui

<sup>1</sup> Même volume, p. 9-11.



ont besoin d'être élaborées et transformées par la réflexion. Tout savoir est médiate en ce qu'il ne s'acquiert qu'au moyen de la pensée. Il y a cependant une différence entre le savoir qui résulte directement des données ou des faits externes ou internes, et celui qui est le produit du raisonnement analytique. Le premier repose sur l'observation et ne peut se vérifier que par elle; le second, fondé sur le raisonnement, se prouve par la répétition même de l'opération logique qui l'a produit, et emprunte toute sa vérité réelle au savoir direct sur lequel il repose. Or, la connaissance du premier genre est ce que Jacobi appelle le savoir immédiat; c'est celui qui est dans le sentiment avant d'être pensé; il veut qu'on l'admette en toute confiance, et il trouve absurde qu'on veuille le prouver. Il aurait raison, s'il ne fallait pas du moins vérifier l'origine de cette connaissance, et si, malgré son évidence de fait, elle n'était pas aussi, quant à sa forme, une œuvre logique, un produit de l'entendement.

« Depuis Aristote, dit-il<sup>1</sup>, les philosophes n'ont cessé de vouloir subordonner la connaissance immédiate en général à la connaissance médiate, la faculté de perception primitive, qui est le fondement de tout savoir, à la faculté de réflexion, l'original à la copie, l'essence à la parole, la raison à l'entendement. On ne voulait plus admettre pour vrai que ce qui pouvait se prouver, ou se montrer deux fois tour à tour dans l'intuition et dans la notion, dans la chose et dans son image, la parole. C'est ainsi que l'entendement a usurpé la première place; et qu'il n'est resté à la raison qu'un vain titre, une couronne sans autorité. On donna aux rationalistes réalistes le surnom de *philosophes du sentiment*. On ne bannit pas de la philosophie le nom de la raison; on eut même l'air de respecter encore son empire; mais on disait qu'elle ne devait pas avoir en soi une aveugle confiance, et que son savoir avait besoin d'être démontré. »

<sup>1</sup> Même volume, p. 11.

Telle était en effet la prétention de l'ancien dogmatisme, contre lequel Kant s'éleva avec tant de force. « Aristote, le premier, dit Fries, cité par Jacobi, sépara complètement les formes de la réflexion de celles de la connaissance matérielle. C'est de lui que date l'erreur qui place le critérium de la vérité dans l'évidence démonstrative, et qui prétend faire de la philosophie uniquement à l'aide de la réflexion. La forme logique des définitions et du raisonnement, qui ne peut servir qu'à nous faire revenir sur notre connaissance par une nouvelle observation, devait suffire à la construction de la philosophie, méthode en tout semblable à celle qui prétendrait faire de l'astronomie à l'aide du télescope seul et sans observer le ciel; dogmatisme absolu qui aspirait à une métaphysique purement logique et mathématiquement démontrée<sup>1</sup>. »

Enfin Kant parut, continue Jacobi. Il examina cette nouvelle tour de Babel, bâtie par le dogmatisme, et la confusion des langues qui en était résultée. Il prouva que les connaissances dites rationnelles, par lesquelles on avait prétendu s'élever au-dessus du domaine des sens, n'étaient que des *idées* produites à force de négations, et dont la réalité était à jamais indémontrable. Pour sauver la raison, il eut recours à l'idéalisme transcendantal, et fonda sur la loi morale une foi rationnelle, supérieure au savoir, aux sens, à l'entendement, à la raison théorique elle-même. Le défaut du remède qu'il employa contre le matérialisme, était dans sa force même. A force d'épurer la sensibilité, il lui ôta toute son autorité, ainsi qu'à l'entendement, qui est tout fondé sur elle. Le *criticisme*, au lieu d'établir la science sur une base solide, la laisse ainsi sans fondement; c'en serait fait d'elle, si la raison, qui semblait anéantie, ne se relevait dans toute sa majesté et ne venait tout rétablir, tout renouveler<sup>2</sup>.

Leibnitz ne s'était élevé dans une région supérieure qu'en

<sup>1</sup> Fries, *Nouvelle critique de la raison*, t. I, p. 201.

<sup>2</sup> Jacobi, *Œuvres*, t. II, p. 16-17.



anéantissant le monde sensible ; mais ce n'est pas véritablement vaincre le matérialisme que de se perdre dans un ciel vide ; c'est une illusion semblable à celle d'un homme qui rêve qu'il vole dans les airs. Kant , en réveillant l'esprit philosophique de ce rêve métaphysique , laissa loin derrière lui Leibnitz et tous ses prédécesseurs depuis Aristote<sup>1</sup>.

Kant a dit avec raison que la sensibilité et l'entendement sont d'une égale importance , le concours des deux facultés étant également nécessaire pour constituer la connaissance humaine. Jacobi ajoute que de même il ne peut être question de préférer l'entendement à la raison ou la raison à l'entendement. Sans cette dernière faculté , nos sens ne nous serviraient à rien , et la raison elle-même nous serait inutile , ou , pour mieux dire , elle n'existerait pas. Néanmoins , c'est par la raison seule que l'homme est supérieur aux animaux , qu'il est un genre à part. Sans la raison , bornée à la seule réflexion , l'homme est seulement un animal plus parfait que l'éléphant , comme celui-ci est plus parfait que l'huître ou le polype. La question de savoir si l'homme est différent de l'animal par le genre ou seulement par un plus haut degré d'intelligence , est donc identique à celle de savoir si la raison de l'homme est simplement une intelligence réfléchissant les intuitions sensibles , ou bien une faculté à part , une faculté supérieure , qui lui révèle d'une manière positive ce qui est vrai , beau , bon en soi. Tous les philosophes non platoniciens , depuis Aristote jusqu'à Kant , quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs systèmes , sont d'accord pour ne voir entre l'homme et l'animal , entre la raison et l'entendement , qu'une différence de *quantité* , et non une différence de *qualité*. Dans le dernier chapitre de la *Critique de la raison pure* , Kant accuse d'une égale inconséquence et d'une égale insuffisance les rationalistes et les sensualistes aristotéliens. Jacobi partage cet avis et donne avec Kant au sensualisme pur d'Épi-

<sup>1</sup> Là même , p. 20-22.

cure , considéré comme système , la préférence , non-seulement sur le sensualisme mixte de Locke , mais encore sur le platonisme mutilé de Leibnitz , platonisme qui , par cette mutilation , coïncide avec le spinozisme<sup>1</sup>.

L'homme se distingue essentiellement de toutes les autres espèces vivantes par trois dispositions fondamentales , qui donnent lieu à trois manières particulières de sentir , le sentiment religieux , le sentiment moral , le sentiment du beau , qui , dans leur développement par la pensée , deviennent piété , conscience morale , goût. Par la religion , l'homme sait qu'il appartient à un autre ordre de choses que l'ordre physique ; par la conscience morale et le sentiment du beau , il devient capable de faire le bien pour le bien , et de rechercher le beau pour lui-même. A ces dispositions distinctives se joint l'amour du vrai , la recherche désintéressée de la vérité. Ensemble elles forment la nature supérieure de l'homme , sa vraie nature , la raison humaine dans le sens de Jacobi. Mais il la regarde de plus comme la faculté de percevoir les choses qui ne tombent pas sous les sens , de présupposer certaines vérités qui sont la base nécessaire de tout savoir , la faculté d'un savoir immédiat et supérieur.

La doctrine d'une véritable liberté comme inséparable de la raison , continue Jacobi , est ce qui distingue ma philosophie de toutes les philosophies qui se sont succédé depuis Aristote. Depuis trente ans que je la soutiens , on n'a jamais voulu admettre ni avec moi une liberté absolue , comme faculté de commencer absolument une série prévue librement et prédéterminée de faits à venir , ni avec Spinoza le fatalisme dans toute sa rigueur. On se refusait à croire à la première , parce que l'expérience ne comprend que la nécessité en vertu du principe de causalité , et la conscience s'oppose invinciblement au second<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Même volume , p. 23-29.

<sup>2</sup> Même volume , p. 43-48.



Je sais à quel expédient quelques-uns ont eu recours pour concilier ensemble la raison et la nécessité, la nécessité et la liberté. On suppose une raison primitivement aveugle et qu'on appelle la raison absolue ; puis on l'identifie avec la nécessité, de telle sorte que celle-ci paraît secrètement raisonnable. De là on conclut ensuite que la nécessité, en tant que raisonnable, n'est point opposée à la liberté, et l'on établit ainsi que les idées de raison, de liberté et de nécessité coïncident ensemble dans l'idée de l'*absolu* ou de l'essence éternelle des choses et de la force primitive, inhérente à cette essence. La liberté, alors, n'est plus au-dessus de la nature créée et comme cause, mais elle en est la base, le fondement. Je ne demanderai pas à l'auteur de ce système comment il est possible que quelque chose sorte de l'absolu, éternel et immuable, puisqu'il est tout aussi contraire à sa nature de produire que d'être produit ; mais je dirai que, selon cette doctrine, c'est évidemment la puissance qui commence, une puissance au-dessus de laquelle il n'y a rien, qui n'est pas dirigée par la sagesse ou la bonté, et qui, par conséquent, est aveugle destin, sans raison et sans liberté. Ce qui, par opposition avec le destin, constitue la divinité, c'est la providence. C'est par là seulement qu'elle est esprit et qu'elle peut devenir l'objet de l'admiration, du respect, de l'amour. Lorsqu'on ne voit plus dans les mouvements du ciel qu'un mécanisme éternel, ce n'est plus la beauté de l'armée céleste qu'on admire, mais le génie de Copernic, de Kepler, de Newton, de Laplace, qui ont su par la science en expliquer les merveilles. Et cette admiration même du génie humain cesserait du jour où quelque philosophe réussirait à nous démontrer que l'esprit aussi n'est qu'un mécanisme ; alors on ne pourrait plus admirer ni honorer ni la science ni la vertu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Même volume, p. 49-55.

Ce n'est pas la science, mais la foi en Dieu, la foi dans la liberté, la vertu, l'immortalité, qui est le bien le plus précieux, le caractère distinctif de l'humanité : c'est en quelque sorte l'âme raisonnable. Cette foi plus ancienne que tous les systèmes, est comme la silhouette du savoir divin dans l'esprit fini. Si nous pouvions la transformer en science, c'est alors que s'accompliraient les paroles du serpent : nous serions Dieu.

D'abord la foi et la science sont étroitement unies dans la conscience des peuples. Du moment qu'il s'établit une distinction entre elles commence la *philosophie*. Mais des siècles s'écoulent avant qu'il paraisse un Anaxagore, qui vienne ouvrir à l'esprit scientifique, uniquement tourné vers la nature, une voie nouvelle et le porte vers la connaissance d'une intelligence créatrice, supérieure à la nature.

La physique détruit la superstition ; mais elle ne peut pas elle-même empêcher qu'avec la foi superstitieuse ne périclite la foi véritable. Celle-ci se maintient à côté de la science par une doctrine qui limite le système de la nature par un système de liberté, l'entendement par la raison, l'intelligence des choses physiques par celle des choses métaphysiques ; en un mot par une philosophie dans le sens de Platon<sup>1</sup>.

Jacobi s'explique ici avec plus de précision sur l'esprit de sa philosophie et sur les rapports de ce qu'il appelle la raison avec l'entendement.

« Ainsi que tout autre système de connaissances, dit-il, la philosophie reçoit sa forme de l'entendement ou de la faculté des notions. Sans notions, il n'y a point de *conscience réfléchie* (*Wiederbewusstseyn*), par conséquent ni distinction, ni comparaison ; en un mot on ne peut *prendre possession* d'une vérité quelconque que par des notions. Le contenu de la philosophie est fourni exclusivement par la raison, ou la

<sup>1</sup> Même volume, p. 55-58.



faculté d'une connaissance indépendante de la sensibilité et au-dessus d'elle<sup>1</sup>. Ainsi que les sens externes, la raison ne juge ni ne forme des notions, elle est un organe révélateur. Ainsi qu'il y a une intuition sensible, il y a une intuition rationnelle. Ce sont deux sources différentes de connaissance, qui ne peuvent être déduites l'une de l'autre. Elles ont un même rapport à l'entendement et à la démonstration. On ne peut démontrer ce qui est donné par la sensation, la démonstration n'ayant d'autre but que de ramener la notion à l'intuition qui en a fourni la matière. De même il n'y a pas de démonstration possible du contenu de la raison, de l'intuition rationnelle, qui nous fait connaître des objets métaphysiques.

« De tout savoir il faut pouvoir indiquer la source, qui est ou l'intuition sensible, la sensation (*Sinnes-Empfindung*), ou le sentiment de l'esprit (*Geistesgefühl*). Ce que nous savons par ce dernier moyen, nous disons que nous le croyons. Nous croyons à la vertu, à la liberté, à Dieu, et ce savoir par la foi est aussi supérieur au savoir sensible, qu'on appelle le savoir par excellence, que l'homme est supérieur aux animaux, le monde intellectuel au monde physique, Dieu à la nature.

« Nous avouons donc que notre philosophie procède du sentiment, d'un sentiment pur et objectif, constant et commun à tous, et que, comme doctrine, elle est uniquement fondée sur l'autorité du sentiment. C'est lui qui constitue la raison, et les notions qui représentent les objets du sentiment, sont ce qu'on appelle particulièrement les idées (*die Ideen*); il se manifeste comme liberté, vertu, religion, sagesse, art<sup>2</sup>.

L'ancien dogmatisme prétendait par le raisonnement s'é-

<sup>1</sup> C'est ainsi que la raison est définie par Schulze, *Grundsätze der allgemeinen Logik*, § 2, note II.

<sup>2</sup> Même volume, p. 58-65.

lever au-dessus des choses sensibles, et cette faculté il l'appelait la raison. Kant vint démontrer que cette raison est impuissante à rien connaître qui soit au-dessus du monde matériel. Jacobi soutient que la raison est autre chose; que c'est une faculté spéciale, qui nous révèle des vérités indépendantes de l'observation, organe du monde physique. Et au fond, dit-il, c'est toujours ainsi que ce mot a été compris, si l'on excepte quelques philosophes, Polyphèmes de la science, qui se sont privés de l'œil intérieur dans l'espoir qu'ils en verraient mieux de l'œil physique. Il faut avoir foi dans les *sentiments de la raison* (*Vernunftgefühle*), aussi bien qu'aux données des sens. On ne peut pas démontrer la clarté du jour à qui la nie; on ne peut réfuter victorieusement l'idéaliste, parce qu'on ne peut forcer personne à croire<sup>1</sup>.

Cependant Jacobi fait un dernier effort contre l'idéalisme et contre la philosophie spéculative en général.

L'entendement humain, dit-il, a été conduit par la réflexion à une double incrédulité, niant d'abord le monde matériel, puis le monde intelligible, et à cet art de douter de toute réalité, il a donné le nom de *philosophie*.

Toute philosophie a sa source dans le désir naturel d'une connaissance qu'on appelle la vérité, sans savoir au juste ce que c'est que la vérité. On le sait naturellement et on ne le sait pas. On le sait par la raison; on l'ignore et on cherche à le savoir par l'entendement. La raison présuppose absolument le vrai, comme le sens externe et le sens interne supposent, celui-là l'espace, celui-ci le temps: elle n'est quelque chose que par cette supposition. L'entendement, au contraire, partant de l'observation sensible et se développant d'abord par elle, ne peut appliquer à cette intuition l'idée du vrai que lui impose la raison; il s'enquiert de son *substratum*, pour en assurer la réalité, et cherche ce *substratum*

<sup>1</sup> Même volume, p. 72-77.



dans le monde phénoménal, où doit se trouver l'essence des choses (*das an sich*) et de leurs propriétés. Mais cette recherche de ce qui est *en soi* n'aboutit qu'à une simple négation du néant (*ein Nicht-Nichts*), qui même serait identique au néant, si la raison, que rien ne saurait entièrement étouffer, ne venait interposer son veto.

Tel est le vide, l'abîme où se perd nécessairement la pensée lorsqu'elle prétend transformer le savoir intime, qui jaillit des profondeurs de l'âme, en un savoir extérieur, et que par l'entendement on s'efforce d'arriver jusqu'aux choses surnaturelles, qui ne sont pas de son domaine. L'être de la réflexion n'est qu'un être *relatif*; l'être réel, l'être *substantiel*, absolu, ne se révèle que dans le sentiment par lequel l'esprit a conscience de lui-même. Ce savoir primitif et instinctif est par là-même inexplicable; il s'impose comme un fait supérieur à toute démonstration : c'est un savoir souverain, dont il faut reconnaître l'autorité, à moins de renier la raison, la nature même de l'homme raisonnable<sup>1</sup>.

#### RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

Sur la fin de sa vie, Jacobi a résumé lui-même sa philosophie, quant à son principe fondamental<sup>2</sup>. « Ainsi que la réalité sensible, dit-il, n'a pas besoin d'être prouvée, parce qu'elle est garantie par elle-même, ainsi la réalité qui se révèle dans la raison, est le mieux attestée par elle. L'homme s'en rapporte naturellement à ses sens, et il a nécessairement foi en sa raison : il n'y a pas de certitude plus certaine que cette foi. Pour avoir voulu prouver la réalité de nos idées du monde matériel, on est arrivé à l'idéalisme; et pour avoir voulu démontrer la vérité de nos idées du monde intelligible, de la substantialité de l'âme, d'un Dieu, créateur

<sup>1</sup> Même volume, p. 99-107.

<sup>2</sup> Œuvres, t. II, p. 107, 119-123.

intelligent de l'univers, on est tombé dans le *nihilisme*. La réalité ne peut être connue que par le sentiment. » Fries<sup>1</sup> appelle sentiments *objectifs* ou *purs* les jugements qui procèdent immédiatement de la raison. Jacobi admet cette dénomination, en ajoutant que « l'entendement est l'instrument logique de ces jugements, tandis que la raison en est l'organe révélateur, qui ne juge pas plus que ne jugent les sens. Si l'homme était borné aux sens, à l'intelligence des choses sensibles, il arriverait par la réflexion à ce résultat que la nature seule est et que hors d'elle il n'y a rien; mais il est esprit, et comme l'esprit est sa véritable essence, c'est par lui seulement que l'entendement devient entendement humain. Il est vrai que nous comprenons tout aussi peu l'univers comme ouvrage d'un créateur personnel et intelligent, que comme nature éternelle et indépendante; mais nous savons que, si la providence et la liberté ne sont pas primitives, elles ne sont rien; que si ces idées sont sans réalité, l'homme est trompé par sa conscience, qui les lui impose; que, si elles sont chimériques, l'homme tout entier est un mensonge, et le Dieu de Socrate, le Dieu des chrétiens, le héros imaginaire d'un conte. »

Un partisan de la philosophie de Jacobi la résume ainsi<sup>2</sup> : « Cette philosophie est *dualiste*, comme la foi naturelle de l'humanité; elle distingue d'une part entre Dieu et la nature, et de l'autre entre l'être et la pensée. La dialectique de l'entendement ne peut pas plus arriver à un premier ou à un dernier que le mécanisme de la nature, dont il est le prototype selon les uns, la copie selon les autres. La raison, faculté fondamentale de l'esprit, pose, de sa souveraine autorité, quelque chose d'absolu : elle est la faculté de l'absolu. Le vrai ou la réalité est avant la vérité, qui

<sup>1</sup> *Neue Kritik der Vernunft*; t. I, p. 75.

<sup>2</sup> Neeb, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 243. Ce résumé a été approuvé par Jacobi lui-même. Voir sa *Correspondance*, t. II, p. 484.



en est l'expression. Le savoir philosophique, comme connaissance acquise par le raisonnement, a pour fondement la connaissance donnée immédiatement dans la conscience : il repose sur la foi, conscience immédiate et absolue de l'être. Elle est foi rationnelle en tant qu'elle a pour objet les choses divines, et foi naturelle en tant qu'elle a pour objet le monde sensible. Son principe est la supposition absolue elle-même de l'harmonie de l'être et de la pensée qui le représente, tandis que le savoir philosophique (l'idéalisme) prétend démontrer l'identité de l'unité objective de l'idée et de la multiplicité de l'intuition. Nous comprenons la science parce qu'elle est notre ouvrage, tandis que le savoir immédiat est un mystère. Théoriquement, l'idéalisme ne peut être réfuté, mais il ne peut se maintenir dans la pratique. La raison est à la fois organe et instinct. Comme instinct moral, elle devient conscience morale. La religion, comme foi en Dieu, est un résultat naturel. — La raison n'est pas un attribut de l'homme; il en est lui-même la forme sensible : elle est l'être substantiel. L'entendement ne porte pas immédiatement sur les objets : il reçoit la matière de ses notions soit de l'intuition rationnelle, soit des perceptions sensibles.... L'idée du bien, le sentiment du devoir est ce qu'il y a dans la conscience de plus clair, de plus certain : le bien est le sceau du vrai, et la conscience morale est le juge en dernière instance de toute vérité. La raison est la voix de l'esprit divin, le témoin vivant de l'être véritable et de sa source éternelle, une incarnation de Dieu.... Selon Jacobi, la réalité est donnée immédiatement, indépendamment de toute activité intellectuelle. C'est par là qu'il se distingue de tous les philosophes dogmatiques, qui s'accordent tous à considérer l'existence comme ne pouvant être saisie que par l'intermédiaire de la pensée.... Il y a donc un savoir naturel et primitif, qui est indépendant de la pensée, que la pensée ne

produit pas, bien que ce soit par elle que nous en prenons possession. Il est le fondement de toute connaissance réelle, et c'est lui que Jacobi oppose, sous le nom de *foi*, à la science démonstrative, connaissance de seconde main, pour ainsi dire, qui est le produit de l'entendement. C'est parce qu'ils prétendent démontrer ce qui est au-dessus de toute démonstration, que tous les systèmes de réflexion sont plus ou moins idéalistes ou sceptiques. Rejeter le savoir immédiat, qui est l'objet de la foi, c'est se perdre dans le néant; et le révoquer en doute, c'est demander si l'esprit humain est un mensonge, une illusion. Toute philosophie part de la foi et finit par elle. L'entendement sans la foi conduit à un savoir vide et aboutit à une désolante incrédulité; la raison ou le sentiment sans l'entendement conduit à la superstition. La philosophie de Jacobi est croyante comme l'humanité, comme la conscience, mais elle sait ce qu'elle croit et se rend compte de sa foi.

« Le grand mérite de Jacobi, dit un historien de la philosophie allemande<sup>1</sup>, est d'avoir compris qu'il y a dans la conscience un trésor de vérité qu'il s'agit de réaliser par la pensée. Il était entièrement d'accord avec Kant sur les fonctions de l'entendement, lui refusant comme celui-ci toute faculté de rien connaître par lui-même; mais il distinguait plus exactement, dans les notions des choses sensibles, ce qui appartenait aux sens comme organes, et à l'entendement comme faculté logique. Il regardait comme un mystère impénétrable le procédé par lequel la matière donnée devient sensation, l'entendement ne pouvant observer que sa propre action sur les données sensibles. Cependant toute sensation, ainsi que toute perception qui en résulte, est accompagnée de la certitude immédiate qu'elle est produite par la présence d'un objet et donnée par les sens. Jacobi posait en fait que

<sup>1</sup> Chalibœus, *Historische Entwicklung*, etc.



toutes les perceptions sensibles sont introduites dans l'esprit par le ministère des sens, et ce fait il le regardait comme indubitable et comme le fondement de tout travail logique ultérieur. Par là Jacobi, dit M. Chalibœus, proclama le premier en philosophie le *principe des faits*. Pour sauver la certitude du monde extérieur, il faut soutenir résolument l'existence de fait des sensations et des images, et se garder de vouloir les expliquer par notre organisation, puisque une pareille explication en fait des productions de l'esprit, et l'idéalisme devient invincible.

« Mais ce droit qui résulte d'un fait antérieur à toute pensée et absolument inexplicable, Jacobi pouvait le faire valoir avec plus de succès dans le domaine de la raison. Les idées représentant des choses purement intelligibles existent de fait en nous, et nous sont révélées par la pensée. Nul doute, quant à leur présence, n'est possible, pas plus qu'il n'est possible de dire comment elles sont entrées dans la conscience. De ce fait Jacobi conclut à leur vérité, de la même manière que de la nécessité avec laquelle s'impose la loi morale, Kant avait conclu à sa réalité.

« Toute démonstration suppose un principe, un premier, un FAIT, au delà duquel il est impossible de s'élever. C'est ce qu'ont trop méconnu tous les philosophes, y compris Kant. Il y a des faits et des idées qui s'imposent immédiatement, et qui sont la base de toute science, et le plus grand mérite de Jacobi est d'avoir insisté sur ce point... Il rechercha soigneusement la source mystérieuse des pressentiments que nous avons des choses divines, et la trouva dans un sentiment primitif, qu'il considérait comme l'essence même de l'esprit, la richesse cachée de l'âme humaine. Il montra qu'il y a dans l'esprit autre chose qu'un mécanisme logique, vide en soi; qu'il y a au fond de l'âme un dépôt de virtualité infinie, et s'il n'a pas osé lui-même pénétrer avec le flambeau de la critique dans ce sanctuaire, il y a puissamment appelé l'atten-

tion des penseurs. Il nous a remis en possession de ce trésor; mais il est naturel que la philosophie ne se contente pas de cette tranquille possession, qu'elle s'applique à le mettre au jour par l'analyse, et qu'elle s'enquière même de sa légitimité. »

La supposition fondamentale de Jacobi, son point de départ, c'est qu'il faut accorder une entière confiance aux sentiments naturels; qu'il y a une harmonie préétablie entre la nature sensible et intellectuelle de l'homme et la réalité des choses; que ce qui est donné dans la conscience actuelle est par là même vrai, réel; que la réalité, pour être connue, doit être donnée, et que le ministère de la pensée à son égard se borne à la réduire en notions.

Ainsi que, selon lui, la morale n'a d'autre règle que le sentiment de l'homme de bien, de même la règle de toute vérité est le jugement naïf d'un esprit éclairé. Si tous les gens de bien ne sont pas d'accord sur les principes de morale, et si tous les hommes instruits ne le sont pas davantage quant aux principes de tout savoir, la faute en est à la spéculation, au raisonnement, à la réflexion artificielle, qui, au lieu d'accepter tout simplement les croyances naturelles, prétend s'élever au-dessus d'elles, et aspire à une science chimérique.

Jacobi rejetait la spéculation en tant qu'elle prétendait substituer une autre conscience à la conscience naïve, la vérité étant, selon lui, donnée immédiatement dans la raison comme faculté d'intuition intellectuelle, comme une sorte de révélation intime. Il se persuadait, par exemple, que l'existence de Dieu se révélait directement dans le sentiment religieux, ne tenant aucun compte du travail de la pensée dont l'idée de Dieu est le résultat, et que la réflexion philosophique cherche à reproduire. Et cependant lui-même ne faisait pas autre chose; sa philosophie, tout en suivant une autre méthode, était tout aussi bien discursive que celle qu'il combattait; seulement il avait sur la source et le critérium de la



vérité d'autres principes, et il n'était l'adversaire du savoir philosophique, que parce qu'il s'en faisait à peu près la même idée que Spinoza et Fichte. Confondant la raison d'être avec la raison de connaître, l'argumentation avec la déduction matérielle, il supposait qu'on ne pouvait prouver une existence qu'en la faisant naître d'une autre existence qui en est la cause; que par conséquent vouloir établir l'absolu, ce serait vouloir en rechercher la condition réelle, ce qui est absurde, et que prétendre démontrer Dieu, ce serait reconnaître au-dessus de lui une autre substance. Il considérait ainsi, avec l'idéalisme absolu, la dialectique spéculative comme la prétention à reproduire, à imiter par la pensée, le mouvement de la création, ou le développement progressif de la réalité primitive, dialectique qui, en effet, si elle part avec Spinoza de la substance divine, ne peut arriver logiquement au moi libre et personnel; ou qui, si elle part avec Fichte du moi absolument libre et indépendant en soi, ne peut logiquement s'élever jusqu'à Dieu. Heureusement, la philosophie n'est pas condamnée à se prononcer soit pour Fichte, soit pour Spinoza, ni même pour Hegel, qui a cherché à les réunir. Sans prétendre déduire Dieu matériellement, elle peut rechercher dans la conscience l'origine de cette idée souveraine, en établir la réalité en se fondant sur cette origine même et sur d'autres raisons encore, et la concilier avec la liberté: c'est ce que Jacobi n'a cessé de faire lui-même.

Jacobi se faisait donc illusion, dans les premiers temps surtout, quand il se persuadait qu'il était l'adversaire de toute spéculation discursive, et que toute spéculation de ce genre devait conduire nécessairement au panthéisme, à l'idéalisme, au fatalisme. Dans le fait, il opposait une philosophie à une autre, une morale généreuse et enthousiaste à une morale égoïste ou étroite, un dogmatisme imperturbable au scepticisme, une psychologie spiritualiste au matérialisme, un Dieu personnel au Dieu collectif du panthéisme, un réalisme ra-

tionnel à toute espèce de philosophie idéaliste: en un mot, une foi inébranlable dans la vérité objective du sentiment humain et dans la raison comme organe de ce sentiment, à toutes les critiques et à tous les doutes dont cette vérité était l'objet. Jacobi donna le nom de foi à cette confiance dans le produit naturel et spontané de notre nature intelligente. Mais toute foi suppose un doute, une critique qui lui est opposée, et qu'elle a vaincue. C'est une foi philosophique, qui n'est plus la confiance primitive du sens commun, antérieure à toute réflexion libre et méthodique: c'est cette même confiance justifiée contre le doute, une foi raisonnée, éclairée. La matière de cette philosophie, il est vrai, n'est pas le produit d'un raisonnement artificiel, puisqu'elle se prétend donnée immédiatement dans le sentiment, et le sens commun s'y confie naturellement; mais en tant que philosophique, cette foi est l'ouvrage de la réflexion. Insister avec force sur la réalité de ce contenu de la conscience, la défendre contre toute critique qui la met en question: telle fut la mission que s'imposa Jacobi, la cause sacrée qu'il plaida avec un grand talent, mais non sans tomber dans de grandes contradictions: il ne remplit d'ailleurs qu'une partie de sa tâche.

Il y a dans la conscience actuelle de l'homme un contenu que la réflexion n'a pas produit, puisqu'elle le suppose et qu'elle ne peut s'exercer que sur lui. Nous croyons naturellement à ce contenu, bien que nous ne puissions comprendre comment il a été introduit dans notre esprit. Le fait en constitue le droit, et l'idéaliste sceptique lui-même l'admet malgré lui.

Ce contenu se compose d'une part de sensations et d'images accompagnées de la conviction invincible qu'elles représentent des objets extérieurs, et, d'autre part, de sentiments qui n'ont rien de commun avec la nature animale et qui sont la base de la conscience morale et religieuse.



L'organe par lequel l'âme reçoit d'une manière mystérieuse les images des choses sensibles, ce sont les sens. Leurs données réelles sont transformées en notions et réduites en système par l'entendement. A ce système logique est censé correspondre un système de réalités, qui est le monde physique et qui existe antérieurement à la science et indépendamment d'elle. La science, bien que fondée sur le savoir naturel, borné aux apparences les plus frappantes et les plus superficielles des choses, est le produit d'une observation réfléchie, une expérimentation libre et méthodique. Mais, quelque loin qu'elle puisse reculer ses limites, elle ne peut se passer de l'appui du savoir naturel qui seul la rend possible; elle ne peut le nier ou l'infirmier; elle peut seulement le rectifier, le développer et nous en donner une conscience plus nette et plus explicite.

L'organe des sentiments et des jugements qui ensemble forment la nature distinctive de notre espèce, et que pour cela Jacobi appelle *purs et objectifs*, est la *raison*, l'intuition intellectuelle; ils constituent la conscience virtuelle, la nature raisonnable, la raison en puissance, qui se développe spontanément par la vie sociale et la pensée naturelle, et par là devient conscience, raison actuelle. Son contenu est l'objet de la *philosophie*, qui n'est ainsi autre chose que la science ou la conscience réfléchie des choses intelligibles, données dans l'intuition intime, *révélees* par la raison, et réduites en idées par l'entendement. La raison, organe révélateur, ne juge pas plus que les sens; l'entendement en transforme les révélations en une connaissance claire et systématique. La réflexion ne peut rien ajouter au savoir naturel qui en résulte, ni le prouver; elle peut seulement le reproduire et en établir la vérité, en le ramenant aux sentiments et aux intuitions qui en sont la source intarissable. La philosophie ne peut être admise à douter de la réalité de ce qui découle de cette source; elle ne peut que l'accepter, et n'a d'autre

droit sur le contenu de la conscience que celui de le vérifier et de le développer par une observation intellectuelle réfléchie.

Cette observation intellectuelle ne doit pas être confondue avec cette observation psychologique dont l'organe est le *sens intime* de Kant ou la *réflexion* de Locke. La philosophie, selon Jacobi, est si peu la même chose que la psychologie expérimentale, qu'on peut cultiver celle-ci sans avoir la moindre idée de celle-là. La philosophie proprement dite a pour objet de mettre au jour le trésor caché au fond de l'âme, de nous donner la conscience réfléchie de ce qui est implicitement dans la conscience virtuelle, comme l'expression de notre nature supérieure. Là se borne son ministère selon Jacobi. Il lui assigne ainsi un rôle évidemment trop étroit et auquel elle ne se résignera pas. On peut admettre avec lui qu'une philosophie qui prétend tout démontrer, jusqu'à l'autorité en vertu de laquelle elle agit et qui ne part pas de données certaines en soi, entreprend une œuvre impossible; qu'une philosophie qui fait abstraction de l'être donné dans la conscience, ou qui veut l'établir autrement qu'il n'est donné, ou qui prétend *construire* l'univers par la seule dialectique, est une entreprise stérile ou ne peut aboutir qu'à l'idéalisme, au *nihilisme*. Mais de là il ne s'ensuit pas que toute spéculation soit absurde ou vaine, que toute critique soit inutile ou ne soit pas même un devoir.

La philosophie, comme connaissance explicite de la conscience naturelle, est d'abord énumération, description des faits intimes, des sentiments purs et essentiels de la nature raisonnable, ainsi que des idées et des jugements qui en résultent spontanément. Dans ce premier travail, la pensée philosophique devient nécessairement critique, critique historique d'abord et ensuite une autre critique encore. Il y a des illusions d'optique; pourquoi n'y aurait-il pas des illusions de conscience, des visions internes fausses ou altérées? Jacobi distingue les sentiments *purs et objectifs* des sentiments



subjectifs, individuels, fortuits. Dès lors, ne faut-il pas un critérium pour reconnaître ceux qui forment le contenu natif et légitime de la conscience? D'ailleurs les sentiments ne peuvent se présenter à la réflexion qu'à l'état de jugements et d'idées; il faut donc voir jusqu'à quel point ces idées sont conformes à leurs objets.

Ainsi la tâche de la philosophie se complique et s'agrandit: ce n'est déjà plus un simple inventaire, une simple prise de possession par la pensée du trésor rationnel; c'est de plus un examen sévère des faits de conscience, d'après un critérium qu'elle aura d'abord à déterminer, et d'autant plus difficile à trouver, qu'il semble se supposer lui-même; c'est ensuite une vérification des idées et des jugements rationnels par leur réduction à leur source.

Il y a plus: la conscience actuelle, quelque développée qu'elle soit, n'est jamais l'expression pure et complète de la conscience virtuelle. Ainsi que le système de physique de Newton est plus parfait que celui d'un observateur ordinaire ou même que celui de Descartes ou d'Aristote, de même la philosophie est appelée à corriger bien des méprises de la conscience vulgaire, à l'enrichir, à la compléter.

Enfin, en supposant que tout ce travail de description, de critique, de réduction et de développement, soit heureusement terminé, que tout ce que l'âme humaine renferme de virtualité soit parfaitement réfléchi, reconnu pour authentique, formant un système complet de faits certains, l'œuvre de la philosophie ne serait pas encore consommée, et l'amour de la science pour elle-même, qui est aussi un des plus nobles besoins de notre nature, ne serait pas satisfait. La philosophie a sur les faits de la conscience un droit d'interprétation, et Jacobi lui-même a largement usé de ce droit. Cette interprétation est de deux sortes: elle est analytique en tant que, considérant les faits donnés comme des conséquences, on s'applique à en rechercher les principes ou les

conditions; elle est synthétique, en tant que, les considérant comme des principes, elle en recherche les conséquences. C'est ainsi, par exemple, que du sentiment religieux on peut conclure justement à l'existence de Dieu et à l'origine divine de l'homme comme principe de ce sentiment, et que de la loi morale, comme fait positif, Kant a conclu à l'immortalité de l'âme.

Jusqu'ici il ne s'est agi que de vérifier le contenu de la conscience, de le raisonner et de le développer avec une foi entière en sa réalité, foi qui suppose que la *raison de l'homme est une juste mesure des choses*, foi sublime, mais non nécessaire, puisqu'elle a manqué à bien des penseurs. Que sera-ce lorsque surgira la question de savoir, non s'il faut se confier à la raison comme faculté logique, ce qu'admettent tous ceux qui consentent à raisonner; mais si le contenu authentique de la conscience a une réalité objective, question désespérante et insoluble, mais inévitable et légitime, et qu'il est impossible de supprimer. La philosophie, tout en faisant de vains efforts pour la résoudre, développe toutes les forces de l'esprit, et par là même finit par lui donner une conscience plus complète de ce qu'il est. Après avoir épuisé tous les moyens de s'élever au-dessus de lui-même, l'esprit humain revient à la foi en sa propre véracité, et c'est à ce prix seulement que cette foi, d'aveugle qu'elle était d'abord, devient philosophique et sûre d'elle-même.

C'est en partie dans ce sens que les disciples de Jacobi continuèrent son œuvre, et qu'il se forma entre eux et ceux qui demeurèrent fidèles au drapeau de Kant, une sorte d'alliance, sur laquelle nous aurons à revenir quand nous aurons à nous occuper de la philosophie de Herbart, le représentant le plus illustre de la réaction du réalisme rationnel contre la domination de l'idéalisme absolu. Parmi les partisans de Jacobi se distinguèrent Fr. *Kæppen*, que nous avons déjà eu occasion de nommer; et *Gaëtan Weiller*; parmi ceux qui



cherchèrent à concilier sa philosophie avec celle de Kant, se firent remarquer surtout *Bouterweck*, plus connu par ses travaux littéraires, et J. Fréd. *Fries*, auteur d'une nouvelle critique de la raison, sur qui nous rappellerons plus tard l'attention de nos lecteurs, ainsi que sur le sceptique *Schulze*, qui, sur la fin de sa vie, se rallia à l'école de Jacobi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous indiquerons les principaux ouvrages de Kœppen, de Weiller et de Bouterweck dans la note XXII.

## NOTES ET ADDITIONS.

### I.

(Addition à la page 34.)

*Extrait du traité de la religion dans les limites de la raison*  
(Oeuvres, t. X, p. 488-496).

« Comme preuve de la divine mission de Jésus-Christ nous allons citer quelques-uns de ses préceptes, que l'on peut considérer comme les fondements de toute religion.

« D'abord, selon lui, ce n'est point par l'observation des devoirs extérieurs et des statuts positifs que l'homme peut se rendre agréable à Dieu (Matth., V, 20-48); — le péché par la pensée est devant Dieu égal à l'action criminelle (Matth., V, 28); — la sainteté, en général, est le but auquel il doit tendre (V, 48); — la haine équivaut à l'homicide (V, 22); — le tort fait au prochain ne peut être effacé que par une réparation directe et non par des actes du culte divin (V, 24); — il condamne le serment comme contraire au respect même dû à la vérité (V, 54-57). Il veut que le penchant naturel au mal soit entièrement converti en son contraire; que l'esprit de vengeance devienne tolérance et pardon, que la haine de l'ennemi cède à la charité (V, 59, 40-44). — Cependant les sentiments purs, les bonnes intentions ne suffisent pas : ils doivent se prouver par l'action (V, 46). Il veut que les bonnes œuvres s'accomplissent publiquement, afin de servir d'exemple; que votre lumière luise devant les hommes, dit-il (V, 46). Les bons sentiments, en se communiquant ainsi, seront comme le grain semé dans un champ fertile, ou comme un ferment de vertu qui, en se développant, produira le règne de Dieu (Matth., XIII, 54-55). Dans la parabole des *talents* il condamne hautement l'inaction de celui qui, par une coupable confiance, s'en remettra à une influence morale d'en haut pour suppléer à son imperfection (XXV).

« Pour ce qui est de la félicité que l'homme espère naturellement,



en récompense de sa bonne conduite et de ses sacrifices, il lui promet rémunération dans une vie future (V, 44-42). Mais en lisant ce qu'il dit de la bienfaisance exercée envers les pauvres par le seul sentiment du devoir (Matth., XXV, 35-40), et sans songer à aucune récompense, en voyant que ceux qui agissent ainsi, sont reconnus par lui pour les véritables élus, on comprend que l'auteur de l'Évangile, lorsqu'il parle d'une rémunération future, n'entend pas en faire le motif réel des bonnes actions, mais qu'il a voulu la présenter seulement comme un objet d'adoration et d'une haute jouissance morale pour la raison, qui voit l'ensemble de la destination de l'homme, comme une preuve de la bonté et de la sagesse divines dans le gouvernement des destinées humaines.

## II.

(Addition à la page 45.)

*Plan des leçons sur la géographie physique de Kant.*

Cet ouvrage, précédé d'une introduction, qui assigne à la géographie physique sa place parmi les sciences et qui expose les notions de mathématiques les plus indispensables, est divisé en deux parties : la géographie physique *générale*, qui traite des éléments constitutifs du globe terrestre, et la géographie physique *spéciale*, qui traite de ses habitants et de ses produits.

La première est subdivisée en 4 sections :

- I. De l'eau et de ses phénomènes.
- II. De la terre et de ses formes diverses.
- III. De l'atmosphère.
- IV. Histoire des révolutions du globe.

Appendice : De la navigation.

La seconde partie forme trois sections.

- I. De l'homme.
- II. Du règne animal. Du règne végétal. Du règne minéral.
  1. Les animaux ongulés (le cheval, le bœuf, etc.).
  2. Les animaux à ongles (le chameau, le chien, etc.).
  3. Les quadrupèdes à nageoires (le loutre, le castor, etc.).
  4. Les ovipares. Les amphibiens.
  5. Les poissons de mer. Les crustacés.
  6. De quelques insectes remarquables.
  7. Les reptiles.

8. Les oiseaux.
9. Les végétaux.
10. Les minéraux.
- III. *Sommaire des curiosités naturelles*, par ordre géographique.
  1. L'Asie (la Chine, le Tonquin, la Cochinchine, Siam, Pégu, l'Inde, la Perse, l'Arabie, la Tartarie).
  2. L'Afrique (le Cap, Madagascar, le Monomotapa, les Canaries, l'Égypte, l'Abyssinie).
  3. L'Europe.
  4. L'Amérique.

## III.

(Addition à la page 60.)

*Jugement de Kant sur Rousseau.* (Œuvres, t. VII, 1<sup>re</sup> part., p. 573-574; 2<sup>e</sup> part., p. 267-268.)

« L'histoire de la nature commence par le bien, car elle est l'ouvrage de Dieu; celle de la liberté commence par le mal, car elle est l'ouvrage de l'homme... C'est ainsi que peuvent se concilier entre elles les assertions en apparence contradictoires et si souvent mal interprétées de J. J. Rousseau. Dans les *Discours*, il montre quels maux résultent du conflit de la culture intellectuelle avec la nature de l'homme comme être physique, selon laquelle chaque individu devrait pouvoir remplir sa destination; dans son *Émile*, au contraire, dans le *Contrat social* et ailleurs, il cherche à résoudre le problème difficile de savoir quelle direction il faut donner à l'éducation et à l'État, pour que le développement de l'humanité, comme espèce morale, ne soit plus en contradiction avec sa destination naturelle. De cet antagonisme naissent tous les maux qui accablent le genre humain et tous les vices qui le déshonorent; le remède à ces maux et à ces vices est dans une meilleure constitution sociale et politique.

« Les trois écrits dans lesquels Rousseau retrace si éloquemment les maux résultant d'une culture intellectuelle qui nous a éloignés de la nature, d'une civilisation qui a entraîné à sa suite l'inégalité et l'oppression, et d'une éducation vicieuse, devaient seulement servir de motif et de préparation à son *Contrat social*, à son *Émile* et à son *Vicaire savoyard*. Il ne demandait pas au fond que l'homme retournât à l'état naturel, ce qui est impossible, mais qu'il s'y reporte par la réflexion : l'art le plus parfait est un retour réfléchi à la nature. »



## IV.

(Addition à la page 69.)

Sous le titre de l'*Antagonisme des facultés* (*der Streit der Facultäten*, OEuvres, t. X, p. 251-585), Kant traite d'abord des facultés en général, de leurs rapports mutuels, puis des rapports des facultés dites supérieures, celles de la *Théologie*, du *Droit* et de la *Médecine*, avec la faculté philosophique, qui, en Allemagne, comprend nos deux facultés des lettres et des sciences. Il s'occupe surtout de la lutte qui s'est engagée entre la philosophie et la théologie, et réclame pour la première le droit de fonder la religion sur la raison. Il fait une vive critique du théologien orthodoxe, qui ne reconnaît d'autre autorité que celle de la lettre biblique et celle de l'Église. Il fait dépendre la moralité de la grâce, dit-il, et la grâce de la foi, et la foi de la grâce encore. Le légiste au moins peut appeler de la loi positive au législateur, qui peut s'inspirer de la raison. La philosophie peut consentir à être la servante de la théologie, pourvu qu'on ne lui ferme pas la bouche et qu'elle soit chargée de porter le flambeau devant sa maîtresse. La religion ne peut pas se fonder sur des statuts, quelle qu'en soit l'origine : cela résulte de l'idée même de la religion. Elle n'est pas un ensemble de certaines doctrines considérées comme des révélations divines : un pareil système s'appelle *théologie* ; mais elle est le système de nos devoirs considérés comme des commandements de Dieu. La religion ne se distingue pas de la morale par son objet, mais par sa forme : c'est la morale avec une sanction divine. Voilà pourquoi, au fond, il n'y a qu'une seule religion, bien qu'il y ait diverses manières de concevoir la manifestation de la volonté divine : le christianisme en est la forme la plus vraie et la plus convenable. Sous le titre de la lutte de la faculté philosophique avec la faculté de droit, on trouve le petit écrit qui examine la question de savoir si le genre humain est constamment en progrès, et que nous avons analysé dans le texte. Le chapitre consacré à la médecine est la reproduction d'une lettre adressée au célèbre Hufeland *sur la puissance morale de se rendre maître de ses affections malades*, avec des principes de diététique et d'hygiène morale.

La pensée principale de tout cet écrit est qu'il faut, à côté de l'enseignement officiel et positif, un enseignement libre ; à côté des facultés de théologie, de droit et de médecine, une faculté indépendante,

n'ayant pour objet que la libre recherche de la vérité et le progrès de la science. Le principe des trois facultés supérieures est l'autorité, la Bible et non la raison pour le théologien, le droit positif et non le droit naturel pour le légiste, la tradition médicale et non la physiologie du corps humain pour le médecin. La faculté philosophique ne doit avoir à reconnaître d'autre autorité que celle de la raison ; son principe est la liberté. La faculté philosophique peut rendre service aux trois autres par son contrôle, qui n'est autre que celui de la vérité librement cherchée et librement admise. Elle est surtout utile au peuple, qui, sans elle, serait entièrement livré aux théologiens, aux juristes, aux médecins : son office est d'éclairer le peuple sur les véritables conditions du salut éternel, de la santé et du bon droit. Son opposition aux trois facultés est légitime, de par la raison. Quand les doctrines consacrées se fondent sur la tradition historique, il appartient à la critique d'en vérifier l'origine ; si elles se fondent sur le raisonnement ou sur le sentiment, il doit être permis de les confronter avec la raison, avec la nature raisonnable.

La lutte engagée ainsi ne peut se terminer à l'*amiable* ou par une sorte de composition, mais seulement par une sentence émanée du tribunal de la raison. Elle est interminable et la philosophie doit toujours être prête à combattre, ainsi que, de leur côté, les gouvernements auront toujours besoin de s'appuyer sur des doctrines officielles et positives : à l'esprit de domination la philosophie devra toujours opposer les armes de la vérité. Du reste, ce combat n'est pas entre le gouvernement et la philosophie, mais entre celle-ci et les facultés : il peut fort bien se concilier avec la paix publique, tout en préparant le règne de la raison et de la liberté. Au fond, cet antagonisme des facultés n'est pas une véritable guerre, puisque, en définitive, des deux parts on tend à la même fin, qui est de concilier ensemble l'ordre et la liberté, la stabilité et le progrès (*concordia discors, discordia concors*).

## V.

(Addition à la page 69.)

*La Pédagogique de Kant.*

Indépendamment des vues exposées par Kant sur l'éducation dans la partie méthodologique de ses trois Critiques, notamment dans celle de la *Critique de la raison pratique*, dans l'*Anthropologie* et dans le petit écrit sur le *Progrès*, nous avons de lui des *Leçons*



*spéciales sur la Pédagogique* (Œuvres, t. IX, p. 569-458), dont l'*Introduction* surtout est remarquable. En voici quelques traits :

L'homme est la seule créature susceptible d'éducation.

Par *éducation* nous entendons la nourriture, la discipline et l'instruction ou la culture. L'homme-enfant est ainsi nourrisson, élève et disciple. Cette division revient à peu près à celle-ci : éducation physique, éducation morale, instruction. L'éducation morale se partage entre ce que Kant appelle la discipline et l'instruction.

La discipline a pour objet de dompter dans l'enfant la nature animale, d'en faire un être humain ou raisonnable. Elle est purement négative, tandis que l'instruction (*institutio*) est la partie positive de l'éducation. La discipline doit soumettre l'élève au joug d'une règle, régler sa liberté par des lois.

L'homme ne devient homme que par l'éducation, et tout ce qu'il est il le devient par elle. Une génération élève l'autre comme elle a été élevée elle-même, à moins que la réflexion ne s'en mêle et ne vise au progrès.

Sans culture l'homme demeure grossier, barbare; sans discipline il reste sauvage, livré à la licence. Voilà pourquoi le manque d'éducation est un plus grand mal que le manque d'instruction, car ce dernier peut se réparer.

Le progrès, un avenir meilleur, le salut de l'humanité dépendent d'une bonne éducation. La théorie d'une éducation parfaite est un idéal de perfection, qu'il ne faut pas rejeter comme chimérique par cela seul qu'il est impossible de le réaliser complètement. Le seul exemple ne suffit pas : il faut des soins directs, suivis, raisonnés, un développement cultivé avec connaissance de cause, en vue de la vraie destination de l'homme.

Il ne s'agit pas seulement de l'individu dans l'éducation : elle a pour objet le perfectionnement de l'espèce.

La nature n'a donné à l'homme que des dispositions : c'est à lui à les développer par lui-même. Voilà pourquoi l'éducation est le problème le plus difficile. Elle suppose la raison, et celle-ci, à son tour, ne peut se former que par l'éducation.

L'éducation est un art, et cet art suppose de la réflexion, du jugement, un dessein, un plan. Tant qu'elle est purement mécanique ou d'imitation, elle n'améliore pas l'état de l'humanité; pour qu'il y ait progrès, il faut qu'elle devienne une étude, une philosophie, un art véritable. Son principe est l'idée même de la destination de l'homme.

Malheureusement les parents n'élèvent communément leurs enfants que pour leur état, pour le monde où ils auront à vivre, et les princes ne songent qu'à former des sujets, des instruments utiles à leurs desseins.

L'éducation doit être dirigée dans des vues cosmopolites, et par là même il sera pourvu à toutes les fins légitimes.

Tout ce qu'il y a de bon dans le monde est dû à l'éducation. Il n'y a naturellement dans l'homme que des dispositions pour le bien : la cause du mal c'est que la nature n'est pas soumise à des règles. Ces règles c'est à l'éducation de les imposer.

Kant donne hautement à l'éducation publique la préférence sur l'éducation privée, qui, au lieu d'améliorer la nouvelle génération, souvent ne fait que perpétuer les vices des familles.

Un des plus grands problèmes de l'éducation est de concilier dans l'élève la soumission aux règles de la discipline avec la faculté d'user de sa liberté. Il faut que l'élève comprenne qu'on ne limite sa liberté que pour qu'il sache un jour en faire un usage raisonnable et légitime. De là la supériorité de l'éducation publique. Grâce à elle, les enfants apprennent à la fois à mesurer leurs forces, et à les subordonner au droit des autres.

L'éducation se partage en éducation *physique* et en éducation *morale*. Celle-ci poursuit un triple but : elle est *didactique*, ayant pour objet l'instruction proprement dite; elle est *pratique*, et comme telle elle a pour objet la prudence; elle doit être enfin *morale* au sens propre. Dans son ensemble elle doit former l'homme à la personnalité, à la liberté, à la moralité.

On reconnaît partout dans ces propositions l'influence des idées de Rousseau, avec qui cependant Kant n'est pas d'accord, quant à l'instruction religieuse. Ce qu'il dit là-dessus est excellent (voir p. 451-454), ainsi que ses conseils sur la conduite à tenir au moment où avec l'adolescence se manifeste le penchant sexuel (p. 454-456).

On peut consulter sur la Pédagogique de Kant l'ouvrage intitulé : *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart*; la pédagogie de Kant, Fichte, Herbart, par Strümpell; Brunswick, 1845.

## VI.

(Addition à la page 126.)

« Schiller, dit un écrivain contemporain (dans le *Conversations-Saal*; Stuttgart, 1857, p. 595), s'assimila la nouvelle philosophie



selon sa propre nature. Il en négligea le système comme tel, s'attachant surtout à la déduction du principe du beau et de la loi morale. Il ne put voir sans le plus vif intérêt le sentiment humain rétabli dans tous ses droits et philosophiquement déduit. Mais, selon sa manière de penser, Kant n'avait pas assez tenu compte des facultés sensibles de l'homme, ne les avait pas convenablement appréciées, et n'avait pas assez reconnu la possibilité de leur accord avec la raison au moyen du principe esthétique. C'est ainsi qu'il arriva que Schiller se montra d'abord l'adversaire de Kant dans l'écrit intitulé *Grâce et dignité* (*Anmuth und Würde*); mais de l'étude de la philosophie de Kant commença pour lui une époque nouvelle.

Du reste, Schiller adopta, quant à l'essentiel, les idées de Kant sur la nature du beau et du sublime, et les développa à sa manière dans plusieurs écrits, qui sont réunis dans le tome X de ses Œuvres (Stuttgart, chez Cotta, 1844, 40 vol. in-12).

Nous devons nous borner ici à en citer quelques passages caractéristiques. Schiller distingue entre la *beauté* et la *grâce*, et fait dépendre la première de la nature, la seconde de l'intelligence. « La nature a donné le beau architectonique, l'âme le beau du mouvement. La *grâce* est la beauté de la forme sous l'influence de la liberté, et elle se manifeste par le mouvement. La beauté architectonique est un don de la nature, la grâce est un mérite personnel. Des mouvements purement physiques dans l'homme ne sont jamais gracieux; mais il se peut que l'âme domine et anime tellement son corps que sa beauté même devient de la grâce, ou que la grâce en devient l'expression générale. » (*Anmuth und Würde*, t. X, p. 25.)

« Par le beau l'homme physique et sensible est porté vers la forme et par la forme vers la pensée, et par le beau l'homme spirituel est reporté vers la matière et rendu au monde sensible. La beauté unit les deux états opposés de la sensation et de la pensée, et pourtant il n'y a point de milieu entre eux... Quand on dit que le beau sert d'intermédiaire entre la pensée et la sensation, on ne veut pas dire qu'il remplisse le vide qui les sépare, mais qu'il donne aux facultés intellectuelles la liberté de se manifester selon leurs propres lois.

« Toutes les choses phénoménales peuvent être considérées sous quatre points de vue. Une chose peut se rapporter à notre faculté de sentir: c'est sa qualité *physique*. Elle peut être rapportée à l'entendement: c'est sa qualité *logique*. Elle peut avoir un rapport à la

volonté: c'est son caractère *moral*. Elle peut enfin avoir une relation à l'ensemble de nos facultés, sans être pour aucune d'elle un objet déterminé: c'est sa qualité *esthétique*.

« On peut distinguer trois époques ou degrés de développement pour l'individu comme pour l'espèce: dans l'état qu'on peut appeler *physique*, l'homme est passivement soumis à la puissance de la nature; dans l'état *esthétique*, il s'affranchit de cette puissance, et dans l'état *moral*, il la domine.

« Dans la première période, l'homme, tendant toujours au même but et toujours changeant dans ses jugements, est égoïste sans être lui-même; rebelle à tout frein sans être libre, esclave sans être soumis à une règle. Le monde n'est encore pour lui que destin et non pas un objet. Dans l'abondance et la beauté de la nature, il ne voit encore qu'une proie, dans sa puissance qu'un ennemi... Ignorant sa propre dignité, il méconnaît la dignité d'homme dans ses semblables, et dans le sentiment de sa propre avidité, de sa fureur sauvage, il la craint dans toute créature qui lui ressemble.

« Tant qu'il reste dans cet état, recevant passivement les impressions de la nature, il est entièrement un avec elle; il n'y a pas encore de monde pour lui. Alors seulement que le beau est venu frapper son regard, il se distingue du monde, le contemple hors de lui; le monde lui apparaît comme tel. La réflexion est le premier rapport de liberté de l'homme à l'univers. D'esclave qu'il était de la nature, tant qu'il la sentait seulement, il en devient le législateur par la pensée.

« La beauté est l'ouvrage d'une libre réflexion, et par elle nous entrons dans le monde des idées, mais sans quitter le monde sensible, ainsi que cela arrive par la connaissance. La beauté est un objet pour nous, puisque la réflexion en est la condition; mais, en même temps, elle est un état du sujet, en ce que le sentiment est la condition de sa perception: elle est *forme* objective en tant que nous la contemplons; elle est *vie* en tant que nous la sentons; elle est en un mot tout à la fois état et action. »

(*Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. De l'éducation esthétique de l'homme.)

« L'agréable ne plaît qu'aux sens, le bon qu'à la raison. Le beau plaît par le moyen des sens, ce qui le distingue du bien; mais par sa forme il plaît à la raison, ce qui le distingue de l'agréable. Le bien plaît par sa conformité avec la raison, le beau par son analogie avec elle; l'agréable n'a aucune forme. Le bien est pensé, le beau



contemplé, l'agréable n'est que senti. Le premier est notion, le second intuition, le troisième sensation.

« La plus grande distance est celle qui sépare le bon de l'agréable. Le premier suppose une notion de son objet ; le second ne se fonde sur aucune connaissance et n'en produit aucune. L'agréable n'est qu'autant qu'il est senti ; le bon est perçu parce qu'il est. Le beau a cela de commun avec l'agréable de ne plaire que comme phénomène et de ne supposer ni de donner aucune connaissance de son objet ; mais il s'en distingue en ce qu'il ne plaît que par sa forme et non par une sensation matérielle. Il ne plaît, il est vrai, au sujet raisonnable qu'autant que celui-ci est en même temps sensible ; mais il ne plaît aussi au sujet sensible qu'autant qu'il est doué de raison. De plus le beau n'agréé pas seulement à l'individu, comme l'agréable, mais à l'espèce. En un mot, le beau a précisément de commun avec le bon ce en quoi il se distingue de l'agréable, et il se distingue du bon par ce qui fait que l'agréable lui ressemble. »

« Il n'y a rien de plus délicieux dans la nature qu'un beau paysage vu le soir d'un jour serein. La diversité et les doux contours des formes, le jeu si varié de la lumière, le crêpe léger qui revêt les objets lointains, tout se réunit pour charmer nos sens. Que le bruit d'une cascade, le chant du rossignol viennent s'y joindre pour ajouter à notre ravissement : le calme le plus doux remplit notre âme ; et tandis que nos sens sont délicieusement touchés par l'harmonie des couleurs, des formes et des sons, l'esprit se livre à une suite d'idées qui se produisent et se succèdent sans effort, et le cœur est rempli des plus nobles et des plus tendres sentiments. — Soudain un orage obscurcit le ciel et assombrit le paysage ; il fait taire tous les autres bruits et nous arrache à notre ravissement. De noirs nuages couvrent l'horizon, la foudre sillonne les airs, le tonnerre gronde avec fracas ; notre vue et notre oreille sont offensées de la manière la plus désagréable. Cependant ce spectacle nous plaît encore ; il intéresse même plus vivement que celui qui l'a précédé, excepté ceux à qui la peur ôte toute liberté de jugement. Il a pour nous un attrait puissant, en dépit de nos sens, et nous le contemplons avec un sentiment qui n'est pas du plaisir, mais que nous préférons au plaisir. Et toutefois ce spectacle annonce plutôt la destruction que la bonté ; il est plutôt laid que beau, effrayant plutôt qu'agréable : c'est qu'il est sublime. »

« Le sublime de la grandeur n'est pas une qualité objective du phénomène auquel il est attribué, et qui n'en est que l'occasion.

Néanmoins, il faut qu'il y ait dans les objets, à l'occasion desquels naît ce sentiment, une raison qui les rende propres à produire cet effet. Il y a par conséquent des conditions intérieures et des conditions extérieures du sublime *mathématique*. Parmi les premières, la principale est un certain rapport de la raison à l'imagination ; parmi les dernières, une certaine proportion de l'objet à notre mesure esthétique.

« Si ce qui est grand doit nous toucher, il faut que l'imagination et la raison se manifestent avec un certain degré de force. Sans une certaine force de l'imagination, l'objet grand ne devient pas du tout esthétique, et, sans une certaine force de la raison, l'objet esthétique ne devient pas sublime.

« Ce que le sauvage regarde avec un stupide étonnement, l'homme efféminé le fuit comme un objet d'horreur, fait uniquement pour lui donner la conscience de sa faiblesse. »

« Les hauteurs paraissent infiniment plus sublimes que les longueurs. Une simple longueur n'a rien de sublime ; la hauteur a ce caractère parce qu'on pourrait en être précipité. Par la même raison une profondeur, un abîme est encore plus sublime qu'une égale hauteur, parce que l'idée du terrible l'accompagne plus immédiatement. »

(*Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände.* Observations diverses sur des sujets esthétiques.)

« Il y a deux génies que la nature nous a donnés pour compagnons dans la vie. L'un, sociable et doux, par son jeu animé, nous abrège la route pénible, nous rend plus légers les liens de la nécessité, et nous accompagne jusqu'à ces moments périlleux où nous devons imposer silence à la nature physique et n'agir qu'en pures intelligences, par amour de la vérité et du devoir. Là il nous quitte, parce qu'il ne peut sortir du domaine des sens ; son aile terrestre ne saurait le porter au delà. Alors un autre génie vient prendre sa place, sévère et silencieux, et d'un bras fort il nous porte à travers les abîmes.

« Le premier de ces génies est le sentiment du beau, le second celui du sublime. Le beau est déjà une expression de la liberté, non de celle qui nous élève au-dessus de la nature et nous affranchit de toute influence physique, mais de celle dont nous jouissons en qualité d'hommes au sein de la nature. Nous nous sentons libres en contemplant le beau, parce qu'alors les instincts naturels sont en harmonie avec la loi de la raison ; nous nous sentons libres en



contemplant le sublime, parce que ces mêmes penchants n'ont aucun empire sur la loi de la raison, parce qu'ici l'esprit agit comme s'il n'était soumis qu'à sa propre loi.»

(*Ueber das Erhabene. Du sublime.*)

## VII.

(Addition à la page 169.)

*Jugements sur Kant.*

Nous avons cité dans le texte le jugement de Jean-Paul sur Kant, et nous avons vu quel effet sa philosophie pratique produisit sur Fichte, en même temps que, dans son essence, sa philosophie esthétique obtenait l'assentiment de Schiller. La voix de Goethe ne manqua pas à ce concert d'applaudissements.

Voici les propres paroles de Jean-Paul.

Il écrit à un de ses amis :

« Si vous voulez mériter que le soleil du stoïcisme vous éclaire, lisez, au nom du ciel, ces deux ouvrages de Kant : *Fondements d'une métaphysique des mœurs*, et la *Critique de la raison pratique*. Kant n'est pas une lumière du monde, mais tout un système de soleils (*ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal*). »

« Kant est à certains égards une monstruosité. J'ai lu récemment la description d'un individu qui avait le cœur aussi grand que la tête. Il en est tout à fait ainsi de Kant. Son cœur le cède peu à sa tête... Je ne comprends pas comment Plattner a pu le comparer à Hume; Kant n'est pas un sceptique, à moins qu'on ne mérite ce nom pour nier quelque chose. »

« Il n'y a que les philosophes; dit Schiller (*De l'éducation esthétique de l'homme*), qui ne soient pas d'accord sur les pensées fondamentales de la philosophie pratique de Kant. Si on les dépouille de leur forme technique, on y retrouve sans peine ces anciennes inspirations du sens commun; ces faits de l'instinct moral que la nature a donné à l'homme pour guide, en attendant que la science vint l'éclairer. »

Goethe s'est exprimé ainsi (dans *Winkelmann et son siècle*) : « Nul savant n'a pu ignorer, repousser ou mépriser impunément le grand mouvement philosophique commencé par Kant, si ce n'est peut-être le véritable antiquaire. »

Dans une épigramme, il compare les commentateurs de Kant à

des mendiants qui vivent aux dépens du riche, à des charretiers, à des manœuvres qui concourent à la construction d'un palais.

*Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung  
Setzt! Wenn die Könige bauen, haben die Kärner zu thun.*

Un des jugements les plus remarquables sur Kant est celui qu'a porté sur lui un de ses disciples les plus illustres, Wilhelm de Humboldt, frère du célèbre voyageur de ce nom. Nous allons le reproduire en partie :

« Kant, dit M. de Humboldt (dans la préface de sa *Correspondance avec Schiller*, p. 45 et suiv.), entreprit et consumma l'œuvre la plus grande que jamais peut-être la raison philosophique ait due à un seul homme. Il soumit tout le travail spéculatif à un examen qui le mit dans une voie où il dut nécessairement rencontrer les philosophies de tous les temps et de toutes les nations : il en mesura, limita, aplanit le terrain, détruisit les systèmes illusoire qui s'y étaient établis, et ensuite y posa des fondements, des principes par lesquels pouvaient se concilier ensemble l'analyse philosophique et le bon sens naturel. Il ramena véritablement la philosophie dans les profondeurs de l'âme humaine. Il possédait au plus haut degré tout ce qui caractérise le grand penseur, et réunissait des qualités qui semblent s'exclure : la profondeur et la finesse, une dialectique incomparable, qui ne lui faisait pas perdre de vue la réalité, et le génie philosophique, qui sait suivre le fil des idées dans toutes les directions, tout en les ramenant sans cesse à l'unité sans laquelle il n'y a pas de système. Ainsi que Schiller l'a fait remarquer, la philosophie exige la réunion du cœur et de l'esprit, de la pensée et du sentiment, et ce dernier ne manquait pas à Kant. Tout en suivant une même direction principale, son génie avait autant d'étendue que de profondeur. Rien ne lui est étranger ni dans la nature, ni dans le vaste domaine du savoir, et il fait tout servir à son œuvre; mais partout il demeure original. A la finesse et à la pénétration il unissait une imagination forte et puissante. Je ne prétends pas décider ce qui s'est conservé jusqu'ici de la philosophie de Kant ou ce qui s'en conservera par la suite; mais trois choses sont certaines : une partie de ce qu'il a détruit ne se relèvera plus; une partie de ce qu'il a fondé ne périra plus; et, ce qu'il y a de plus important, il a produit une réforme qui n'a que peu de pareilles dans l'histoire de la philosophie. C'est ainsi que, grâce à sa *Critique de la raison pure*, la philosophie spéculative



se réveilla parmi nous, et grâce à lui elle animera longtemps encore l'esprit allemand... Un grand homme est en tout genre et en tout temps un phénomène qu'il est difficile d'expliquer. Le génie, toujours original suivant sa propre loi, annonce son origine par son existence même, et sa cause n'est point dans ce qui le précède; il suit sa propre direction, sa propre impulsion. L'indigence à laquelle était réduite la philosophie de son temps, n'a pu féconder son esprit. Il est difficile de dire s'il devait plus aux anciens qu'aux modernes. Par la finesse de sa critique, qui est son caractère le plus saillant, il appartenait plus à l'esprit moderne. Aussi s'associa-t-il à tous les progrès de son siècle et s'intéressa-t-il vivement à tous les événements du jour. Bien qu'il bornât plus que personne avant lui la philosophie à sonder les profondeurs de la nature humaine, personne cependant n'en fit des applications plus variées et plus fécondes, et ce sont elles surtout qui donnent à ses écrits un charme particulier. »

On trouve aussi sur Kant un jugement remarquable, bien qu'il ne soit pas tout à fait juste, dans l'ouvrage de Wolfg. Menzel sur la *Littérature allemande* (*Deutsche Litteratur*), t. I, p. 282. — Nous aurons ailleurs l'occasion de revenir sur la manière dont l'a jugé Fréd. Schlegel dans son *Histoire de la littérature*, XVI<sup>e</sup> leçon. On ne lira pas non plus sans intérêt et sans profit ce qu'a écrit sur ce philosophe un autre littérateur plus récent, M. Laube, dans l'*Histoire de la littérature allemande* (Stuttgart, 1859, 4 vol. in-8°), t. II, p. 279 et suiv.

Nous terminons cette note en citant un jugement que Kant a approuvé lui-même, en le transcrivant à la suite de l'*Antagonisme des facultés*, première partie (Œuvres, t. X, p. 528 et suiv.) : c'est la substance d'une dissertation : *De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*. Auct. C. A. Willmans; Halle, 1797.

## VIII.

(Addition à la page 201.)

*Bibliographie de la philosophie de Fichte.*

Dans l'édition complète des Œuvres de Fichte, publiée par le fils de l'auteur, à Berlin chez Veit, de 1845 à 1846, en 8 vol. in-8°, ses écrits sont classés sous trois rubriques. La première division comprend par ordre chronologique ceux qui sont relatifs à la philoso-

phie théorique; — la seconde comprend les ouvrages qui se rapportent à la *philosophie morale et politique*, et à la *philosophie religieuse*; — la troisième enfin reproduit les écrits divers dans lesquels Fichte a exprimé sa pensée sous une forme plus populaire.

En voici le détail :

I. PHILOSOPHIE THÉORIQUE.

Tome I.

1792. *Une critique de l'Enésidème de Reinhold*, p. 5-25.  
 1794. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*. De l'idée de la théorie de la science ou de la philosophie, p. 29-84.  
 — *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Fondements de l'ensemble de la théorie de la science, p. 85-528.  
 — *Grundriss der gesamten Wissenschaftslehre*. Précis de la théorie de la science, avec un appendice de la *Dignité de l'homme*, p. 551-444.  
 (Ce sont ces deux ouvrages que M. Grimblot a traduits en français sous le titre de *Doctrine de la science*; Paris, chez Ladrangé, 1845, in-8°.)  
 1797. Deux Introductions à la *Théorie de la science*, p. 419-518.  
 — *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Essai d'une nouvelle exposition de la théorie de la science, p. 524-554.

Tome II.

1801. Encore une *Exposition de la théorie de la science*, p. 5-165.  
 1800. *Die Bestimmung des Menschen*. De la destination de l'homme, p. 167-519.  
 (En français, par M. Barchou de Penhoën; Paris, chez Paulin, 1852).  
 1804. *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*. Rapport clair comme le jour sur la nouvelle philosophie, p. 525-420.  
 — *Antwortschreiben an Reinhold*. Réponse à Reinhold, p. 504-554.  
 1810. *Die Thaten des Bewusstseyns*. Les faits de la conscience, p. 557-694.  
 (Cet ouvrage, composé en 1810, n'a vu le jour qu'après la mort de l'auteur, en 1817).  
 — *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*. Précis général de la théorie de la science, p. 695-705.  
 (On trouve de plus dans ce volume quelques critiques, entre autres celle de la Logique de Bardili).



## II. PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE.

## Tome III.

1796. *Grundlage des Naturrechts*. Fondements du droit naturel d'après les principes de la théorie de la science, p. 1-585.

1800. *Der geschlossene Handelsstaat*. L'état commercial fermé, p. 589-515.

## Tome IV.

1798. *System der Sittenlehre*. Système de morale d'après les principes de la science, p. 1-565.

1815. *Die Staatslehre*. La politique ou du rapport de l'état primitif au règne de la raison, p. 569-600.

(Ouvrage posthume, qui parut pour la première fois à Berlin, 1820).

## III. PHILOSOPHIE RELIGIEUSE.

## Tome V.

1792. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Essai d'une critique de toute révélation, p. 11-174.

1798. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Du fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde, p. 177-189.

1799. *Appellation an das Publicum*. Appel au public contre l'accusation d'athéisme, p. 195-258.

— *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus*. Défense judiciaire contre l'accusation d'athéisme, p. 241-555.

1806. *Die Anweisung zum seligen Leben*. Instruction pour la vie religieuse ou philosophie religieuse, p. 599-580.

(Traduit en français par M. Bouillier; Paris, chez Ladrangé, 1843).

## IV. PHILOSOPHIE POPULAIRE; écrits divers.

## Tome VI.

1795. *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's*. Demande en restitution de la liberté de penser, adressée aux princes de l'Europe, p. 5-55.

— *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. Observations pour servir à rectifier les jugements du public sur la révolution française, p. 59-288.

(On en a donné une nouvelle édition à Zurich; 1844, in-8°.)

1794. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Leçons sur la mission du savant, p. 291-546.

1805. *Ueber das Wesen des Gelehrten*. De l'essence du savant, p. 549-447.

(Traduit en français par M. Nicolas : *De la Destination du savant*; Paris, chez Ladrangé, 1858.)

## Tome VII.

1804. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Les traits caractéristiques du siècle présent, p. 5-256.

1808. *Reden an die deutsche Nation*. Discours à la nation allemande, p. 259-499.

1807-1815. *Des fragments politiques*; inédits.

## Tome VIII.

1795-1811. *Mélanges et écrits divers*, en partie inédits.

Parmi ces écrits on remarque une satire contre le fameux Nicolaï, de Berlin; — un plan pour l'organisation de l'université de Berlin (1807); des aphorismes sur l'éducation (1804).

Avant cette édition des œuvres de Fichte, son fils, aujourd'hui professeur à Tübingue, M. J. H. Fichte, publia un ouvrage très-intéressant sous ce titre : *Joh. Gottl. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel* (Vie et correspondance littéraire de J. G. Fichte), Sulzbach, 1850-1851, 2 vol. in-12, avec le portrait du philosophe. Nous en avons donné de longs extraits dans la *Nouvelle Revue germanique*, t. I, p. 545; t. VII, p. 495 et p. 550; t. VIII, p. 55.

Les œuvres posthumes publiées par le même en 5 vol. (Bonn, 1854-1855) renferment les ouvrages suivants :

## Tome I.

1° *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre*. Leçons d'introduction à la théorie de la science; 1815, p. 5-102.

2° *Transcendentale Logik*. Logique transcendantale; 1812, p. 405-400.

3° *Die Thaten des Bewusstseins*. Les faits de conscience; 1813, p. 405-574.

(C'est la reproduction sous une autre forme des Leçons insérées dans le t. II des Œuvres complètes.)

## Tome II.

1° *Die Wissenschaftslehren*. Leçons sur la théorie de la science, commencées en 1815, et interrompues par la guerre, p. 1-492.

2° *Das System der Rechtslehre*. Le système du droit; 1812, p. 495-652.



## Tome III.

- 1° *Das System der Sittenlehre*. Le système de la morale; 1812, p. 5-144.
- 2° *Des Leçons sur la destination du savant*; 1814, p. 447-220.
- 3° *Der Patriotismus*. Dialogues sur le patriotisme; 1807, p. 225-274.
- 4° Idées sur l'organisation de l'université d'Erlangen; 1805, p. 277-294.
- 5° *Du Magnétisme animal*; 1815, p. 297-544.
- 6° *Mélanges et fragments divers*. On y trouve entre autres morceaux un fragment sur la nature des animaux; — des remarques sur l'*Idéalisme* de Schelling (p. 568-589); un fragment sur Machiavel (p. 405-455): c'est une sorte d'apologie du secrétaire de Florence.

## IX.

(Addition à la page 292.)

## Table des matières du Droit naturel.

## PREMIÈRE PARTIE. — Introduction, p. 4-16.

- I. Comment une science philosophique réelle se distingue de la philosophie purement formelle.
- II. Objet de la philosophie du droit.
- III. Du rapport de cette théorie du droit avec celle de Kant.
  - Chap. I. Déduction de la notion de droit, p. 47-55.
  - Chap. II. Déduction de l'*applicabilité* de cette notion, p. 56-91.
  - Chap. III. Application systématique de la notion de droit, p. 92-410.
    1. Déduction du droit primitif, p. 444-456.
    2. Du droit de coercition, p. 457-449.
    3. Du droit politique, p. 450-487.
- SECONDE PARTIE: Droit naturel appliqué. Théorie politique.
  - Chap. I. Du contrat social, p. 491-209.
  - Chap. II. De la législation civile, p. 210-285.
  - Chap. III. De la constitution, p. 286-505.
  - Premier appendice. Du droit de famille.
    1. Déduction du mariage, p. 504-517.
    2. Le droit conjugal, p. 518-542.
    3. Du rapport juridique des sexes en général dans l'état social, p. 545-552.
    4. Du rapport juridique des parents et des enfants, p. 555-568.

## Second appendice. Précis du droit des gens et du droit cosmopolite.

1. Du droit des gens, p. 569-584.
2. Du droit cosmopolite, p. 582-585.

## X.

(Addition à la p. 369.)

## Bardili.

Bardili, né en 1761, mort à Stuttgart 1808, professeur de philosophie, publia en 1800 un ouvrage intitulé: *Grundriss der ersten Logik*, etc., c'est-à-dire *Esquisse d'une première logique*, purgée des erreurs de la logique reçue en général, et en particulier de celle de Kant, etc. Ainsi que nous l'avons dit dans le texte, Bardili, considérant la pensée comme puissance créatrice, prétendit expliquer l'univers par son application à une matière posée comme donnée à priori. Dans ce système la pensée, opérant sur la matière, produit d'abord le minéral, ensuite de puissance en puissance ( $+b^1$ ,  $+b^2$ ,  $+b^3$ ) la plante, l'animal, l'homme, Dieu lui-même. Selon Bardili, la pensée humaine reproduit ainsi, par son seul mouvement ascendant, toute réalité, faisant l'office du démiurge des anciens, ou du vouç d'Anaxagore. La dialectique serait ainsi l'image du mouvement par lequel un Dieu intelligent fit sortir le monde du chaos. Par là le système de Bardili ressemble à l'*Idéalisme* de Hegel; mais il y a entre lui et la philosophie de ce dernier cette différence que, selon Bardili, la pensée a besoin d'une matière donnée pour construire l'univers, tandis que dans le système de Hegel la matière est elle-même produite par la pensée. Bardili admet de plus que Fichte une matière extérieure et une impulsion réelle de la matière, une action d'un non-moi matériel sur le moi. C'est, comme le lui reproche Fichte, un dualisme dogmatique, avec l'*influxus physicus*; c'est un réalisme rationaliste plutôt qu'un système idéaliste.

Fichte a fait une vive critique de la *Logique* de Bardili. (Voir ses Œuvres, t. II, p. 490-505.)

## XI.

(Addition à la page 380.)

## Table des matières des Traits caractéristiques du siècle présent et des Discours à la nation allemande de Fichte.

- I. Traits caractéristiques du siècle présent.
 Cet ouvrage se compose de dix-sept leçons, dont voici le sommaire:
  1. La fin de la vie de l'humanité sur la terre est que toutes ses



relations soient librement organisées selon la raison : de là à *priori* cinq époques historiques.

2. A quelle époque appartient le siècle présent. Maxime fondamentale de ce siècle : le sens naturel érigé en *criterium* de toute réalité. Tableau général du système résultant de ce principe : l'expérience considérée comme ce qu'il y a de plus élevé ; règne de scepticisme en fait de science ; principes d'art, de politique, de morale et de religion.
3. Dans son opposition avec la vie d'un pareil siècle, la vie rationnelle consiste en ce que l'individu subordonne sa vie à la fin de l'espèce ou à l'idée.
4. Description de la félicité d'une vie toute conforme à cet idéal.
5. Pour bien comprendre un siècle tel que l'orateur suppose le temps présent, il faut commencer par en examiner l'état scientifique. Un pareil siècle sera, quant à la forme, sans énergie dans l'élaboration et la communication de la science.
6. Description de cet état quant à la matière. Principes de liberté et de publicité. Polygraphie et manie de lire. Journaux littéraires. Observations sur l'art de lire.
7. Quel doit être l'état scientifique, par opposition avec ce qu'il est dans ce temps.
8. De la réaction d'un pareil siècle contre lui-même lorsqu'il érige l'incompréhensible en principe souverain. Définition de l'enthousiasme d'imagination (*Schwärmerei*) surtout en matières de science.
9. Un siècle se caractérise ensuite d'après son état politique. Quelle est la forme actuelle de l'État. Pour la comprendre il faut se faire une idée de la marche de l'histoire en général. Idées de l'auteur sur la philosophie de l'histoire.
10. Idée de l'État absolu. L'État réel, dans sa progression vers la perfection, se présente sous trois formes principales. — Différence entre la liberté civile et la liberté politique.
11. De la matière de l'État absolu.
12. Comment l'État est né dans l'Asie centrale ; égalité du droit de tous en Grèce et à Rome, seconde forme fondamentale de l'État. Réunion de toute la culture en un seul État dans l'empire romain.
13. Destruction de cet empire et création d'un État nouveau et d'un temps tout nouveau par le christianisme.
14. Développement plus libre de l'État, dans les diverses parties

de la grande république chrétienne, depuis la chute de la puissance spirituelle centrale ; développement garanti par le soin avec lequel chaque État particulier est obligé de veiller à la conservation de son indépendance. — Égalité de tous quant aux droits. La tendance de l'État à faire du citoyen un pur instrument est le caractère politique du siècle.

15. Caractère moral du siècle ; morale publique.
16. Caractère religieux du siècle.
17. Conclusion.
- II. *Discours à la nation allemande.*  
Ils sont au nombre de quatorze.
1. Observations préliminaires et idée de l'ensemble.
- 2 et 3. De l'essence de la nouvelle éducation en général.
4. Différence principale entre les Allemands et les autres peuples d'origine germanique.
5. Conséquences qui résultent de cette différence.
- 6 et 7. Caractère fondamental de la nation allemande, d'après l'histoire.
8. Ce qu'est un peuple, dans un sens plus élevé de ce mot, et ce que c'est que l'amour de la patrie.
9. Par quel point la nouvelle éducation des Allemands peut se rattacher à l'état actuel.
10. Détermination ultérieure de l'éducation nationale des Allemands.
11. A qui sera confiée l'exécution de ce plan d'éducation.
- 12 et 13. Des moyens de nous maintenir debout jusqu'au moment où ce plan d'éducation aura été réalisé.
14. Conclusion.

## XII.

(Addition à la page 390.)

*L'État commercial fermé.*

L'État forme une société close d'hommes vivant sous la même loi et soumis à la même puissance coercitive. En tant que ces hommes n'ont de rapports de commerce et d'industrie qu'avec leurs concitoyens, à l'exclusion de tout ce qui est en dehors, ils forment un État commercial fermé, placé sous une loi de prohibition absolue, interdisant toute exportation aussi bien que toute importation.

Tel est l'objet de l'écrit de Fichte qui porte ce titre. Il est divisé en quatre livres.



LIVRE I. PHILOSOPHIE : *Du commerce dans l'Etat rationnel* ou sous le règne de la raison.

Chap. 1. Les principes.

Chap. 2. Application de ces principes aux relations commerciales.

Chap. 3. De la division du travail dans l'Etat rationnel.

Chap. 4. Si les contributions levées par l'Etat modifient l'équilibre de la production industrielle. L'équilibre sera maintenu, pourvu que les prix ne soient déterminés qu'après déduction faite des impôts.

Chap. 5. Comment cet équilibre, qui est le grand problème de l'économie publique, pourra être maintenu eu égard à l'incertitude des produits de l'agriculture.

Chap. 6. Examen de la question de savoir si ce même équilibre est compromis par l'introduction de la monnaie, et s'il est modifié par la prospérité toujours croissante de la nation. L'auteur se prononce pour la négative.

Chap. 7. Nouvelles observations sur les principes relatifs au droit de propriété.

LIVRE II. HISTOIRE : *Des conditions du commerce dans les Etats actuels.*

Chap. 1. Observations préliminaires.

Chap. 2. Tout le monde connu considéré comme un seul grand Etat commercial.

Chap. 3. Relations mutuelles des individus dans cet Etat universel.

Chap. 4. Les relations commerciales des nations entre elles.

Chap. 5. Des moyens dont se sont servis jusqu'ici les gouvernements pour faire tourner ces relations à leur profit.

Chap. 6. Effets de l'emploi de ces moyens.

LIVRE III. POLITIQUE : *Comment le commerce dans un Etat existant peut être organisé conformément à l'idée rationnelle, ou de la clôture de l'Etat commercial.*

Chap. 1. Problème de ce livre.

Chap. 2. Des droits du citoyen, comme ayant jusqu'ici participé à la liberté du commerce universel, quant à l'Etat commercial fermé.

Chap. 3. Quels sont les droits de l'Etat, dans cette séparation de tout le reste du globe.

Chap. 4 et 5. Mesure décisive pour effectuer cette séparation absolue dans les conditions indiquées.

Chap. 6. Autres mesures à prendre pour cet effet.

Chap. 7. Résultats de ces mesures.

Chap. 8. De la cause principale de l'opposition que rencontrera cette théorie. Notre siècle manque de la gravité nécessaire pour accueillir un projet qui soumet l'activité à une règle sévère, au lieu de tout abandonner à la ruse et à la fortune.

Selon Fichte, le grand problème de l'économie publique est de faire concourir toutes les forces à une même fin, à la réalisation de l'Etat idéal ou rationnel, quant aux relations commerciales et industrielles : l'équilibre de la production et de la consommation, l'équilibre des diverses professions.

Le fond de la nation est formé par ceux qui *produisent*, ceux qui transforment les produits naturels ou les *artisans et les artistes* (les industriels) et les *commerçants*. Les fonctionnaires de toutes les classes (les magistrats, les instituteurs, les guerriers) ne sont que les serviteurs de la nation. La théorie tend à établir un juste équilibre entre ces diverses conditions, et à assurer à chaque citoyen une part proportionnelle à tous les produits naturels et à toutes les productions de l'industrie, en retour du travail attribué à chacun. Pour cela il importe qu'avant tout soient déterminés la valeur relative des choses et leur prix en argent, et que le commerce immédiat des individus avec l'étranger soit interdit. Fichte admet le droit de *propriété*, mais il le fait consister en un droit exclusif à une *activité libre déterminée*. Ce n'est pas le sol qui fait la propriété, mais le droit de le cultiver d'une manière convenable.

Pour maintenir cet équilibre, tout commerce à l'extérieur doit être interdit aux citoyens, et s'il est nécessaire de faire des échanges avec l'étranger, c'est au gouvernement de s'en charger, comme à lui seul appartient le droit de déclarer la guerre et de contracter des alliances.

Cette interdiction absolue du commerce avec l'étranger n'a rien de commun avec le système prohibitif actuel, qui, loin d'être vraiment utile, ne fait qu'aggraver le mal.

Avant de fermer ainsi l'Etat commercial, il y a de certaines mesures à prendre que l'auteur expose aux chap. 5 et 6 du 3<sup>e</sup> livre. En lisant le tableau ravissant de la félicité publique dont jouirait un pays ainsi organisé, on regrette seulement que les moyens qu'il propose pour amener cet heureux état, soient si impraticables ou d'une application si difficile. Du reste, il y a bien loin de l'Etat fermé de Fichte au phalanstère, et le projet de Fichte est infiniment supérieur au système de Fourier, bien qu'il ait avec lui plus d'une analogie.



## XIII.

(Addition à la page 397.)

Extrait de l'écrit de Fichte intitulé : *Précis de la théorie de la science*; 4840.

§ 1. La *Théorie de la science*, faisant abstraction de tout savoir déterminé, part du savoir pris en général et dans son unité, et s'applique avant tout à rechercher ce qu'il est en soi, et comment il est possible comme tel.

La théorie de la science ne peut méconnaître qu'un seul être est absolument par soi-même : Dieu, et que Dieu est essentiellement vie; de plus que l'être divin ne peut devenir un autre être, puisqu'en lui est donné tout être possible.

Si donc le savoir doit être quelque chose et s'il n'est pas Dieu même, il ne peut être que Dieu, mais Dieu hors de lui, sa manifestation complète. Or, une telle manifestation est une image, un *schéma*.

Cette représentation n'est pas à concevoir comme l'effet d'un acte de la puissance divine, mais comme une conséquence immédiate de son être : le savoir est absolu quant à la forme, comme Dieu est absolu quant à son être.

§ 2. En second lieu, la *théorie* est forcée de reconnaître que le savoir réel n'est pas *un*, comme elle l'avait pensé *a priori*, mais qu'il est divers, et un second problème est dès lors d'expliquer cette apparente diversité de son contenu, raison de plus pour rechercher la véritable essence du savoir.

§ 3. Évidemment cet être qui est l'objet de savoir réel, n'est pas un être fixe et déterminé en soi, mais qu'il est vie et mouvement comme Dieu lui-même; cela ne peut être qu'une pure faculté, une simple puissance, la simple faculté de réaliser ce qui est en elle, c'est-à-dire une image, un *schéma*.

§ 4. Il résulte de là que le monde réel n'est qu'une production de la faculté de penser, qui est elle-même l'*image formelle* de la vie, et qui ne peut s'exercer que d'après ses propres lois. Ce qui est hors de Dieu n'existe que par cette faculté absolument libre, comme savoir de cette faculté, et n'existe que dans ce savoir.

Après avoir posé ces principes, Fichte reproduit en d'autres termes son ancien système : seulement le savoir du moi n'est plus qu'une image identique du savoir de Dieu ou de l'être divin manifesté. Il a la faculté de reproduire par la pensée pure le schéma de la vie divine; il le *doit* par un effort infini. De là le monde sensible

avec tous ses phénomènes, etc. La *volonté* est le point où l'action purement intellectuelle (*das Intelligiren*) et l'intuition ou la réalité se pénètrent. En elle l'image de la vie divine se réalise.

Le précis se termine ainsi :

§ 44. C'est ainsi que la *théorie de la science*, qui dans son contenu est la réalisation de la faculté intellectuelle absolue, finit par se reconnaître elle-même pour un simple *schéma*, mais pour un moyen nécessaire de la vraie sagesse; et après nous avoir donné la connaissance, sans laquelle une volonté éclairée et constante est impossible, elle nous conseille de nous abandonner de nouveau à la vie réelle; non pas à la vie d'un penchant aveugle et inintelligent, dont elle nous a montré tout le néant, mais à la vie divine qui doit se manifester en nous.

## XIV.

(Addition à la page 405.)

*Jugements sur Fichte.*

On trouve à la suite du *Titan* de Jean-Paul, sous le titre de *Clavis Fichtiana*, une critique de la première philosophie de Fichte, qui offre de l'intérêt. Jean-Paul sentait parfaitement ce qu'il y avait de grandiose dans l'entreprise de Fichte, et tout ce que l'exécution laissait à désirer. « La *théorie de la science*, dit-il entre autres, est le calcul philosophique de l'infini. Lorsqu'une fois, de la région des grandeurs finies et explicables, on s'est élevé dans celle des grandeurs infinies et incompréhensibles, on se trouve dans un monde tout nouveau, région éthérée où ne peuvent plus subsister les notions et les intuitions, et où l'on se meut à l'aide du seul langage, comme sur le manteau de Faust. — La raison de Fichte ne reconnaît d'autres créatures que les siennes : sa vision n'est pas seulement sa propre lumière, mais encore son propre objet, de telle sorte que son œil, en s'élevant vers le ciel transcendant, s'y voit placé comme Dieu ou comme étoile. » — Il compare le Dieu de Fichte, le moi absolu à Erisichthon qui se dévora lui-même, ou à Jésus-Christ se ressuscitant lui-même. Ailleurs il dit que le moi de Fichte est à la fois l'auteur, l'encre et le papier, et le livre même.

M. Fichte fils, dans l'introduction qu'il a placée en tête de la traduction française du traité de la *Vie bienheureuse*, par M. Bouillier, s'exprime ainsi sur ce qui, selon lui, restera de la philosophie de son père :

« Au point de vue *théorique*, elle a parfaitement démontré d'abord, d'une manière négative, qu'il n'y a point de choses en soi; qu'il n'y



a point de monde antérieur, étranger à la conscience, si ce n'est dans une réflexion qui ne se comprend pas, parce qu'elle est le produit d'un développement philosophique incomplet. Elle a démontré ensuite que toute chose réelle n'est qu'une expression du savoir absolu ou de la raison, la raison objective, réalisée, et que par conséquent toute notre connaissance ne consiste que dans la reconstruction intérieure de l'acte créateur, qui est à la fois la première pensée et la première réalité, et d'où sont sorties toutes choses. (*Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, p. 52.)

« Au point de vue *pratique*, on peut ainsi en apprécier et résumer les résultats : La vie sensible, immédiate et tous les intérêts qui s'y rapportent, avec quelque habileté que l'égoïsme, la prudence et la ruse les parent des plus belles couleurs, sont entièrement vides, un pur néant. C'est pour cela que la vie sensible et les efforts dont elle est le principe et le but, ne produisent dans le sentiment que l'inconstance et l'agitation. Le monde sensible et notre vie dans ce monde ne prennent de la signification et de la valeur qu'autant qu'ils deviennent le théâtre et l'instrument des actes de la liberté morale. Il n'y a de réalité que dans ces actes, et eux seuls existent dans le sens vrai ou philosophique de ce mot. C'est seulement lorsque le moi s'élève dans le monde des idées, et qu'il lui consacre toute sa liberté et toutes ses forces spirituelles, qu'il acquiert la réalité. C'est par là seulement que le moi devient individualité, personnalité....

« Cette philosophie doit donc être considérée comme le système de la liberté, de la liberté morale, puisqu'elle place en elle le vrai, l'unique principe de vie. (Même ouvrage, p. 55.)

« L'idéalisme de Fichte tend à devenir le réalisme le plus élevé. Notre pensée est la pensée *en second* des pensées primitives de Dieu, que Dieu réalise par son intuition. » (Là-même, p. 25.)

Fichte a trouvé récemment un défenseur habile dans M. le Dr Fréd. Harms, de Kiel, qui a inséré sur sa philosophie un travail très-remarquable dans la *Nouvelle Gazette littéraire de Jéna* (1846, n° 492 et suiv.), que nous regrettons de n'avoir pu consulter plus tôt. Selon M. Harms la philosophie de Fichte est un *idéalisme moral objectif*, et il soutient que c'est à tort qu'on l'a qualifiée d'*idéalisme subjectif*, puisqu'elle est tout entière fondée sur l'identité du sujet et de l'objet : dans le moi absolu le sujet et l'objet coïncident. La philosophie de Fichte, dit-il, est idéalisme, mais c'est un idéalisme objectif, et son essence est une philosophie mo-

rale. Son principe est le moi libre, se posant lui-même : la liberté est l'idée positive sur laquelle repose tout le système.

On consultera de même avec fruit l'article *Fichte* dans l'*Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, par M. Bachmann, travail que malheureusement nous n'avons pu lire qu'après l'impression du nôtre.

## XVI.

(Addition à la page 429.)

Nous avons indiqué dans le texte même les principaux écrits de Jacobi. On peut consulter sur sa personne et sa philosophie, outre les ouvrages qui exposent l'histoire générale de la philosophie allemande, les écrits suivants : *Hegel*, dans les *Annales littéraires de Heidelberg*, 1817, nos 1 et 2 (Œuvres de Hegel, t. 17, p. 5-57). — *Wizenmann*, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, les résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn, Leipzig 1786, in-12. — *Fréd. Kæppen*, *Vertraute Briefe*, lettres familières. — La *Correspondance de Jacobi*, publiée par Fr. Roth, Leipzig, 1825 et 1827, 2v. in-8. — *Joh. Neeb*, *Vermischte Schriften*, 1817, t. II, p. 245. — *J. Kuhn*, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, Jacobi et la philosophie de son temps, Mayence, 1834, in-8.

## XVI.

(Addition à la page 459.)

*Une parabole de Lessing*, 1778. (Œuvres complètes de Lessing, édition Lachmann, t. X, p. 422.)

Un roi sage et puissant avait dans sa capitale un palais d'une étendue immense et d'une merveilleuse architecture.

L'étendue en était immense parce qu'il y avait réuni autour de lui tous ses serviteurs, tous les ministres de son gouvernement.

L'architecture en était singulière : elle était contraire à toutes les règles reçues, et néanmoins elle plaisait et était parfaitement convenable. — Elle plaisait surtout par l'admiration que produisent la simplicité et la grandeur, lorsqu'elles semblent plutôt dédaigner que laisser à désirer la richesse et les ornements. — Elle était convenable par la solidité et la commodité de la structure. Après bien des années le palais offrait encore la même propreté et le même ensemble qu'il avait eus à son origine ; il était un peu difficile à comprendre au dehors, plein d'ordre et de lumière au dedans. Les prétendus connaisseurs étaient surtout offensés par les dehors, qui présentaient peu de symétrie dans la disposition des fenêtres, rares, grandes et petites,



rondes et carrées, tandis qu'on y voyait un grand nombre de portes de toutes les formes et de toutes les dimensions.

On ne comprenait pas comment si peu de fenêtres pouvaient donner assez de lumière à tant d'appartements, car la plupart ne s'apercevaient pas que la lumière y entraît principalement par en haut.

On ne concevait pas pourquoi il y avait tant d'entrées, alors qu'un grand portail à chaque façade eût été plus convenable; car la plupart ne voyaient pas que par les nombreuses petites portes, tous ceux qui étaient appelés dans le palais pouvaient y pénétrer par le chemin le plus sûr et le plus court.

De là, parmi ces prétendus connaisseurs, des discussions sans fin, auxquelles ceux-là se livraient ordinairement avec le plus de chaleur, qui avaient eu le moins l'occasion de voir l'intérieur du palais.

Une circonstance, qui au premier aspect semblait devoir offrir le moyen de mettre un terme à toute controverse, était précisément ce qui la compliquait de plus en plus et la rendait interminable: on croyait posséder plusieurs antiques plans de construction, que l'on disait provenir des premiers architectes du palais, et ces vieux dessins étaient marqués de mots et de signes à peu près indéchiffrables.

Chacun interprétait ces caractères à sa façon et se composait de ces vieux dessins un plan nouveau, auquel non-seulement il croyait lui-même, mais encore invitait et souvent forçait les autres à croire.

Un petit nombre seulement s'y refusaient en disant: «Que nous importent vos interprétations; elles nous sont toutes indifférentes. Il nous suffit qu'à chaque instant nous puissions nous convaincre par le fait que la plus haute sagesse, qu'une bonté infinie habitent ce palais, et qu'il s'en répand incessamment sur tout l'empire des principes d'ordre et de félicité.»

Il en prenait mal souvent à ce petit nombre d'opposants! Car s'ils avaient parfois le courage d'examiner d'un peu près l'un ou l'autre de ces plans divers, ils étaient qualifiés, par ceux qui y croyaient, de rebelles et d'incendiaires. Mais ils ne tenaient compte de ces injures, et par là-même ils méritaient d'être associés à ceux qui, dans l'intérieur du palais, travaillaient au salut de l'empire, et qui n'avaient pas le loisir de se mêler à des querelles sans objet pour eux.

Au moment où les discussions relatives à l'authenticité des plans semblaient non pas terminées, mais apaisées, il arriva qu'au milieu de la nuit les gardiens du palais se mirent à crier au feu! au feu! le feu est au palais! A ces cris sinistres, chacun se réveillant, se hâta non d'accourir au palais, mais de sauver ce qu'il croyait avoir de

plus précieux, c'est-à-dire son propre dessin du magnifique édifice, Ainsi chacun courut dans les rues son plan à la main, montrant aux autres en quel endroit de son esquisse brûlait le palais. Le feu est ici, disait l'un; il est là, criait un autre; c'est ici qu'il importe de diriger les secours.

Au milieu de ces cris opposés et étourdissants, le palais serait sans doute devenu la proie des flammes, si réellement il avait été en feu. Heureusement ce que les gardiens avaient pris pour un incendie n'était qu'une aurore boréale.

## XVII.

(Addition à la page 459.)

*Le Prométhée de Goethe.*

Couvre ton ciel de nuages, ô Jupiter! et, semblable à un enfant irrité qui abat des têtes de chardons, exerce ta fureur sur les cimes des chênes et des montagnes: il faudra bien pourtant que tu laisses debout la terre, et ma cabane que tu n'as pas construite, et mon foyer et sa chaleur que tu m'envies.

Je ne connais rien de plus pauvre sous le soleil que vous, dieux de l'Olympe. Vous nourrissez misérablement votre majesté de la fumée des sacrifices et de vaines prières, et vous manquerez du nécessaire sans les enfants et les mendiants, sans une troupe d'insensés qui espèrent encore en vous.

Quand j'étais enfant et dans la détresse, j'élevais mes regards vers le soleil comme s'il y avait là une oreille pour entendre mes plaintes, un cœur semblable au mien et disposé à me secourir.

Qui est-ce qui me protégea contre la fureur des Titans? Qui est-ce qui me sauva de la mort, de l'esclavage? N'est-ce pas toi, ô mon cœur, n'est-ce pas toi qui as tout fait? Dans ton illusion, jeune et bon, tu adressais tes actions de grâce à un dieu endormi.

Quoi, je t'honorerais? Et pourquoi? As-tu jamais adouci mes douleurs? As-tu jamais séché mes larmes? N'est-ce pas le temps seul qui a fait de moi un homme, le temps tout-puissant aidé de l'éternel destin, mes maîtres et les tiens?

T'imaginai-tu peut-être que je haïrais la vie et fuirais dans le désert, parce que tout le bonheur que j'avais rêvé ne s'est point réalisé?

Me voici occupé à former des hommes à mon image, à produire une race faite comme moi, pour souffrir, pour pleurer, pour jouir et pour te dédaigner comme moi!



## XVIII.

(Addition à la page 464.)

Lessing, *l'Éducation du genre humain*, § 73. (Oeuvres, édition Lachmann, t. X, p. 324.)

Une doctrine peut avoir été longtemps considérée et admise comme une révélation, lorsqu'enfin la raison apprend à la déduire de ses propres principes et à la reconnaître pour une vérité rationnelle. Il pourrait en être ainsi, par exemple, du dogme de la *trinité*. Il se pourrait bien que ce dogme nous mît dans la voie de reconnaître qu'il est impossible que Dieu soit *un* dans le même sens que les choses finies; que son unité doit être une unité transcendante, qui n'exclut pas une sorte de pluralité. Dieu ne doit-il pas au moins avoir de lui l'idée la plus complète, c'est-à-dire une idée qui réunisse en soi tout ce qui est en lui-même. Or cette idée, pour être complète, doit aussi renfermer, non pas seulement la possibilité, mais la *réalité nécessaire* de Dieu. Donc de deux choses l'une: ou Dieu ne peut avoir de soi une idée complète, ou bien cette idée complète est tout aussi nécessairement réelle que Dieu l'est lui-même. Mon image réfléchie par la glace n'est sans doute qu'une représentation vide de toute réalité; mais si cette image était douée de tout ce qui est en moi, évidemment ce ne serait plus une représentation vide, mais un véritable *double* de moi-même. En admettant en Dieu une semblable duplication, peut-être ne me tromperais-je pas au fond; seulement je me servais d'une expression impropre. Toujours est-il que ceux qui voudraient rendre cette idée populaire, ne pourraient trouver, pour l'exprimer clairement, une dénomination plus convenable que celle d'un *fiis* que Dieu engendra de toute éternité.

## XIX.

(Addition à la page 467.)

*Exposé succinct du système de Spinoza, d'après Jacobi* (par extraits).  
*Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil potest reverti.*

1. Tout ce qui devient et arrive vient de ce qui est éternellement; tout changement suppose quelque chose qui soit immuable, éternel.

2. Le mouvement par lequel les choses se produisent ne peut pas plus avoir commencé que ce qui est. Car si ce qui est en soi, la substance éternelle, avait jamais existé sans changement, elle n'aurait jamais pu produire un changement ni en elle, ni hors d'elle, sans que, dans l'un et l'autre cas, il y eût eu production du néant.

3. Ce qui change a donc coexisté de toute éternité avec l'immuable, le temporel avec l'éternel, le fini avec l'infini; car admettre que le fini a commencé, c'est dire que du néant peut sortir quelque chose (Spinoza, *Epist.* 29, *opp. post.*, p. 469).

4. Si le fini a coexisté avec l'infini, il ne peut être conçu hors de lui; car s'il était hors de l'infini, ou il serait un être à part et existant pour soi, ou il aurait été produit de rien par la substance.

5. Si le fini avait été produit de rien par la substance éternelle, la force ou la détermination par laquelle il eût été produit, serait aussi venue du néant, puisque dans la substance infinie tout est également infini et immuable (Spinoza, *Eth.*, P. I, *prop.* 28).

6. Le fini est donc dans l'infini de telle façon que l'ensemble des choses finies, comprenant à chaque instant et de la même manière toute l'éternité, le passé et l'avenir, est un et identique avec l'être infini.

7. Cet ensemble n'est pas un collectif de choses finies constituant l'infini, mais rigoureusement un *tout* dont les parties ne peuvent être conçues qu'en lui et par lui (Spinoza, *De intellectus emendatione*, *opp. posth.*, p. 590. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, 2<sup>e</sup> édit., p. 59 et 47).

8. Ce qui dans une chose est antérieur quant à sa nature, ou pris en soi, ne l'est pas nécessairement dans le temps. L'étendue est en soi antérieure à chacun de ses modes, bien qu'elle ne puisse exister pour soi et sans affecter une forme déterminée, ou exister dans le temps avant telle ou telle figure. Il en est de même de la pensée, qui, intelligiblement, est antérieure à toute idée, et qui cependant ne peut exister que d'une manière déterminée.

9. Admettons, par exemple, que tous les modes de l'étendue puissent être ramenés aux quatre éléments prétendus. On concevrait l'étendue matérielle dans l'eau sans qu'elle fût de feu, dans le feu sans qu'il fût de la terre, etc. Mais aucun de ces modes ne pourrait se concevoir sans supposer la matière en général. Elle est donc dans chacun de ces éléments le vrai premier, le réel, la substance, *natura naturans*.

10. L'être premier, non quant aux choses étendues seules, ni quant aux choses pensantes seules, mais le premier quant au tout et en tout, l'être primitif, réel, immuable, présent partout, qui n'est l'attribut d'aucun autre, mais dont toutes les choses particulières sont les attributs et les modes; cet être un, infini, est le Dieu de Spinoza, ou la *substance*.



41. Le Dieu de Spinoza n'est donc d'aucune espèce, ou une chose à part, individuelle, différente (Spinoza, *Cogitat. metaphys.*, p. I, cap. 6. — *Epist. 4, opp. posth.*, p. 557). Il n'a aucun des attributs qui distinguent les choses prises individuellement, ni la pensée avec une conscience particulière, ni une figure, une couleur, une étendue déterminée; il est matière pure, substance générale.

42. Toute détermination est négation. Les choses individuelles, en tant qu'elles n'existent que d'une manière déterminée, sont des *non-entia*: l'être indéterminé et infini est le seul être réel; il est tout ce qui est, et hors lequel il n'y a rien (*Ens reale, h. e. omne esse, et præter quod nullum datur esse. De intell. emend.*, opp. posth., p. 584).

43. Le point le plus difficile du système de Spinoza, c'est sa doctrine de l'intelligence divine. Pour l'éclaircir, il est nécessaire de bien comprendre la terminologie du système.

44. Selon Spinoza, les attributs de Dieu sont l'étendue infinie et la pensée infinie. Ensemble les deux ne font qu'un seul être, un être indivisible (*Eth.*, P. I, prop. 40, *Schol.*), de sorte qu'il est indifférent sous laquelle de ces deux faces on considère Dieu, l'ordre et la connexion des notions étant identiques à l'ordre et à la connexion des choses, et tout ce qui peut être déduit *formaliter* de la nature infinie de Dieu, pouvant aussi s'en déduire *objectivement* et réciproquement (*Eth.*, P. II, prop. 7. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*).

45. Les matières individuelles, les corps, sont les modes du mouvement et du repos dans l'étendue infinie (*Eth.*, P. II, lemma 4).

46. Le mouvement et le repos sont les modes immédiats de l'étendue infinie (*Epist. 46, opp. posth.*, p. 593), infinis, immuables et éternels comme elle (*Eth.*, P. I, prop. 24-25). Ces deux modes ensemble constituent la forme essentielle de toutes les forces et de toutes les figures corporelles; ils en sont l'*à priori*.

47. A ces deux modes immédiats de l'étendue infinie correspondent les deux modes immédiats de la pensée infinie et absolue, la volonté et l'entendement (*Eth.*, P. I, prop. 30, *coroll. 2*). Ils renferment *objectivement* ce que ceux-là contiennent *formaliter*, et sont respectivement antérieurs à toutes les choses individuelles, soit de la nature étendue, soit de la nature pensante.

48. Antérieurement à la volonté et à l'entendement infinis est la pensée intime absolue, qui appartient à la *natura naturans*, tandis que la volonté et l'entendement infinis appartiennent à la *natura naturata* (*Eth.*, P. I, prop. 29, *Schol.*).

49. La *natura naturans* donc ou Dieu, considéré comme cause libre, ou la substance infinie, considérée en soi et telle qu'elle est véritablement, n'a ni volonté, ni entendement, finie ou infinie (*Eth.*, P. I, prop. 34).

20. On comprend dès lors comment les choses diverses peuvent exister les unes dans les autres et en même temps, et comment néanmoins elles peuvent, quant à leur nature, se succéder et se précéder.

21. On comprend aussi que, de même qu'en dehors des matières individuelles il n'y a pas en outre un mouvement et un repos infinis, il n'y a pas non plus, selon Spinoza, outre les choses pensantes finies, une volonté et une intelligence infinie, avec une pensée particulière infinie, absolue.

22-25. La doctrine de Spinoza sur les intelligences finies, modes de la pensée absolue et infinie, résulte de la notion même d'une chose individuelle existant actuellement (Spinoza, *Eth.*, P. II, prop. 44 et 45).

24. Une chose individuelle peut être tout aussi peu la cause de sa notion, que la notion peut être la cause de la chose; en d'autres termes, la pensée peut tout aussi peu dériver de l'étendue que l'étendue de la pensée. La pensée et l'étendue sont deux êtres tout à fait différents, mais réunis en une seule et même chose; elles forment une seule et même chose *unum et idem*, considérée sous deux points de vue.

25. La pensée absolue est la conscience pure immédiate absolue, ou le sentiment de l'être dans la substance universelle.

26. Comme de toutes les qualités de la substance, outre la pensée, nous ne connaissons que l'étendue matérielle, on peut dire que, la conscience étant inséparablement unie à l'étendue, il s'ensuit que tout ce qui a lieu dans l'étendue a lieu également dans la conscience.

27. La conscience d'une chose nous l'appelons son idée, et cette idée ne peut être qu'une idée immédiate.

28. Or une idée immédiate, prise en soi, est sans représentation; c'est un *sentiment*.

29. Les représentations naissent d'idées médiates et supposent des objets donnés médiatement. Là où il y a des représentations, il doit y avoir plusieurs choses individuelles rapportées les unes aux autres. A l'intérieur doit être rapporté quelque chose d'extérieur.

30. L'idée immédiate, directe d'une chose individuelle actuelle est son esprit, son âme (*mens*), et la chose individuelle elle-même, comme objet direct et immédiat de l'idée, s'appelle le corps (*Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus sive certus modus extensionis actu existens, et nihil aliud. Eth.*, P. II, pr. 43 et 47, *Schol.*)



51. C'est dans ce corps que l'âme ressent tout ce qu'elle aperçoit d'ailleurs hors de son corps, et elle ne peut percevoir tout cela qu'au moyen des idées des modifications que subit le corps à leur occasion. Par conséquent, ce par quoi le corps ne peut être affecté, l'âme ne saurait le percevoir (*Rerum imagines sunt ipsius humani corporis affectiones. Eth., P. III, prop. 52, Schol.*).

52. D'un autre côté l'âme ne peut percevoir son corps, n'en connaît l'existence et ne se connaît elle-même qu'au moyen des impressions que le corps reçoit des choses extérieures, et par les idées de ces impressions (*Eth., P. II, prop. 49, 53*). Car le corps est une chose individuelle déterminée, qui ne peut exister qu'après, avec et parmi d'autres choses individuelles. Le corps ne peut ni exister, ni être conçu comme existant, que par ses rapports multipliés avec d'autres êtres extérieurs.

53. L'idée immédiate de l'idée immédiate du corps constitue la conscience de l'âme, et cette conscience est unie à l'âme de la même manière que l'âme est unie au corps. La conscience de l'âme exprime une certaine forme déterminée de l'idée, ainsi que l'idée elle-même exprime une forme déterminée d'une chose individuelle (*Eth., P. II, prop. 24 et Schol.*). Mais la chose individuelle, son idée, et l'idée de l'idée sont *unum et idem*, une seule et même chose considérée sous différents aspects (même *scholie*).

54. L'âme n'étant autre chose que l'idée immédiate du corps et identique ou une avec lui, l'excellence de l'âme ne peut être une autre que celle du corps (*Eth., P. II, prop. 45, schol. et prop. 44. — P. III, prop. 2, prop. 44, schol. et prop. 48, schol.*). Les facultés de l'entendement ne sont autres que celles du corps prises *objectivement* ou pensées; les résolutions de la volonté sont de la même manière des déterminations du corps (*Eth., P. III, prop. 2, schol.*). L'essence des âmes n'est autre chose que l'essence de leurs corps prise *objectivement* (*Eth., P. V, prop. 51, demonstr.*).

55. Toute chose individuelle suppose à l'infini d'autres choses individuelles, et nulle ne peut immédiatement tirer son origine de l'infini (*Eth., p. I, prop. 28*). Or l'ordre et la connexion des idées étant les mêmes que l'ordre et la connexion des choses, il s'ensuit que l'idée d'une chose individuelle ne peut pas venir non plus immédiatement de Dieu. Elle doit arriver à l'existence de la même manière que toute chose individuelle, et ne peut exister autrement que conjointement avec une matière individuelle et déterminée.

56. Les choses individuelles proviennent médiatement de l'infini;

elles procèdent de Dieu par la vertu des qualités immédiates de son essence. Mais ces qualités sont également éternelles et infinies, et Dieu en est la cause de la même manière qu'il est la cause de lui-même. Les choses individuelles n'émanent donc de Dieu immédiatement que d'une manière éternelle et infinie; mais en tant qu'êtres finis et passagers, elles naissent les unes des autres, s'engendrant et se détruisant réciproquement, tout en persistant immuables dans leur éternelle essence.

57. Il en est de même de l'idée de ces choses. Elles procèdent de Dieu et sont dans l'intelligence infinie de la même manière que les formes corporelles, au moyen de l'infini mouvement et de l'infini repos, existent toutes ensemble et toujours également réelles dans l'étendue infinie (*Eth., P. II, prop. 7 et la démonstr.*).

58. Ainsi l'idée d'aucune chose individuelle actuellement existante et déterminée n'existe en Dieu, en tant que Dieu est infini; elle n'est pas en lui et ne procède de lui qu'en ce sens qu'une pareille chose individuelle naît actuellement en lui en même temps que son idée; c'est-à-dire cette idée n'existe qu'une fois en même temps que la chose individuelle, et n'existe pas autrement en Dieu, ni en même temps que la chose, ni avant, ni après elle (*Eth., P. II, prop. 3*).

59. Toutes les choses individuelles se supposent réciproquement et se rapportent les unes aux autres; de telle sorte qu'aucune ne peut être conçue sans toutes les autres, ni toutes sans chacune: elles forment ensemble un tout inséparable; ou, pour mieux dire, elles existent ensemble dans une chose infinie et absolument indivisible, et n'existent pas autrement (*Si una pars materiæ annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret, opp. posth., p. 404*).

40. Cet être absolument indivisible dans lequel les corps existent ensemble, est l'étendue infinie, absolue.

41. L'être absolument indivisible dans lequel existent ensemble toutes les idées, est la pensée absolue, infinie.

42. Tous deux sont de l'essence de Dieu et y sont compris. Voilà pourquoi Dieu, pris séparément, ne peut être appelé ni une chose étendue, ni une chose pensante, la même substance étant à la fois étendue et pensante. En d'autres termes, aucun des attributs de Dieu ne repose sur une réalité particulière, et ils ne peuvent être considérés comme des choses réellement distinctes; ce sont des expressions substantielles d'une seule et même réalité, de cet être transcendantal qui ne peut être qu'un, et dans lequel tout se pénètre et s'unit nécessairement.



43. L'idée infinie de Dieu, tant de son essence que de ce qui en dérive nécessairement, est une idée unique indivisible (*Eth.*, P. II, *prop.* 3 et 4. Cf. *prop.* 46 et 47 de P. II et avec les *prop.* 50 et 51 de P. I).

44. Cette idée étant une et indivisible, doit se trouver dans le tout et dans chacune de ses parties; l'idée de tout corps ou de toute chose individuelle, de quelque nature qu'elle soit, doit donc renfermer en soi complètement et parfaitement l'essence infinie de Dieu (*Eth.*, P. II, *prop.* 45-47 et *Schol.* — P. II, *prop.* 5-4. — P. I, 50-51).

## XX.

(Addition à la page 472.)

Giordano Bruno.

Notre intention était d'abord de donner ici une analyse de l'écrit si remarquable de Brunus (*De la Causa, principio et uno*). Nous pouvons maintenant nous en dispenser en adressant nos lecteurs à l'ouvrage de M. Bartholmess: *Jordano Bruno* (Paris, chez Ladrangé, 2 vol. in-8°, 1847), t. II, p. 428-448. Nous nous bornerons à citer quelques passages de la conclusion, d'après la traduction de M. Bartholmess.

« Le monde peut tout, produit tout, est tout en tout, et l'infinie variété des choses particulières ne constitue en elle et par elle qu'un seul et même être. *Connaitre cette unité, c'est le but de toute la philosophie, de toute connaissance de la nature.* —

« Pour pénétrer les mystères les plus profonds, il ne faut pas se lasser de rechercher les fins extrêmes des choses, le *maximum* et le *minimum*. La grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point de contact, mais à dégager, à faire sortir de ce point tout ce qui est opposé; voilà le secret et le triomphe de l'art.

« Plus notre raison adopte les procédés et les voies de *cette raison souveraine, qui est à la fois ce qui est compris et ce qui comprend*, plus nous sommes en état de comprendre l'ensemble des choses. Qui voit et possède cette unité, possède tout; qui n'a pu parvenir à cette unité, n'a rien saisi.

« Que tout ce qui respire loue et bénisse l'Être infini, cause, principe, unité et tout. »

Cette dernière phrase est la traduction un peu libre du texte italien que voici :

*Lodati sieno li Dei, e magnificata da tutti viventi la infinita, semplicitissima, unissima, altissima et assolutissima causa principio et uno!*

## XXI.

(Addition à la page 472.)

*Histoire de l'athéisme d'après Hemsterhuis.*

A la prière d'une princesse de Gallitzin, le philosophe hollandais François Hemsterhuis (fils de Tibère H., et mort 1790), écrivit en 1787, sous la forme d'une *lettre de Dioclès à Diotime*, un précis rapide de l'histoire de l'athéisme, dont voici la substance : L'athéisme est plus jeune que la religion, qui est naturelle. Les hommes se firent d'abord des dieux à leur image. Quand naquit la philosophie, ce fut d'abord sur les choses physiques que se porta la réflexion : l'esprit philosophique s'appliqua surtout à rechercher le principe de l'univers matériel. Le matérialisme conduisit à la philosophie atomistique et par elle à l'athéisme. Cependant l'ordre qu'on ne tarda pas à reconnaître dans l'économie universelle, suggéra l'idée d'un principe intelligent, d'une âme du monde. — Socrate parut, et, par l'étude de l'homme moral, s'éleva à la vraie piété et à l'idée d'un ordre de choses supérieur au monde matériel. — Au sortir de la barbarie du moyen âge, pendant lequel on défigura si étrangement les plus belles pensées de Platon et d'Aristote, Descartes contribua le plus à renverser la philosophie despotique et monstrueuse de l'école. — A peine délivrée du joug de la scolastique, l'imagination philosophique enfanta le panthéisme, cet athéisme équivoque qui, sous la même forme, vous montre tour à tour Dieu et le chaos. — Cependant la géométrie, ressuscitée et enrichie, ouvrit à l'entendement un monde nouveau, où tout est rigoureusement démontré. Kepler, Newton, Huygens appliquèrent la géométrie à la physique, sans laquelle elle n'est qu'une forme, une ombre vaine; mais ils reconnaissaient des bornes à leur science et s'inclinaient avec humilité devant le suprême modérateur de l'univers. L'orgueil de la science ramena leurs successeurs au matérialisme; ils se persuadèrent qu'il était possible d'expliquer le monde par les seules forces et les lois propres de la matière; de là une troisième sorte d'athéisme. Le premier, fruit de l'ignorance, s'était évanoui à la découverte du monde moral; le second, fils de la spéculation, peut être guéri par une saine philosophie; mais le troisième, enfant de l'orgueil et de la science, ne cédera qu'autant que l'on aura reconnu la vérité des propositions suivantes : que la matière n'est qu'un mot par lequel on désigne les existences réelles, en tant que nos organes actuels en sont modifiés; — que nous ne pouvons connaître de la matière que les qualités qui



affectent nos sens; enfin que la matière nous offrirait d'autres qualités ou plus de qualités, si nous venions à avoir d'autres sens ou un sens de plus. »

Ajoutons que cette dernière proposition résulte même du *Traité des sensations* de Condillac. Condillac était idéaliste sans le savoir ou sans en convenir. On trouve dans les écrits d'un philosophe de l'école de Jacobi (Neeb, *Vermischte Schriften*; Francf., 1817, 2 vol. in-8°, au t. I, p. 144) un travail curieux à cet égard; c'est un parallèle entre Kant et Condillac. Neeb établit que Condillac professait avant Kant une sorte d'idéalisme transcendantal.

## XXII.

(Addition à la page 590.)

Gaëtan Weiller, mort en 1826, secrétaire général de l'Académie des sciences de Munich, après avoir été longtemps à la tête de toutes les écoles de cette capitale, était un prêtre éclairé et libéral, qui a beaucoup écrit sur l'éducation et sur des questions religieuses, et qui mérita la haine et les persécutions du parti jésuitique. On a de lui entre autres un ouvrage dirigé contre la philosophie de Schelling : *Der Geist der allerneuesten Philosophie*; Munich, 1804 et 1805.

Bouterweck, né près de Goslar, en 1766, professeur à Göttingue en 1828, surtout connu par son grand ouvrage de critique littéraire : *l'Histoire de la poésie et de l'éloquence modernes* (*Geschichte der neuern Poesie und Beredsamkeit*, Göttingue, 1804-1820, 12 vol. in-8°), et par son *Esthétique* (1806, 2 vol. in-8°), quitta Kant pour Jacobi, et écrivit dans cet esprit son *Manuel des sciences philosophiques* (*Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften*), 1813, 2 vol. in-8°, et sa *Philosophie religieuse* (*Religion der Vernunft*), 1824.

Fréd. Kœppen, né à Lübeck en 1775, fut d'abord pasteur à Brême, et ensuite professeur de philosophie à Erlangen; c'est un écrivain distingué. Ses principaux écrits sont : *Darstellung des Wesens der Philosophie* (*De l'essence de la philosophie*), 1810; — *Philosophie des Christenthums* (*Philosophie du christianisme*), 1815 et 1815, 2 vol.; — *Politik nach platonischen Grundsätzen* (*la Politique selon Platon*), 1818; — *Vertraute Briefe über Bücher und Welt* (*Lettres familières sur les livres et le monde*), 1820-1825, 2 vol.

## TABLE DES MATIÈRES

## DU DEUXIÈME VOLUME.

## PHILOSOPHIE DE KANT.

## SECONDE SECTION : LA PHILOSOPHIE PRATIQUE (suite).

Page.

CHAPITRE XI. La religion considérée dans les limites de la simple raison, ou de l'accord de la religion avec la raison. — Introduction. — Première partie: <i>Du mal radical dans la nature humaine.</i>	1
CHAPITRE XII. La religion considérée dans les limites de la simple raison. Seconde partie: <i>De la lutte du bon principe avec le mauvais</i> .....	15
CHAPITRE XIII. La religion considérée dans les limites de la simple raison. Troisième partie: <i>De la victoire du bon principe sur le mauvais, et du règne de Dieu sur la terre</i> .....	22
CHAPITRE XIV. La religion considérée dans les limites de la raison. Quatrième partie: <i>Du vrai culte et du faux culte sous l'empire du bon principe, ou de la religion et de la superstition</i> .....	31
Observations .....	45
CHAPITRE XV. La philosophie de l'histoire selon Kant .....	50

## TROISIÈME SECTION : LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET TÉLÉOLOGIQUE, OU LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

Introduction .....	71
CHAPITRE PREMIER. Critique du jugement esthétique. Première partie: <i>Analytique du jugement esthétique</i> .....	74
CHAPITRE II. Critique du jugement esthétique. Seconde partie: <i>Dialectique du jugement esthétique</i> .....	114
CHAPITRE III. Résumé de la critique du jugement esthétique .....	120
CHAPITRE IV. Critique du jugement téléologique .....	127
CHAPITRE V. Suite de la critique du jugement téléologique. — <i>Méthodologie</i> .....	146
CHAPITRE VI. Résumé de la critique du jugement téléologique .....	158
CONCLUSION .....	164
ÉCOLE DE KANT. Ses adversaires et ses partisans; ses continuateurs ..	170

## PHILOSOPHIE DE FICHTE.

INTRODUCTION. Vie et ouvrages de Fichte .....	189
---	-----

## PREMIÈRE SECTION : LA PHILOSOPHIE DE FICHTE SOUS SA PREMIÈRE FORME.

CHAPITRE PREMIER. <i>La théorie de la science.</i> — Idée de la philosophie	203
CHAPITRE II. Principes fondamentaux de la <i>théorie de la science</i> , ou de la philosophie générale .....	217



	Page.
CHAPITRE III. Fondement du savoir <i>théorique</i> .....	258
CHAPITRE IV. Fondement de la philosophie <i>pratique</i> .....	259
CHAPITRE V. Le droit naturel .....	284
CHAPITRE VI. La morale .....	292
CHAPITRE VII. La religion .....	326
CHAPITRE VIII. Résumé de la philosophie de Fichte sous sa première forme .....	333

## SECONDE SECTION : DÉVELOPPEMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE.

CHAPITRE PREMIER. Destination de l'homme. — Réponse à Reinhold. — Rapport au public sur le véritable esprit de la philosophie nouvelle .....	351
CHAPITRE II. Les autres écrits de Fichte de la seconde période : <i>Les traits caractéristiques du siècle présent</i> ; — <i>Leçons sur la fonction du savant</i> ; — <i>La philosophie religieuse</i> ; — <i>Discours à la nation allemande</i> .....	371
CHAPITRE III. Les derniers écrits de Fichte .....	389
CONCLUSION .....	398

## PHILOSOPHIE DE JACOBI.

## INTRODUCTION.

1. Vie de Jacobi. — Sa correspondance .....	406
2. Ouvrages de Jacobi .....	417
3. De la philosophie de Jacobi en général .....	421

## PREMIÈRE SECTION : LA PHILOSOPHIE DE JACOBI AVANT LA PUBLICATION DE LA CRITIQUE DE KANT.

CHAPITRE PREMIER. Woldemar et la correspondance d'Alwill .....	430
CHAPITRE II. Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza ..	438
CHAPITRE III. Suite de la polémique de Jacobi avec Mendelssohn. — Son apologie. — Un mot de Lessing .....	483

## SECONDE SECTION : LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION A L'IDÉALISME DE KANT ET DE FICHTE, ET AU PANTHÉISME DE SCHELLING.

CHAPITRE PREMIER. La philosophie de Jacobi contre l'idéalisme en général .....	496
CHAPITRE II. La philosophie de Jacobi dans son opposition à Kant et à Fichte .....	515
CHAPITRE III. La philosophie de Jacobi dans son opposition au panthéisme de M. de Schelling. — Des choses divines .....	540
CHAPITRE IV. Dernières explications de Jacobi sur sa philosophie ..	566
CONCLUSION .....	578
Notes et additions .....	291







193

W68

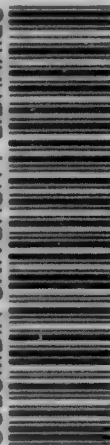
Willm.

2

Histoire de la philosophie.

LISTED FOR PRESERVATION

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



1010682988

LISTED FOR PRESERVATION

AUG 1 1988

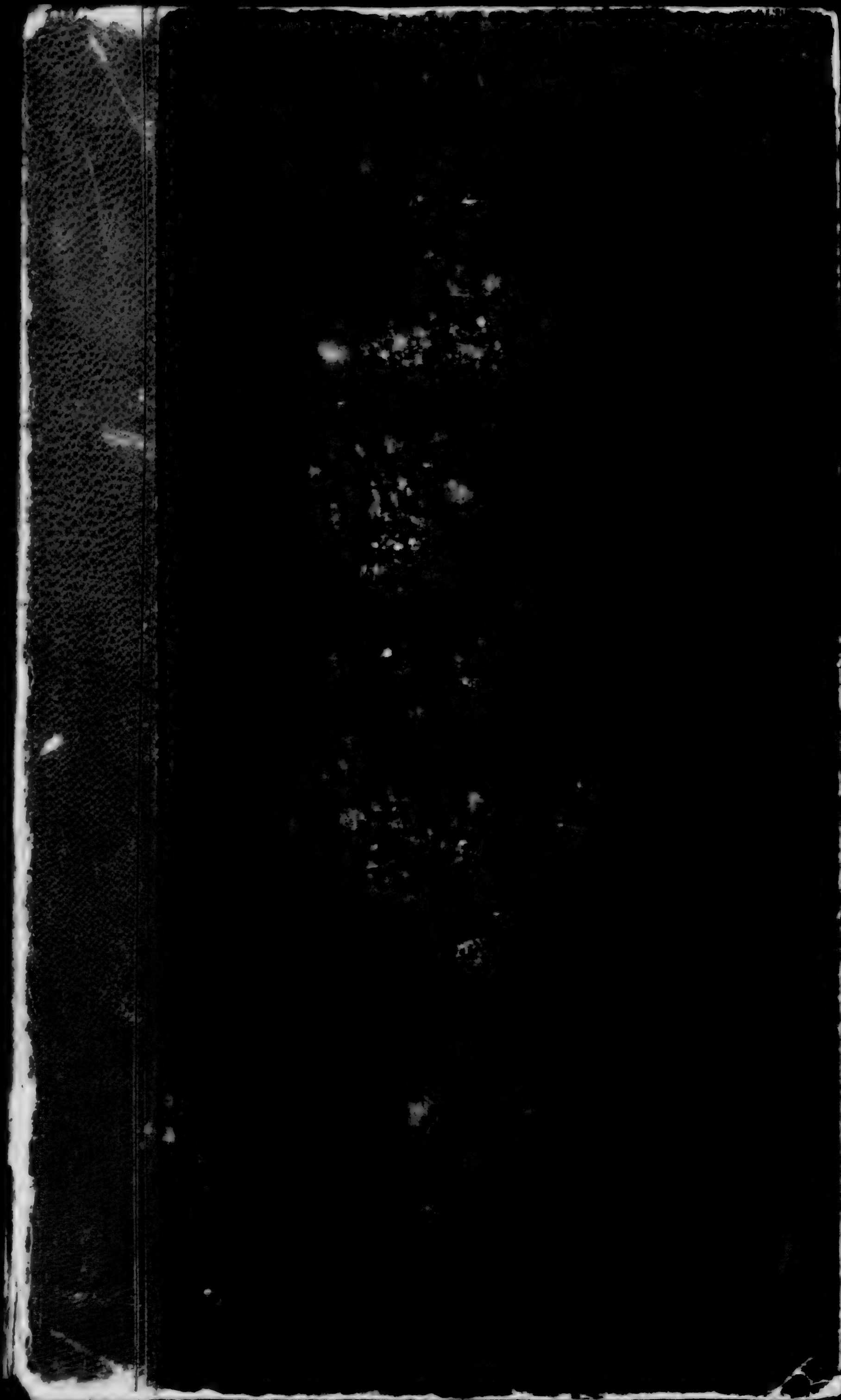






# VOLUME 3







Class 193

Book W68

Columbia College Library

Madison Av. and 49th St. New York.

3

*Beside the main topic this book also treats of*

*Subject No.*

*On page*

*Subject No.*

*On page*







**HISTOIRE**

DE LA

**PHILOSOPHIE ALLEMANDE.**



**HISTOIRE**  
DE LA  
**PHILOSOPHIE ALLEMANDE**

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR

**J. WILLM,**

Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

---

**OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT**

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.)

---

**TOME TROISIÈME.**

---

**PARIS,**  
**LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,**  
quai des Grands-Augustins, 49.

1847.



LA  
PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

---

SECONDE PARTIE.

RÈGNE DE L'IDÉALISME ABSOLU ET OBJECTIF.

---

INTRODUCTION.

Ainsi que nous l'avons annoncé dans notre introduction générale, le sujet de cette seconde partie de notre ouvrage est l'histoire de la philosophie en Allemagne sous la domination de l'idéalisme de Schelling et de Hegel; l'analyse des travaux de ces deux illustres penseurs en occupera la plus grande place, avec celle de Herbart, leur principal adversaire. Dans l'intérêt des lecteurs à qui cet ouvrage est spécialement destiné, nous avons dû exposer avec un grand détail les systèmes des chefs d'école et ceux des chefs d'opposition, nous contentant le plus souvent de nommer en passant les philosophes d'un ordre secondaire. Il y a cependant parmi ces derniers et en dehors des écoles principales, des penseurs qui méritent de fixer l'attention, comme ils fixèrent celle de leurs contemporains.

Dans l'histoire de la philosophie, telle que la conçoivent Hegel et ses disciples, chaque pensée philosophique, si originale qu'elle soit, et à quelque moment qu'elle apparaisse, a sa place marquée, son étiquette pour ainsi dire, dans l'évolution, nécessaire selon eux, de l'esprit spéculatif. Avec une

TOME III.

102274

1



pareille méthode il faut ou négliger les faits qui ne se laissent pas classer ainsi, les rejeter comme arriérés et comme indignes de l'histoire ou leur faire violence. Nous concevons autrement le développement de l'esprit humain ; nous le concevons plein de vie, de diversité, de spontanéité, bien qu'essentiellement en progrès. Cependant il n'y a point d'originalité absolue, et l'homme de génie même est toujours de son temps et de sa nation. Il y a dans la succession des systèmes et des pensées essentielles, comme dans celle des faits de l'histoire en général, une certaine nécessité ; mais cette nécessité n'est pas telle que l'entendent l'école de Hegel pour la philosophie, et l'école fataliste pour l'histoire. La philosophie de Schelling et de Hegel a pour condition nécessaire la philosophie de Fichte, comme celle-ci a pour antécédent celle de Kant ; mais ces diverses philosophies n'ont pas été nécessairement déterminées par leurs précédents : elles pouvaient être autres qu'elles n'ont été, bien qu'elles n'eussent pas existé sans ce qui les a précédées, ou que dans d'autres circonstances elles se fussent produites sous une autre forme. Chaque nouveau système est le produit de la nécessité historique et de la liberté, de l'histoire et du génie individuel, et il n'est nouveau que parce qu'il est en partie original.

Outre les esprits qui se dévouent entièrement à une école, à un système, ou qui se bornent à en développer et à en appliquer les principes, et qu'il suffit, pour être juste envers eux, de nommer à la suite de leurs maîtres, satellites fidèles et ouvriers utiles, qui souvent font de grandes choses, dont il convient de leur tenir compte, il en est d'autres qui essaient de marcher seuls, ne prenant pour guide que leurs propres inspirations, ou qui, tout en marchant sur les traces d'un chef, se permettent de s'écarter parfois de la route, et de penser par eux-mêmes. Les premiers affectent une originalité qui a sa source dans leur caractère et dans leurs des-

tinées particulières plutôt que dans leur génie : tels furent Hamann et Herder. Les autres appartiennent à une école d'une manière générale, mais s'en éloignent dans la forme et les détails, et en élaborent les principes dans des vues particulières et avec une sorte d'indépendance : tels sont, quant à la philosophie de Fichte, Frédéric Schlegel dans ses commencements, Schleiermacher et Novalis-Hardenberg.

M. Michelet place Hamann et Herder avant Jacobi, et Jacobi lui-même avant Fichte, et il interrompt l'exposition de la philosophie de ce dernier, pour rapporter incidemment non pas seulement la pensée de Novalis, qui termina sa courte carrière dès 1801, mais encore les travaux philosophiques de Schleiermacher et de Frédéric Schlegel, qui sont d'une tout autre importance. Schleiermacher, dont les principaux ouvrages parurent après la mort de Novalis, y est présenté comme ayant préparé les voies à celui-ci. Pour nous, nous le placerons ailleurs, après Schelling, et même après Hegel, avec les penseurs qui surent garder leur indépendance à côté d'eux. Quant à Frédéric Schlegel, il suivit de bonne heure une tout autre direction, et joua un plus grand rôle dans l'histoire littéraire que dans l'histoire de la philosophie. Il appartient par toute sa tendance à ce qu'on a appelé l'école catholique, dont la place n'est point ici.

Nous n'avons ainsi à nous occuper en ce moment, entre Jacobi et Schelling, que de Hamann et de Herder, entre Fichte et Schelling, que du seul Novalis.

Hamann et Herder peuvent se classer d'une part avec Jacobi, comme professant la philosophie de la foi et comme opposés à l'idéalisme transcendantal, et de l'autre avec Schelling, avant lui, comme se rapprochant par leur théologie spéculative du panthéisme. Novalis appartient à ce qu'on peut appeler l'école flottante de Fichte, dont Schelling lui-même fait partie dans ses commencements.

Avant donc que d'exposer la philosophie de M. de Schel-



ling, suivie de celle de Hegel, et en opposition avec elle la philosophie réaliste de Herbart, à l'occasion de laquelle nous rappellerons d'autres efforts tentés dans le même sens, ou pour concilier ensemble le réalisme et l'idéalisme, nous allons rapporter ce qu'offrent de plus remarquable les œuvres philosophiques de Hamann, de Herder et de Novalis.

Hamann et Herder, si dissemblables qu'ils soient du reste par leur caractère et leur génie, par leur position sociale et leurs habitudes littéraires, ont cela de commun d'admettre avec Jacobi l'autorité absolue de la conscience et de l'expérience, et de pencher, avant Schelling, vers le spinozisme, comme système de l'unité absolue, par la négation ou la réduction de toutes les différences, de toutes les oppositions, à l'unité essentielle.

La carrière littéraire de HAMANN fut longtemps tout aussi obscure que sa vie<sup>1</sup>. Quelques esprits d'élite seulement, Kant, Herder, Goethe, Jean-Paul, Jacobi, l'apprécièrent, parfois en exagérant son importance. Goethe<sup>2</sup> compare ses écrits aux livres sibyllins que l'on ne consultait que quand on avait besoin d'oracles. « On ne peut les ouvrir, dit-il, sans y trouver chaque fois quelque chose de nouveau, parce que chaque page nous frappe diversement, et nous intéresse de plusieurs manières. » A vrai dire, malgré son originalité, Hamann est un de ces esprits que l'on peut ignorer entièrement sans rien perdre d'essentiel du mouvement philosophique et littéraire auquel ils se sont trouvés mêlés, mais qu'on ne saurait fréquenter et étudier sans retirer un grand profit de leur commerce, et sans y prendre un vif intérêt.

Ses nombreux écrits, qui ont la plupart des titres fort singuliers<sup>3</sup>, sont de peu d'étendue, le plus souvent de véritables rapsodies dans le sens antique, feuilles volantes comme celles

<sup>1</sup> Voir sur Hamann la note 1.

<sup>2</sup> Dans sa Vie, liv. III.

<sup>3</sup> Ils ont été recueillis en 8 vol. in-12; Berlin, chez Reimer, 1821-1843.

de la Sibylle de Cumes; brochures d'occasion, pleines d'allusions aux choses et aux hommes du moment, et à cause de cela très-souvent obscures et en partie indéchiffrables. Son originalité, comme penseur, est plus dans la forme que dans le fond. Il est plutôt un curieux sujet d'étude psychologique que d'histoire, et un phénomène littéraire plutôt qu'un philosophe remarquable. Le *Mage du Nord*, ainsi qu'il se plaisait à s'appeler, faisait de l'opposition contre l'esprit de son siècle, comme Rousseau, avec qui il a plus d'un rapport, contre la philosophie de réflexion en général, comme Jacobi, et vers la fin contre la philosophie de Kant en particulier. Sa pensée philosophique est semblable à celle de Rousseau, de Jacobi, de Herder, avec la foi historique de plus. Vue de près cependant, son orthodoxie luthérienne était plus apparente que réelle : c'était une sorte de gnosticisme, d'interprétation allégorique, souvent très-arbitraire. Une foi littérale n'était à ses yeux, dans les derniers temps surtout, qu'un honteux lamaïsme, comme il le disait en confidence à Jacobi<sup>1</sup>, en se servant d'une expression de mépris qui se refuse à la traduction.

Philosophe du sentiment et de l'inspiration, tantôt il reconnaît toute la dignité de la raison, et lui attribue une autorité souveraine, comme étant l'expression de la sagesse divine; tantôt, et plus ordinairement, la confondant avec la simple faculté de raisonner d'après l'expérience, il lui oppose la conscience, la foi, la révélation. « Il faut, dit-il quelque part, plus que de la physique pour comprendre la nature : la nature est un mot hébreu, composé seulement de consonnes, auxquelles la raison doit ajouter les voyelles. » Ailleurs il demande : Qu'est-ce que la raison avec sa certitude et son universalité prétendues? Qu'est-elle autre chose qu'un être de raison, une vaine idole, que la superstition décore

<sup>1</sup> Œuvres de Jacobi, t. III, p. 504.



d'attributs divins<sup>1</sup> ? » Dans un écrit intitulé *les Nuées*, il dit : La raison est sainte, juste et bonne ; mais elle ne peut nous donner que le sentiment de notre ignorance.

Cette ignorance philosophique est, selon lui, celle de Socrate. Dans le petit écrit intitulé *Mémoires socratiques*, Hamann commente ainsi les paroles de Socrate, disant qu'il ne savait rien. « Les mots, dit-il, comme les chiffres, tiennent leur valeur de la place où ils se trouvent, et leur signification, comme celle des monnaies, varie selon les temps et les lieux. Le mot de Socrate : *Je ne sais rien*, adressé à Criton, avait un tout autre sens que quand il l'adressait aux sophistes, qui prétendaient tout savoir et qui étaient les savants de ce temps-là. L'ignorance de Socrate était du *sentiment*. Or, entre le sentiment et un théorème il y a une plus grande différence encore qu'entre un animal plein de vie et un squelette. Cette ignorance, c'était de la *foi*. Notre propre existence, ainsi que celle de toutes choses, est l'objet de la foi et non de la démonstration. Ce qu'on croit n'a nul besoin d'être démontré, et, réciproquement, il y a telle proposition à laquelle on ne croit pas même après l'avoir prouvée. La foi n'étant pas le produit de la raison, n'a rien à craindre de ses attaques. On croit comme on voit, par cela seul qu'on croit. L'ignorance de Socrate était parfaitement calculée sur l'état de sa nation et de son temps : il voulait ramener ses concitoyens du labyrinthe de la prétendue science des sophistes à une vérité cachée, à une sagesse secrète, au culte du Dieu inconnu. »

C'est une pareille mission que se donna Hamann. Il se compare au lis de la vallée, qui exhale dans l'obscurité le parfum de la vraie connaissance. La vraie philosophie, selon lui, a pour objet de nous faire comprendre le sens véritable de la révélation. Il admet une triple révélation : Dieu s'est

<sup>1</sup> Œuvres de Hamann, t. VI, p. 16.

révélé dans la nature, dans l'homme et dans la Bible. Le livre de la création renferme des exemples d'idées générales, que Dieu a voulu faire connaître à la créature par la créature ; les livres saints contiennent des articles secrets, qu'il a voulu révéler à l'homme par des hommes. La nature et l'histoire sont les deux commentaires de la parole divine ; les opinions des philosophes sont des *leçons* diverses de la nature, et les doctrines des théologiens, des variantes de l'Écriture ; mais l'auteur est toujours le meilleur interprète de ses paroles. La parole divine peut seule nous donner l'intelligence de la nature et de l'histoire. Il faut presque autant de sagacité et de divination pour comprendre le passé que pour lire dans l'avenir. Le passé ne peut s'expliquer que par le présent, et le présent ne peut se comprendre que par la prévision des destinées futures.

Ainsi Hamann semble borner la fonction de la raison à interpréter la nature et l'histoire au moyen de la parole de Dieu, révélée dans la Bible ; mais cette conviction ne l'empêche pas de donner pleine carrière à sa philosophie, ou, pour mieux dire, à son imagination spéculative ; et son enthousiasme l'entraîne sans cesse dans les erreurs du panthéisme. Il abonde en passages comme ceux-ci : « Le dogme de l'incarnation est le symbole de l'unité de la nature humaine et de la nature divine. — Tout est divin, et tout ce qui est divin est en même temps humain... Si l'on considère Dieu comme la cause de tous les effets sur la terre et dans le ciel, chaque cheveu de notre tête est aussi divin que le Béhémoth de la Bible. Tout est divin, et dès lors la question de l'origine du mal n'est plus qu'une dispute de mots, une vaine discussion d'école<sup>1</sup>. Tout est plein de Dieu ; la voix du cœur, la conscience, c'est l'esprit de Dieu... Le chrétien seul, qui vit en Dieu, est un homme vivant, un homme

<sup>1</sup> Hamann, Œuvres, t. IV, p. 23.



éveillé; l'homme naturel est plongé dans le sommeil... Dieu est le seul véritable objet de nos désirs et de nos idées; tout le reste n'est que phénomène, comme disent les philosophes sans trop savoir ce qu'ils disent. Hamann concevait cependant Dieu comme un être personnel, essentiellement individuel, et il croyait à la Providence la plus spéciale avec une foi vive et sincère.

Le principe de sa philosophie était le principe de l'identité ou de la *coïncidence des extrêmes opposés*, qu'il avouait avoir pris au philosophe martyr, Jordan Bruno, le principe de l'unité idéale de toutes les oppositions, de toutes les différences réelles. « Le principe de la coïncidence de Bruno, (*principium coincidentiae oppositorum*) dit-il, vaut mieux que toute la critique de Kant, à laquelle il reproche de séparer violemment ce que la nature a uni, et de ne produire ainsi que de vaines abstractions. Pourquoi opposer l'entendement à la sensibilité, la raison à l'expérience, qui ont même racine et tendent à une même fin? » Le principe de la connaissance est, selon Hamann, identique avec la raison d'être; l'idéalisme et le réalisme ne sont que deux faces d'un même système, ainsi que la nature humaine se compose d'un corps et d'une âme. De même il y a, dans un sens plus élevé, identité entre la foi et la raison, entre la raison et l'Écriture, entre la religion et la philosophie, en tant que la pensée divine se manifeste par l'une et par l'autre.

C'est ainsi que Hamann se rattache tout à la fois à Jacobi et à Schelling, sans qu'on puisse dire qu'il appartienne à l'école du premier, ou qu'il ait préparé la voie au second. Il en est à peu près de même de Herder.

HERDER, une des plus grandes célébrités littéraires de son siècle, occupe une place moins élevée comme philosophe, et ne mérite, à cet égard, de marquer au premier rang que par ses travaux sur la philosophie de l'histoire<sup>1</sup>. Sa ma-

<sup>1</sup> Voir sur la Vie et les ouvrages de Herder la note II.

nière de procéder en matières philosophiques, est plus oratoire que méthodique et précise : il s'abandonne trop aux inspirations du moment, et a trop de confiance dans le savoir immédiat, pour suivre la discussion d'une pensée ferme et sévère, et pour observer les règles d'une critique patiente et laborieuse. Il intervint deux fois directement dans les mouvements philosophiques de son temps, d'abord dans la discussion qui s'éleva, après la mort de Lessing, au sujet du spinozisme, ensuite comme adversaire de la méthode de Kant.

Depuis assez longtemps la philosophie de Spinoza paraissait tombée dans l'oubli, ou, si l'on en parlait encore, on la confondait généralement avec l'athéisme, — ainsi l'avaient décidé Bayle et Fénelon, Wolf et Condillac, et Voltaire lui-même avait dit :

J'entends, avec Cardan, Spinoza qui murmure, —

lorsque la polémique qui s'éleva entre Jacobi et Mendelssohn au sujet du prétendu spinozisme de Lessing, appela de nouveau, en Allemagne, l'attention des meilleurs esprits sur cette philosophie plus décriée que connue. Herder prit part à cette discussion, et son ouvrage intitulé *Dieu, dialogue sur le système de Spinoza*, 1787, contribua à faire considérer cette doctrine sous un jour nouveau et moins défavorable.

Selon Herder, il suffit d'adoucir le langage de Spinoza, de dégager ses idées de la fausse terminologie qui ne les exprime qu'imparfaitement, pour absoudre ce penseur de l'accusation d'athéisme, et même de celle de panthéisme. L'idée de Dieu est pour lui l'idée la plus élevée et la plus réelle, et Dieu la source de toute vérité et de toute existence; la connaissance et l'amour de Dieu sont le principe de toute perfection et de toute félicité : voilà ce qu'il y a, selon Herder, au fond de la pensée de Spinoza, et ce qu'on y trouve en la dépouillant de l'expression souvent impropre dont il l'a revêtue.



A prendre le mot *substance* dans toute sa rigueur, rien, en effet, ne mérite ce nom, puisque rien dans le monde ne subsiste absolument par soi-même, si ce n'est l'être absolu et nécessaire duquel tout dépend et tout relève; et à bien dire, les substances finies tirant leur existence de la puissance divine, ne sont que des *phénomènes substantialisés* (*phænomena substantiata*) de celle-ci. Spinoza a eu tort de les appeler des modifications de Dieu : c'est un terme impropre, ainsi que l'expression selon laquelle Dieu est la cause *immanente* de toutes choses. Spinoza avait, au fond, une idée juste des vrais rapports de Dieu au monde, et personne n'a mieux distingué qui lui entre la nature *naturée* et la nature *naturante*.

De la même manière Herder cherche à justifier la doctrine de la *nécessité universelle* et de l'inadmissibilité des causes finales. La nécessité divine est, selon Spinoza, pleine de sagesse et de bonté. La puissance qu'il attribue à Dieu n'est point aveugle, puisqu'elle est infinie; étant toute réalité, elle comprend la pensée, mais une pensée infinie, absolue; la volonté, mais non une volonté qui délibère, qui choisit ou rejette une résolution. C'est dans ce sens qu'il repousse les causes finales comme une fiction; et, s'il refuse à la substance absolue l'entendement et la volonté, c'est pour éviter tout anthropomorphisme. Ce n'est pas ici ou là qu'il faut chercher les traces de la sagesse divine; mais il faut voir *a priori* en chaque chose, et partout Dieu tout entier, c'est-à-dire, une vérité, une beauté, une harmonie universelles : il faut rechercher les lois physiques pures, sans se préoccuper de causes finales particulières.

C'est encore ainsi que Herder atténue la conséquence qu'on a tirée des propositions de Spinoza quant à l'individualité, que le dogme de la substance unique semble détruire. Pour être des modes de la substance absolue, nous n'en sommes pas moins des existences individuelles. L'individualité con-

siste dans le sentiment de soi; elle n'appartient pas au même degré à tous les êtres. La plus haute individualité est celle qui embrasse tout, et dont l'action se répand sur tout, la substance universelle, qui est l'éternel principe de toute *individuation*. Plus un être a de vie, de réalité, d'énergie pour se maintenir comme un tout, et pour agir sur le tout, plus il est individu, plus il est lui-même.

Herder va plus loin : il cherche à justifier jusqu'au fatalisme de Spinoza, qui détruit toute différence réelle entre le bien et le mal, et par suite toute responsabilité morale. Tout, dans le monde, étant soumis à une nécessité rationnelle, qui est l'expression de la nature divine, tout est parfait, quoique à des degrés divers, dans le monde physique et dans le monde moral. Tout venant de Dieu, tout est l'expression de sa puissance, qui est en même temps sagesse, bonté et beauté infinies. Tout est ce qu'il peut être à telle place, à tel moment et dans de telles relations. La philosophie de la nature de M. de Schelling est déjà en principe dans ces propositions de Herder, en partie renouvelées de Leibnitz : « L'univers est un système de forces, et toutes les forces agissent organiquement. Toute organisation est un ensemble de forces vives, qui servent une force principale d'après les règles éternelles de la sagesse et de la bonté. Ce qu'on appelle la mort, n'est que transformation, selon cette loi de la nécessité divine qui veut que toute force se maintienne au milieu des formes changeantes qu'elle revêt et dépouille sans cesse. Point de repos dans la nature : toute force agit perpétuellement, et, à chaque moment de l'action, elle s'étend et se développe; et plus elle s'exerce, plus aussi elle agit sur les autres forces. Il n'y a dans l'*empire de Dieu* point de mal réel : nous appelons mal ce qui est limite, négation, opposition ou transition. Toute existence déterminée dans le temps et dans l'espace étant nécessairement limitée, il en résulte des oppositions; mais les opposés conspirent ensemble à leur



propre salut, et par leur réunion chaque substance forme un tout plein de bonté et de sagesse.»

Du reste, Herder partage avec Jacobi le mépris de toute spéculation qui ne porte pas directement sur la réalité, et une entière confiance dans la raison éclairée par l'expérience. Il part avec Spinoza de l'idée de l'être absolu, comme le principe à la fois de toute existence et de toute vérité. Toute connaissance humaine, antérieure à l'expérience, et indépendante d'elle, est une absurdité; mais, sans l'idée de Dieu, c'est-à-dire, sans une vérité première et absolue, il n'y a pas de connaissance réelle, point de démonstration. Dieu s'offre à nous comme une existence se manifestant pleine de force et de vie; seulement nous ne pouvons l'apercevoir que par la pensée. Herder s'engage là dans une contradiction évidente. L'existence d'un être quelconque, dit-il, ne peut être connue que par l'expérience, et non par un vain raisonnement; or, sa démonstration de Dieu repose elle-même sur un syllogisme, et ce syllogisme se fonde, comme tout raisonnement, sur le principe de la raison suffisante qui est évidemment *a priori*. Il dit lui-même : « Nous devons nos connaissances à l'observation, à la généralisation, à l'induction : on peut se tromper dans cette opération logique; mais la règle selon laquelle nous percevons, jugeons, raisonnons, est une *règle divine* à laquelle nous obéissons alors même que nous nous trompons. Or, toute loi nécessaire suppose une existence nécessaire qui en soit le principe. Ainsi la pensée s'exerçant avec ordre et harmonie, est une démonstration de Dieu.» S'il en est ainsi, de quel droit Herder ajoute-t-il que c'est la seule manière de prouver l'existence de l'être divin? L'argument physico-théologique ne repose-t-il pas sur le même fondement?

Herder finit par déclarer que la philosophie de Spinoza a existé longtemps avant lui, et qu'elle lui survivra longtemps; que sa méthode a été celle de tous les grands esprits : elle

repose sur ce principe que notre entendement, pour devenir la fidèle expression de la nature, doit partir d'un être qui soit la cause de toutes choses, et dont l'essence *objective* soit aussi la source de toutes nos idées.

Cette manière de voir était entièrement opposée à celle de Kant. Herder, tout en faisant un magnifique éloge de son ancien maître, écrit, vers la fin du siècle, contre la *Critique de la raison pure*, une diatribe violente, intitulée : *l'Entendement et l'expérience, la raison et la langue, ou Métacritique*. Le ton général de ce livre est peu respectueux; et si l'auteur a plus d'une fois raison contre Kant, il est vrai aussi qu'il ne l'a pas toujours parfaitement compris. C'est ainsi que, donnant au mot *critique* un sens qu'il n'a pas dans Kant, Herder l'accuse d'avoir voulu critiquer la raison comme on fait un livre, une œuvre de l'art, entreprise absurde, puisque le critique serait l'ouvrage même. Il appelle les formes *a priori*, les *amphibolies*, les *antinomies*, la *discipline* et l'*architectonique* de la raison des fantômes qui se dissipent au moindre souffle du bon sens. Il reproche, avec quelque fondement, mais avec une grande exagération, à Kant d'avoir réduit les sens et l'entendement à n'être que des formes vaines, et la raison une lumière trompeuse, sans règle et sans but. Dans son emportement, il va jusqu'à dire que la philosophie critique est la honte de la nation, tendant à la fois à corrompre l'esprit et la langue : la *Métacritique* devait être contre elle une protestation au nom du sens commun et du langage.

S'il a eu le mérite de sentir ce qui manque à cette philosophie, il est fâcheux que Herder n'ait pas eu celui de comprendre ce qu'elle a de fondé et de nécessaire. Il est dans le vrai lorsqu'à l'idéalisme sceptique de Kant il oppose le réalisme rationnel; mais sa critique dépasse presque toujours le but. Ce sont bien réellement des objets, et non pas de simples phénomènes que nous offrent les sens; les formes



dont l'entendement revêt les données sensibles, ne dépendent pas de l'âme; l'être est le fondement de toute connaissance, et l'être se manifeste par sa puissance : tout phénomène suppose une force qui se révèle. Herder attribue à l'entendement humain la faculté de connaître tout ce qui est, et tel qu'il est. Les lois de l'esprit sont en harmonie avec celles de la nature extérieure, et il n'y a rien dans le monde qui ne soit fait pour être connu. Ainsi les lois de la nature sont bien les siennes, et l'ordre qui unit toutes choses, est véritablement en elles, et ne procède pas de l'entendement. L'unique fonction de celui-ci est de reconnaître ce qui est. La *chose en soi* de Kant est un être de raison. Enlevez une à une les pellicules qui forment la substance bulbeuse de l'oignon, et ce qui restera sera cette prétendue chose en soi. Il manque à ces assertions d'être présentées d'une manière moins absolue, avec plus de méthode, et d'un ton moins péremptoire et moins emphatique.

On sait que Kant réduit la raison théorique à n'être que la faculté des *idées*, qui n'ont d'autre but que de donner à la connaissance la plus haute unité possible, et que, selon lui, l'idée de Dieu n'est que l'*idéal rationnel* de l'être le plus réel et le plus parfait, dont la présence dans l'esprit ne prouve pas l'existence objective. A cette doctrine, Herder oppose que la fonction de la raison est d'expliquer le relatif par l'absolu; qu'il est de son essence de reconnaître quelque chose qui soit la condition, le principe de tout; qu'ainsi l'idée d'un être souverain et nécessaire nous est donnée dans nous-mêmes et en tout : ou nous sommes tous des dieux, et le moindre atome, la moindre production de la nature est un être indépendant, ou bien tout ce qui existe relève d'une raison suprême : voilà ce que mon intelligence reconnaît, parce qu'elle est raison; l'idée de Dieu est la raison éternelle elle-même.

L'ouvrage le plus remarquable de Herder, ce sont ses

*Idées sur l'histoire de l'humanité*<sup>1</sup>. La science nouvelle de Vico est ici continuée dans un autre sens. « Tout a sa philosophie, dit-il dans la préface; pourquoi l'histoire n'aurait-elle pas la sienne? Celui qui a tout ordonné dans la nature de telle sorte qu'une même sagesse, une même bonté règnent partout, aurait-il abdiqué sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement des destinées du genre humain, et là seulement procéderait-il sans plan, sans dessein? Ce plan existe, et c'est un devoir de chercher à le comprendre, quelque difficile qu'il soit de suivre les traces de la pensée divine. Quelle est la place que l'humanité occupe dans le système de la création, et quelle est sa destination finale? A cette question, l'auteur cherchera la réponse, non dans les abstractions de la métaphysique, mais dans l'expérience et les analogies de la nature : heureux s'il pouvait faire partager à un seul de ses lecteurs la douce impression qu'a produite sur lui la sagesse éternelle du créateur! » Herder se faisait illusion quand il se persuadait qu'il était possible de résoudre ce problème par la seule expérience; pour réussir, il est obligé de recourir à une foi supérieure à l'expérience, et à des idées qui ont leur source ailleurs.

Voici quelles sont les principales propositions de son système à cet égard, telles qu'il l'a présenté dans les *Idées* et dans quelques autres écrits<sup>2</sup> : Le genre humain est *un*, et forme un tout organique. La création terrestre offre une série ascendante de formes et de puissances, et l'homme en occupe le degré le plus élevé : il est la plus haute expression de l'organisation sur la terre. La sensibilité et l'instinct des animaux sont, quant à leur degré d'intensité, en raison inverse de leur sphère d'action. Privé d'instinct, l'homme a la

<sup>1</sup> *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, 1748-1787. Traduit en français par M. Edg. Quinet; Paris, 1827-1828, 3 vol. in-8°.

<sup>2</sup> Ils sont classés dans les Œuvres sous les titres de *Préludien* et de *Postscenien*.



plus grande sphère d'activité : elle embrasse le monde. Il est organisé pour la raison, le langage et la liberté ; il est doué de plus nobles dispositions que les animaux, d'une sensibilité plus vive, et bien qu'il soit d'une constitution plus délicate, il est organisé pour vivre plus longtemps, et pour se répandre sur tout le globe. Par le sentiment religieux il aspire à l'infini, et conçoit l'espérance d'une vie immortelle. Pour être parfait, il n'a qu'à devenir lui-même ; pour lui, le mot qui exprime sa nature, le mot *humanité*, est l'expression de la perfection, parce qu'il est sur la terre l'image du créateur. Toute puissance est attachée à un organe ; mais celui-ci n'est qu'un moyen, et non la force même. L'homme est une intelligence servie par des organes, antérieure à l'organisation, et persistant après l'avoir dépouillée. Tout ce qu'il y a dans sa nature de virtualité, ne peut pas se réaliser sur la terre, qui n'est qu'un séjour de préparation. L'humanité ici-bas n'est qu'un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs ; c'est ailleurs que s'en accomplira le complet développement : l'état présent de l'homme est *probablement* le lien qui unit les deux mondes. Le développement de l'humanité en vue du règne de la raison et de l'équité, est le but que poursuit la Providence dans le gouvernement du monde. La civilisation, en ce sens, est la fin de l'histoire, et malgré ses détours et ses écarts, le cours des révolutions dans les choses humaines est toujours en progrès, et tend incessamment vers son terme. Le christianisme est l'expression de la plus pure humanité ; son but est de réunir tous les peuples en un seul, et de les former à la fois pour ce monde-ci, et pour le monde à venir.

C'est d'après ces idées que Herder juge le passé, et qu'il détermine l'avenir de l'espèce humaine. Il caractérise avec bonheur les formes successives de la civilisation, et les nations qui ont joué un rôle dans l'histoire ; il a fourni plusieurs traits à la philosophie de Hegel ; mais le tableau qu'il trace

de la marche de l'humanité à travers les siècles, n'a aucun rapport nécessaire avec les principes de son système, et le règne absolu et universel de la raison et de la justice qu'il nous montre en perspective, pouvait être préparé par tout autre développement des destinées humaines.

Herder partage avec Kant et Fichte l'espoir d'un âge d'or à venir<sup>1</sup>. Pour ce qui est de la destinée particulière des individus, que Herder n'entend pas sacrifier à l'espèce, comme le fait surtout l'école de Hegel, il espère avec confiance pour eux une immortalité véritable, au moyen d'une palyngénésie, d'une métempsycose inconnue : il y a de plus une autre immortalité purement humaine et qui dépend de nous. La tradition conserve et transmet aux générations nouvelles la pensée et l'action de ceux qui ont vécu : tout ce que chacun fait de bien est impérissable, et l'homme de bien, exerçant sur ses semblables une influence bienfaisante et durable, est doublement immortel.

Si Hamann et Herder, par leur tendance générale, sont convenablement placés entre Jacobi et Schelling, le poète-philosophe Novalis, moissonné dans sa fleur, se place naturellement entre ce dernier et Fichte.

Le baron Frédéric de Hardenberg, plus connu sous le nom de NOVALIS<sup>2</sup>, figure au premier rang dans l'école romantique, qui s'éleva en Allemagne au commencement de ce siècle, et dont les frères Schlegel et Tieck furent les chefs. Si l'on excepte ses poésies, il n'a laissé que des fragments et des œuvres inachevées. Sa philosophie, plus poétique que rigoureuse, est un mysticisme spéculatif, un panthéisme mystique, un spinozisme marié à l'idéalisme de Fichte et pénétré de sentiments chrétiens, une sorte d'idéalisme réaliste, qui repose sur la foi et le sentiment plus que sur le raisonnement. L'histoire de la philosophie peut le passer

<sup>1</sup> Voir dans les Œuvres les *Postscenien*.

<sup>2</sup> Voir sur Novalis la note III.



sous silence, sans pour cela cesser d'être complète quant à sa marche générale. La tendance philosophique de Novalis n'exerça aucune influence sensible sur le développement de la spéculation : elle est principalement fondée dans la personnalité d'une belle âme, d'une âme pleine de poésie et de douleur. C'est là surtout ce qui en fait l'intérêt et ce qui nous engage à nous y arrêter un instant avant d'aborder la philosophie de Schelling, avec laquelle elle a du reste une grande analogie, aussi bien qu'avec celle de Fichte, d'où elle est en partie sortie.

La philosophie est pour Novalis une autre religion, le complément, l'interprétation de la religion. Son principe est tout mystique. Ce n'est plus, comme dans l'idéalisme de Fichte, sous sa première forme, un effort continu que fait le moi fini pour se savoir comme moi absolu, pour se donner la conscience qu'il est toute réalité : c'est un renoncement du moi à son individualité, à sa personnalité par le sentiment qu'il n'est rien par lui-même, et que le moi divin est sa véritable substance, que la vie divine est sa vie. Selon Novalis, le commencement réel de toute philosophie est l'anéantissement de soi comme individu, pour s'identifier par la pensée avec le moi universel, une aspiration à se confondre avec le tout par la conscience de l'unité de tout. *Le moi est égal au non-moi*, tel est, pour lui, le principe souverain de toute science et de tout art. La vraie philosophie serait ainsi idéalisme réaliste. Tout est un, et l'âme humaine, dans sa véritable essence, est une avec l'âme du monde : c'est le spinozisme corrigé par l'idéalisme, le vrai spinozisme. Novalis appelle Spinoza un homme *ivre* de Dieu. La vraie philosophie repose sur une foi supérieure : elle est toute religieuse, toute pleine de Dieu. La foi aux véritables révélations de l'esprit n'est pas vision, audition, sentiment ; elle se compose de ces trois manières de sentir, et elle est plus qu'elles : c'est une certitude immédiate, l'intuition de ma vie la plus vraie, la

plus intime. Le sentiment est une lumière intérieure ; la pensée n'est que le rêve du sentiment, un sentiment éteint, l'ombre de la réalité. Dieu est personnel de la même manière que nous, et notre prétendu moi n'est pas notre moi véritable, mais seulement son reflet. Il semble à l'homme qu'il est engagé dans un dialogue, et que quelque être inconnu, présent en lui, le porte merveilleusement à développer les pensées les plus évidentes. Cet être est nécessairement un être supérieur, puisqu'il se met en rapport avec nous d'une manière qui n'a rien de commun avec les autres façons de sentir ou de recevoir des impressions. Ce moi supérieur est à l'homme ce que l'homme est à la nature, ou ce que le sage est à l'enfant. L'homme cherche à lui devenir semblable, comme il travaille à s'identifier le non-moi. C'est là un fait intime qui ne se démontre pas, qu'il faut savoir éprouver, et qu'il est un devoir pour chacun de produire en soi. C'est par la philosophie que l'homme se révèle ainsi à lui-même : c'est par elle que le moi se donne le sentiment de la présence en lui du moi divin, de son unité avec lui, de sa véritable nature.

Ces pensées rappellent quelque peu le génie de Socrate, l'assistance divine en nous de Descartes et de Malebranche, la raison universelle de Fénelon, la théorie de la raison impersonnelle, mais surtout le panthéisme de Spinoza modifié par celui de Fichte.

La pensée philosophique, qui consulte ainsi le Dieu présent en nous, est une révélation intime : elle est élévation du moi réel vers le moi idéal. La philosophie est en même temps le fondement de toute autre révélation. Le besoin de philosopher est une invitation adressée au moi fini de se réveiller, de devenir esprit.

L'éclectisme spéculatif est une conséquence naturelle de cette doctrine de la présence en nous de la raison universelle. Dans tout système particulier, dit Novalis, une idée princi-



pale ou plusieurs se sont développées aux dépens des autres ; le vrai système consiste à faire droit à toutes, en donnant à chacune sa véritable place.

Novalis ne semble pas mépriser le monde sensible, comme Fichte ; il cherche à le comprendre : la philosophie, selon lui, est le mariage de l'esprit et de la nature, et par là il se rapproche de Schelling, pour qui la nature est l'existence positive du principe divin<sup>1</sup>. La nature, dit-il, est le dessin systématique, le plan encyclopédique de notre esprit. Pour la comprendre, il faut la reproduire, la faire naître pour ainsi dire par la pensée, et la suivre dans tout son développement depuis le moment de sa création. Il faut remonter à ce moment primitif où la pensée est créatrice, imiter en quelque sorte cet acte souverain, afin de voir se déployer de là un spectacle immense, l'épopée de l'univers. La description de ce développement de la nature en est la vraie théorie ; par là la philosophie devient l'image et la formule du monde réel. La vie de l'univers est un concert de mille voix, une harmonie de toutes les forces et de tous les genres d'activité. La nature est en progrès, comme tout ce qui est divin ; elle a un esprit, une âme. L'homme en est la plus haute expression, et tous les hommes sont autant de variations d'un seul et même individu, d'un individu complet. Chacun doit chercher à s'élever au-dessus de soi-même, à devenir plus qu'un homme, à devenir semblable à Dieu, à s'assimiler l'univers par la pensée, par une synthèse, une affirmation absolue. Nous ne savons une chose qu'autant que nous savons l'exprimer, la définir ou la *faire*. Toute définition réelle est un mot magique, une parole créatrice. La philosophie est l'art de conformer toutes nos représentations à une *Idée* absolue, et de produire *a priori*, des profondeurs de notre esprit, un système universel, d'employer l'organe de la pensée à construire un monde purement intelligible, de réaliser l'esprit.

<sup>1</sup> Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, t. II, p. 419.

A cela se rattache ce que Novalis a dit des mathématiques pures. Elles sont, dit-il, la vraie science. La science mathématique est l'intuition de l'entendement comme image de l'univers, l'entendement réalisé ; ses rapports sont ceux du monde. La force mathématique est force ordonnatrice. Dans la musique elle apparaît comme idéalisme créateur. Il y a là une sorte de négation du monde matériel, un retour à l'idéalisme de Fichte, peu compatible avec la philosophie de la nature : Novalis semble se réfugier dans l'espace pur, pour se soustraire au contact de la matière. Il va jusqu'à dire que la science mathématique pure est la vie la plus haute, qu'elle est religion, qu'elle est la vie des dieux ; que les mathématiciens sont seuls heureux, parce que le savoir parfait est félicité parfaite, un état de pure contemplation, de céleste quiétude.

La morale et la religion de Novalis sont toutes mystiques dans le même sens que celles de Fichte, avec un sentiment religieux plus profond, et avec moins de penchant à l'action. Tandis que les philosophes de l'école de Bacon travaillent à ramener l'âge d'or par l'empire de l'homme sur la nature, au moyen de la science physique et mathématique, qui nous en soumet les forces par la connaissance de ses éléments et de ses lois, les moralistes de l'école de Fichte, plaçant la souveraineté de l'homme dans la pensée comme telle, et dans l'activité idéale, attendent le salut de l'humanité de la réalisation de l'ordre moral universel, du monde moral et intelligible, dont le dessin, l'*idée* est dans la conscience. L'homme est le maître du monde, dit Novalis ; le moi plane tout-puissant et immuable sur cet abîme, sur cette scène changeante et si pleine de vicissitudes. Il tend à l'harmonie, à l'accord avec lui-même. Par la vie morale l'homme devient le maître de la nature. Le monde est fait pour la raison, pour lui être soumis et pour devenir l'image divine de son activité. Sous l'empire de la raison, le monde deviendra le théâtre d'une



véritable *Église*. Le sentiment moral est le sentiment de notre faculté absolument créatrice, de la liberté productive, qui est ce qu'il y a de vraiment divin en nous. Plus l'homme est moral, plus il est un avec Dieu, et ce n'est que par la moralité que Dieu se fait comprendre de nous; notre volonté morale est la sienne. La conscience est le médiateur entre Dieu et l'homme, notre véritable essence; elle est l'homme type, l'homme idéal.

Le cœur est l'organe religieux. La religion naît lorsque le cœur, détaché de tous les objets réels, se sent lui-même, et devient son propre objet idéal. Dieu est du moment que je crois en lui; toute foi produit des miracles. La foi est perception de la volonté réalisée: la fin de la vie temporelle est la conscience de l'infini, la transformation du temps en éternité. Dès à présent nous pouvons jouir, par l'esprit, d'une béatitude absolue, et participer à la vie éternelle et bienheureuse. Le christianisme est la religion par excellence. Quiconque comprend le péché, comprend la vertu et la religion chrétienne, soi-même et le monde. Rien n'est plus indispensable à la vraie vie religieuse que la foi en un médiateur entre l'homme et la divinité, qui soit comme l'organe de Dieu, son apparition sensible. Le christianisme est idéalisme; il nie le monde matériel; par là il devient la promesse d'un autre système de l'univers, d'une nouvelle humanité. Abstraction absolue, anéantissement du monde présent, apo théose de l'avenir, d'un monde meilleur: tel est le principe de toutes les promesses du christianisme. Le sentiment du péché est la source de l'amour de Dieu, et l'homme est d'autant plus chrétien qu'il se sent plus sujet au péché.

Les idées de Novalis sur l'État, sur la philosophie de l'histoire, sur l'art, et spécialement sur la poésie, sont empreintes de ce même mysticisme idéaliste et panthéiste: elles sont intéressantes et souvent originales, mais elles manquent en général de précision et de justesse. Nous devons nous borner

à en extraire quelques-unes des plus remarquables, en rappelant que ces idées datent de la fin du dernier siècle.

Le peuple est une *idée*, dit Novalis. Le parfait citoyen vit tout entier dans l'État. L'État est un homme allégorique, un individu mystique. Les tribunaux, les théâtres, l'Église, le gouvernement, les académies, les écoles, sont pour ainsi dire les organes intérieurs de cette personne mystique qu'on appelle l'État. Il ne se compose pas d'individus, mais de couples et de sociétés. Plus ses membres sont pleins de vie et d'esprit, plus il est lui-même vivant et personnel. En tout véritable citoyen respire le génie de l'État, ainsi que dans une communauté religieuse un Dieu personnel se révèle sous mille formes diverses. L'État, ainsi que Dieu, n'apparaît pas individuellement: Dieu n'est tout entier que dans le tout.

Le christianisme transforme le monde, et prépare un meilleur avenir sur la terre. Il y aura un temps, et ce temps n'est pas éloigné, où l'on sera généralement convaincu que nulle république ne peut subsister sans un roi, et nul roi sans une république. L'esprit ne se montre actuellement que çà et là; quand animera-t-il le tout? L'histoire procède par des évolutions progressives. Nul dessein ne peut réussir à la longue qu'autant qu'il répond à un besoin, à une disposition de l'espèce. Rien de ce qui s'est fait jour dans l'histoire ne peut périr: il ne peut que se transformer, pour renaître sous une forme plus parfaite... Le savant est par instinct l'ennemi du clergé d'ancienne institution, dont il ambitionne la place: c'est entre eux une guerre d'extermination. La haine de l'Église catholique devint peu à peu haine de la Bible, haine de la foi chrétienne, et enfin de toute religion positive. Il ne resta à l'humanité que cette sublime philosophie qui réduisait l'homme à n'être plus que le premier des êtres naturels, et qui ne voyait dans l'harmonie infinie des sphères qu'un pure mécanisme, mis en mouvement par le hasard.

L'histoire de cette moderne incrédulité est la clef de toutes



les énormités de ces derniers temps. Mais tout annonce un prochain réveil de l'esprit religieux. Sur les ruines de toutes les croyances positives, la religion ressuscitée relève sa tête glorieuse, pour fonder un monde nouveau. La France est devenue le théâtre d'une seconde réformation plus profonde et plus générale; elle défend un protestantisme politique. Un nouveau règne commence; une nouvelle humanité, une nouvelle Église vont s'inaugurer. Le moyen de cette régénération sera l'art, la *poésie*. C'est à tort qu'on a donné un nom particulier à la poésie. Elle n'est pas une chose à part; elle est la manifestation propre de l'esprit humain, l'expression de l'âme, du monde intérieur dans sa totalité. Elle doit saisir la vie tout entière et exprimer le monde intelligible, le monde idéal. Le poète s'adresse aux facultés cachées de notre être véritable, et nous révèle un monde inconnu. La philosophie est la théorie de la poésie; le philosophe et le poète ont une même fonction: celle de manifester, de réaliser dans le monde actuel l'idée d'un monde supérieur. La philosophie, la religion, l'art, la moralité ont un même objet et un même but.

Ainsi que nous l'avons dit, la pensée philosophique de Novalis est une sorte de transition du système de Fichte à celui de Schelling; mais cette direction n'avait rien de nécessaire: elle était principalement déterminée par l'esprit profondément religieux et poétique de Novalis. La philosophie de Schelling a son point de départ dans l'idéalisme de Kant et de Fichte, et sa raison dans son propre génie.

Abstraction faite de toute tendance individuelle, trois directions étaient possibles à partir de Kant. On pouvait, en le continuant et en exagérant son idéalisme sceptique, ne laissant subsister pour toute réalité que le moi ou l'intelligence, arriver à un idéalisme qui nie le monde phénoménal, et n'y voit qu'une modification de la conscience ou la négation du moi: c'est la direction que suivit d'abord Fichte. Ou

bien, l'on pouvait, en étendant la foi de Kant en la raison pratique à la raison théorique, reconnaître entre les lois de la pensée et celles de la nature une sorte d'harmonie préétablie, concevoir la raison et la nature comme essentiellement indépendantes l'une de l'autre et néanmoins comme s'accordant ensemble, et revenir ainsi au réalisme par l'idéalisme: c'est la direction que suivront les néokantiens dans leur alliance avec l'école de Jacobi, et que suivra avec plus d'originalité le professeur Herbart. Ou bien enfin, peu satisfait d'une part de ce moyen terme qui laissait sans solution des difficultés immenses, et effrayé de l'autre du vide de l'idéalisme, qui anéantissait l'univers, et qui compromettait même la substantialité réelle du moi, ou pouvait s'élever jusqu'à l'idée d'un moi objectif absolu, d'une substance idéale unique, d'un sujet-objet, à la fois vie et substance, pensée et matière, et proclamer l'identité et la commune nature du monde idéal et du monde réel ou phénoménal, qui ne seraient ainsi que deux aspects identiques, deux côtés parallèles du développement de l'être absolu: c'est la voie où, sur les traces de Bruno et de Spinoza, s'engagea M. de Schelling, et où il sera suivi par Hegel. M. de Schelling fut le fondateur de l'idéalisme *objectif*, auquel Hegel s'efforcera de donner la forme rigoureuse de la science.



## PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING.

---

Frédéric-Guillaume-Joseph SCHELLING est né à Léonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg, le 27 janvier 1775. Il étudia la théologie à Tubingue, où il se lia avec son condisciple Hegel d'une amitié qui dura de longues années, mais qui ne fut pas à l'épreuve de leur rivalité philosophique. Il continua ses études à Leipzig et à Jéna, où il entendit Fichte, à qui il succéda comme professeur. Bien que fort jeune encore, il eut aussitôt un grand succès. Son ami Hegel vint le rejoindre à Jéna, et le temps de leur alliance, au commencement de ce siècle, est une des époques les plus intéressantes de l'histoire de la philosophie allemande.

En 1802, M. Schelling prit le grade de docteur en médecine, et l'année suivante il quitta Jéna, le foyer principal de la pensée protestante, pour l'université catholique de Wurtzbourg. En 1807, il fut nommé membre de l'Académie des sciences de Munich, et plus tard secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts. En 1820, il se retira à Erlangen, et accepta des lettres de noblesse du roi de Bavière. Lors de la création de l'université de Munich, il y fut appelé comme professeur. Depuis il a été nommé chevalier de la Légion-d'Honneur et associé étranger de l'Académie des sciences morales et politiques. Depuis 1841 il est professeur à l'université de Berlin.

M. de Schelling commença fort jeune à écrire, et déposa la plume à quarante ans. Depuis 1815 jusqu'au moment où il fut appelé à Berlin, il n'a qu'une seule fois interrompu ce long silence, par un écrit de peu d'importance. Il a, comme l'a dit Hegel, fait ses études devant le public, puis il s'est

tout à coup renfermé en lui-même, laissant le champ libre à son heureux rival. Il ne consentit à reprendre la plume qu'après la mort de Hegel, et ce n'est que depuis 1841 qu'il a fait connaître une partie du nouveau système qui, sous le nom de *philosophie positive*, doit compléter son œuvre philosophique. Par cette philosophie nouvelle M. de Schelling appartient au temps présent, et il ne pourra en être question que plus tard. Pour le moment nous devons nous borner à exposer l'histoire du développement de sa pensée depuis son début en 1795 jusqu'en 1815, où il cessa d'écrire. Nous diviserons cette histoire en deux périodes : la première comprend les années de 1795 à 1800 ; la seconde, celles de 1800 à 1815. En passant en revue ses principaux ouvrages, nous suivrons l'ordre chronologique : nous assisterons ainsi et nous associerons en quelque sorte aux travaux de ce beau génie, aux métamorphoses que subit sa pensée. M. de Schelling a plusieurs fois transformé sa philosophie, sans réussir jamais à lui donner une forme définitive et permanente, bien que pour l'esprit et le fond elle soit toujours demeurée la même<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir sur les ouvrages de M. de Schelling la note iv.



## PREMIÈRE SECTION.

## LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING SOUS SA PREMIÈRE FORME.

## CHAPITRE PREMIER.

## LES PREMIERS ÉCRITS DE M. DE SCHELLING : DE LA POSSIBILITÉ D'UNE FORME DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL. — DU MOI COMME PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE.

M. de Schelling, ainsi que Fichte, se forma sous l'influence des idées de Kant, et prit d'abord la même direction à peu près que l'auteur de la *Théorie de la science*. Il relève immédiatement de Fichte, et c'est dans son esprit, bien qu'avec des vues un peu différentes, qu'il publia, à l'âge de vingt ans, ses deux premiers écrits intitulés, l'un : *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général*<sup>1</sup>; le second : *Du moi comme principe de la philosophie*<sup>2</sup>. A la même époque appartiennent les *Lettres philosophiques* sur le dogmatisme et le criticisme<sup>3</sup>, et les *Dissertations sur l'idéalisme* de la *théorie de la science*<sup>4</sup>.

Dans ces divers écrits, qui marquent le début de M. Schelling, il se montre encore le disciple de Kant et de Fichte, mais aspirant déjà au delà.

<sup>1</sup> *Ueber die Möglichkeit und Form der Philosophie überhaupt*; Tübingue, 1794.

<sup>2</sup> *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 (dans les *Philosophische Schriften*, t. I, p. 1-114).

<sup>3</sup> *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1796 (*Philosophische Schriften*, t. I, p. 115-200).

<sup>4</sup> *Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaften*, 1796-1797 (*Philosophische Schriften*, t. I, p. 201-340).

I. Dans le premier de ces essais, qui suivit de près la publication de l'écrit de Fichte intitulé : *De l'idée de la théorie de la science*, M. de Schelling recherche, à l'exemple de son maître, le principe général de la philosophie. Deux questions, selon lui, doivent être résolues au préalable : il faut rechercher avant tout quel sera le principe *matériel* et quel sera le principe *formel* de tout savoir, et ces deux questions ne peuvent être traitées séparément.

La philosophie est une *science*; c'est-à-dire, elle a un *contenu* déterminé, présenté sous une *forme* déterminée. Or, ce contenu et cette forme sont-ils arbitraires, ou sont-ils donnés naturellement et fondés sur un principe commun, de telle sorte que le contenu revête nécessairement cette forme, et que la forme emporte ce contenu? Dans ce dernier cas, le fond serait nécessairement déterminé par la forme, ou la forme le serait par le fond. On pourrait alors à son gré trouver la forme par le contenu, ou le contenu par la forme. S'il en était ainsi, — et la nécessité avec laquelle le besoin de leur unité s'impose à l'esprit, est une présomption en faveur de cette hypothèse, — il s'en suivrait qu'il n'y a, idéalement parlant, qu'une philosophie, et que tout autre système n'en serait qu'une apparence.

Une science en général est un tout sous la forme de l'unité. Or, cette unité n'est possible qu'autant que toutes les parties de la science dépendent d'une seule et même condition, et qu'une de ses parties n'en détermine une autre qu'autant qu'elle est elle-même déterminée par cette condition souveraine. Une science n'est donc possible qu'autant qu'elle est fondée sur un principe unique et absolu quant à elle.

Mais pour que ce principe puisse être la condition de toute science, il faut qu'il soit tout à la fois le principe de son contenu et de sa forme. Si donc la philosophie est une science d'une forme et d'un contenu déterminés, le principe unique et souverain n'en doit pas seulement fonder tout le contenu



et toute la forme, mais avoir encore lui-même un contenu nécessairement uni à une forme déterminée<sup>1</sup>.

D'ailleurs la philosophie, alors même qu'elle ne serait pas le fondement de toutes les autres sciences, — ce qui est encore en question, — ne peut, dans aucun cas, avoir sa condition ailleurs qu'en elle-même : son principe doit donc être absolu et immédiatement donné. Mais de là même il résulte que la philosophie est le fondement de tout savoir. Si le contenu de la philosophie est donné d'une manière absolue dans son principe, toute autre science en dépend. Car, si le contenu d'une science quelconque était placé au-dessus de celui de la philosophie, celle-ci en dépendrait, ce qui est contraire à la supposition, et si quelque autre science lui était coordonnée, elles seraient ensemble subordonnées à un savoir d'un ordre plus élevé. Donc de deux choses l'une : ou il y a une science supérieure à la philosophie et à toutes les sciences connues, ou la philosophie est la science suprême et la condition de toute autre science.

Par là même se trouve résolue la question de savoir si le contenu de la philosophie peut se revêtir d'une forme arbitraire, ou si le contenu et la forme sont nécessairement déterminés l'un par l'autre : il est évident maintenant qu'un contenu absolu ne peut se produire que sous une forme également absolue. Par là aussi est résolue la question de savoir de quelle nature sera le principe souverain, s'il sera matériel ou purement formel.

Un principe matériel, en effet, servant de fondement unique à un contenu déterminé, tel par exemple que le principe de la conscience, dépend, en tant que déterminé, d'une forme qui le détermine : il n'est pas absolu puisqu'il suppose une forme.

D'un autre côté, si le principe souverain n'est qu'un prin-

<sup>1</sup> Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie, p. 1 et suiv.

cipe formel, n'exprimant qu'une forme déterminée, tel, par exemple, que le principe de *contradiction*, cette forme devra être absolue, sans quoi ce ne serait pas un premier principe. Or, il n'y a pas de forme générale qui ne suppose nécessairement un contenu quelconque, et il n'y a pas de forme générale absolue qui ne suppose un contenu déterminé et absolu.

Le seul moyen de sortir de ce cercle, c'est d'admettre qu'il y a un principe suprême, absolu, et partant unique, dans lequel est donnée nécessairement, avec le contenu, condition de tout autre contenu, la forme absolue, condition de toute forme : en un mot, un premier principe à la fois matériel et formel de la science. Dans un pareil principe seraient données, non-seulement la forme et la matière de la science, mais encore la forme de leur synthèse : la forme et la matière seraient entre elles et réciproquement la condition et le *conditionné*.

Mais comment trouver ce principe des principes? La marche à suivre pour cela est indiquée par l'idée même d'un tel principe. Or, ce principe n'a d'autre caractère en soi que celui d'être absolu et indépendant : tout autre attribut serait contraire à celui-là, ou y serait implicitement renfermé. Son contenu sera indépendant de tout autre contenu, ce qui n'est possible qu'autant qu'il est posé primitivement, qu'il se pose lui-même, par sa propre puissance d'action. Or, on ne peut poser ainsi que ce par quoi tout le reste est posé, ce qui est primitif, indépendant, et se pose soi-même.

Ce caractère n'appartient qu'au moi. Or, le moi n'est donné que comme moi. Le principe ne sera donc autre que celui-ci : *Moi est moi*. Le moi est le contenu de ce principe, et la proposition moi = moi, en est la forme : ainsi la forme et le contenu se supposent réciproquement.

Dans ce principe suprême est donnée la forme de toute *position* absolue, et cette forme peut devenir le contenu d'un



principe, qui naturellement ne peut avoir que cette même forme, de sorte que l'expression en sera  $A=A$ .

Par là même est donné le contenu et avec lui la forme d'une seconde proposition : le non-moi  $>$  moi. La réunion d'une forme déterminée et d'un contenu déterminé, dans cette seconde proposition, n'est possible qu'autant que le contenu en est renfermé dans le premier principe, et que, par ce contenu, en est donnée en même temps la forme.

Le moi se pose lui-même, et par lui aussi est posé un non-moi. Le moi se détruirait si, tout en posant un non-moi, il ne se posait lui-même; mais, comme il est posé immédiatement et d'une manière absolue, il ne peut se poser hors de lui que dans un tiers, qui naisse de l'acte même par lequel le moi, en posant un non-moi, se pose lui-même. Dans ce tiers, par conséquent, le moi et le non-moi ne sont posés tous deux qu'autant qu'ils s'excluent réciproquement. Or, un troisième auquel deux choses qui s'excluent se rapportent ensemble, est aux conditions de ce rapport comme un tout relatif est à ses conditions : il doit donc y avoir un troisième qui ait pour condition le moi et le non-moi, qui soit le produit commun des deux, produit où le moi n'est posé qu'autant qu'un non-moi est posé en même temps, et où le non-moi n'est posé qu'autant qu'en même temps est posé un moi.

Ainsi se trouve déterminé un troisième principe, dont le contenu est donné immédiatement, puisque le moi ne pose que lui-même en posant un non-moi; mais la forme de ce troisième principe dépend de celle des deux premières propositions.

Les trois principes peuvent se formuler ainsi :  $\text{Moi}=\text{moi}$ ; le non-moi  $>$  moi; il y a pour le moi un non-moi. Ce dernier fonde immédiatement la théorie de la conscience et de la pensée, et cette théorie n'est possible que par les trois principes réunis.

De ces trois principes, le premier, celui qui pose le sujet,

est absolu pour le fond et la forme; — le second, qui pose l'objet, n'est absolu que quant à la forme; — le troisième enfin, celui qui pose le rapport du sujet à l'objet, n'est absolu que pour le fond; ensemble ils épuisent et renferment toute la matière et toute la forme de la science : un quatrième est impossible.

Les vrais philosophes se sont en tout temps occupés de cette question; mais ce n'est que récemment qu'on en a compris toute l'importance.

Descartes, en disant *Cogito, ergo sum*, n'a voulu dire autre chose si ce n'est que toute philosophie doit se fonder sur un principe absolu. Il était tout près d'établir la forme primitive par un principe matériel; malheureusement il ne persévéra point dans cette voie. Spinoza en comprenait également la nécessité; mais il transporta la forme primitive du savoir hors du moi, à une substance toute différente de celui-ci. C'est Leibnitz qui présenta de la manière la plus positive la forme de l'affirmation absolue comme la forme première de la science. On a mal compris ce philosophe, en lui attribuant d'avoir voulu faire du *principe de contradiction* le principe formel et matériel de la philosophie. A côté de cette règle il mettait le principe de *la raison suffisante*, et par là même il indiquait que, pour fonder la science, il fallait remonter au delà de ce premier principe prétendu. Son défaut fut de s'arrêter là, de donner ses deux règles pour des principes absolus, et de les laisser sans contenu. Il était réservé à Kant de faire la plus belle apologie de ce grand homme, tout en le combattant, et de fournir plus logiquement la carrière ouverte par lui. La distinction qu'il établit entre la forme synthétique et la forme analytique, donna plus de solidité à la méthode de Leibnitz. Mais Kant non plus n'épuisa la question. D'où venait cette distinction? Quel est le principe de cette double forme des jugements? Quel est le principe unique de toutes ces formes de la pensée données



à priori? Ces questions, Kant les laissa sans solution : nulle recherche chez lui ayant pour objet le principe qui détermine les formes à priori dont il a exposé le système.

Le principe commun de la forme analytique et de la forme synthétique est précisément celui qu'il vient d'établir, ajoute M. de Schelling. La forme absolue de notre premier principe correspond à la forme analytique, au principe de contradiction. Celle du second principe, forme qui n'est possible que par le contenu d'une proposition antérieure, correspond à la forme synthétique, au principe de la raison suffisante. La forme du troisième principe, enfin, composée des deux précédentes, correspond au principe de la disjonction et combine ensemble la forme analytique et la forme synthétique.

Plus a été importante la découverte faite par Kant de la forme primitive de tout savoir, grâce à la distinction établie par lui entre les propositions synthétiques et les propositions analytiques, plus on a lieu de s'étonner qu'il n'ait pas indiqué le rapport que les formes diverses de la pensée dont il a fait l'énumération, devaient avoir avec cette forme primitive, et qu'il ait déduit toutes ces formes comme *ex abrupto*. Cet étonnement augmente lorsqu'on entend Kant lui-même assurer que ces formes diverses, classées sous quatre chefs, ont cela de commun d'être toujours au nombre de trois sous chaque rubrique. En examinant sa table des catégories, on voit que, loin de considérer la forme primitive comme le principe des autres, il l'y coordonne et la confond avec elles : la forme absolue se trouve dans la table sous le nom de la forme catégorique<sup>1</sup>.

Schelling termine ce premier écrit, où l'on reconnaîtra sans peine le disciple de Fichte, par ces paroles remarquables : « Avant d'appeler du ciel sur la terre l'éternelle vérité, revêtue de ses formes divines, il faut rechercher dans l'homme

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 34-45.

lui-même les caractères auxquels tous doivent la reconnaître<sup>1</sup>.

II. Dans le second de ses écrits, qui traite du *Moi comme principe de la philosophie*, ou du *Fondement absolu du savoir humain*, M. Schelling s'écarte déjà sensiblement de l'esprit de Fichte. Son idéalisme tend de plus en plus à devenir objectif. Dans les deux systèmes, le moi est le principe de tout savoir, et M. Schelling, ainsi que Fichte, ne prétend encore qu'à faire reposer sur une base plus solide les doctrines de Kant ; mais son principe, ce n'est plus l'activité libre et spontanée du moi individuel qui se sent limitée par le non-moi et qui tend à s'affranchir de ces limites : c'est déjà le moi remplissant l'infini de sa virtualité illimitée ; c'est le moi mis résolument et de prime abord à la place de la substance absolue de Spinoza, le sujet fini et relatif érigé en sujet absolu et infini : le moi absolu, l'identité du sujet et de l'objet<sup>2</sup>.

La préface de ce second écrit est très-remarquable, surtout si l'on se rappelle la grande jeunesse de l'auteur. Des lecteurs peu attentifs, dit-il, pourront lui reprocher de vouloir relever le drapeau de Spinoza, parce qu'il en parle favorablement ; il professe, en effet, une haute estime pour ce hardi penseur, qui du moins a osé être conséquent ; mais loin de le corroborer, cet écrit est destiné à renverser son système, en le combattant avec ses propres armes. Il ne pensera d'après personne : son ambition est d'établir les résultats de la philosophie critique sur un fondement qui leur manque, sur les principes suprêmes de tout savoir<sup>3</sup>.

Il est évident, dit-il, que l'existence des concepts à priori, d'où part la *Critique de la raison pure*, doit s'expliquer par des principes plus élevés ; que cette nécessité et cette univer-

<sup>1</sup> Là même, p. 64.

<sup>2</sup> Schelling, *Philosophische Schriften*, t. I, préface, p. v.

<sup>3</sup> *Vom Ich*, préface, p. vi.



salité qui en sont les caractères, ne peuvent se fonder simplement sur le sentiment; que le temps et l'espace, simples formes de l'intuition, ne peuvent précéder toute synthèse: en un mot, que les déductions de Kant manquent d'une base générale et commune. Il y a, d'ailleurs, dans les écrits de Kant des contradictions, qui ne peuvent se concilier que par un appel à des principes plus élevés, que la critique suppose. Enfin la philosophie théorique et la philosophie pratique de Kant ne sont pas liées entre elles et ne paraissent pas former ensemble un seul et même système.

Le principe fondamental ne peut être tiré des objets, puisque tout principe objectif en suppose toujours un autre. La philosophie étant savoir, son principe est nécessairement subjectif. Le mouvement philosophique dont Kant a été l'auteur n'est pas une simple réforme de la science, mais un renouvellement complet. Une première révolution eut lieu dans l'empire de la philosophie alors que l'observation des objets fut érigée en principe du savoir. Tant que domina ce principe, tout changement scientifique n'était que le passage d'un objet à un autre, et malgré tous ses progrès, l'esprit humain demeurerait toujours au même point: la nouvelle révolution est un progrès pour l'esprit lui-même.

C'est une entreprise hardie, sans doute, que celle qui tend à délivrer l'humanité des terreurs du monde objectif; mais elle réussira, parce que l'homme grandit à mesure qu'il apprend à se connaître: donnez à l'homme la conscience de ce qu'il *est*, et il sera bientôt ce qu'il doit être. De sa grandeur théorique dépend sa grandeur pratique. Quand il aura le sentiment de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il vaut, il cherchera à y conformer sa vie: sa volonté et son action se mettront naturellement à l'unisson de la connaissance qu'il aura de lui-même<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La même, p. xv.

Une philosophie qui établit que l'essence de l'homme est la liberté absolue, paraît devoir trouver peu de faveur dans un siècle aussi énervé que le nôtre; et c'est peut-être à cause de cela que Kant, le héraut de l'esprit nouveau, a cru devoir affecter une si grande humilité philosophique et proclamer les limites et l'insuffisance de la raison plutôt que sa dignité et sa grandeur: le temps est venu de renoncer à ces ménagements.

Il est difficile de ne pas être saisi d'enthousiasme à la pensée que, en même temps que les sciences seront fondées sur un principe unique, le principe de l'unité règnera aussi sur l'humanité; que l'humanité tout entière, concentrant toutes ses voies et toutes ses forces vers un même point, obéira finalement à une seule et même loi, la loi de la liberté. A quelque avenir reculé que soit réservée la gloire d'accomplir cette grande espérance, il nous appartient de préparer au moins cette heureuse époque de l'histoire. Le crépuscule habitue les yeux à l'éclat du jour; déjà l'aube matinale blanchit le ciel d'Orient; les basses contrées sont encore couvertes d'un voile de vapeurs; mais déjà sur les hauteurs les cieux brillent d'une vive clarté: l'aurore s'est levée, et le soleil ne saurait tarder à paraître.

« J'ose espérer, dit, en terminant sa préface, le philosophe de vingt ans, qu'il me sera donné de réaliser un jour l'idée que j'ai conçue d'élever un système qui soit le pendant de l'Éthique de Spinoza. »

Voici l'analyse de l'écrit lui-même, qui est comme le péristyle de l'édifice que l'auteur s'appête à construire.

#### § 1. *Déduction d'un premier principe matériel du savoir en général.*

Un savoir sans réalité n'est pas un savoir.

Ou notre savoir est sans consistance et sans réalité, un chaos où tous les éléments demeurent confondus; ou bien



il y a un principe de réalité duquel tout dépend, la forme et la matière du savoir, un principe qui ordonne les éléments divers et assigne à chacun sa place et sa sphère d'action dans le système universel. Il doit donc y avoir quelque chose en quoi et par quoi tout ce qui existe, tout ce qui est pensé, arrive à l'existence et a de la réalité, quelque chose par quoi la pensée elle-même devienne une et immuable : un principe suprême et fondamental de tout savoir et la source de toute réalité (*der Urgrund aller Realitæt*).

Le savoir en général suppose un savoir immédiat qui ne soit fondé sur aucun autre et qui fonde tout autre savoir ; il faut donc qu'il se produise de lui-même par cela seul qu'il est pensé. L'absolu ne peut avoir d'autre fondement que lui-même. Par là est déterminé le caractère du principe souverain : c'est ce qui ne peut se concevoir que par son existence, ce qui n'est pensé qu'autant qu'il est ; c'est en un mot ce en quoi le principe de l'être et celui de la pensée coïncident<sup>1</sup>.

### § 2. Détermination de ce principe par l'idée de l'absolu.

L'absolu ne peut se trouver ni dans un objet absolu, ni dans un sujet limité par l'objet, ou dans l'objet déterminé par le sujet, ni en général dans la sphère des objets : il ne peut donc se trouver que dans le *moi absolu*.

Un savoir auquel je ne puis arriver que par un autre savoir est médiat ou *conditionné*. De deux choses l'une : ou notre savoir ne forme pas un système, ou, s'il forme un système, il faut admettre que ce système est infini et qu'il ne peut être ramené à un point de départ absolu, ou qu'il tient à un premier principe qui ne dépend et ne peut dépendre d'aucun autre.

Toute philosophie systématique suppose un pareil prin-

<sup>1</sup> *Ein Etwas bei dem das Prinzip des Seyns und des Denkens zusammenfällt.*

cipe. Or, le chercher dans un *objet absolu*, qui ne soit ni genre, ni espèce, ni individu, c'est le principe du *dogmatisme parfait*. Mais toute chose étant objet de la connaissance et faisant ainsi partie intégrante du système, nulle chose ne saurait être le principe réel de la science. Pour arriver à un objet comme tel, il faut l'opposer logiquement à un autre objet, et si le principe du savoir était dans un objet, il faudrait un autre principe pour découvrir et poser celui-là. Pour connaître un objet, il faut aller au delà de sa notion. Dieu, par exemple, ne peut être pour nous le principe réel de la connaissance, parce que nous ne pouvons le concevoir comme nécessaire qu'en nous fondant sur un principe qui en établisse la nécessité. Un objet n'est objet qu'autant qu'un autre en pose la réalité : tout objet comme tel suppose un sujet.

Le sujet lui-même suppose un objet qui le détermine : l'objet et le sujet comme tels ne peuvent être conçus que l'un par rapport à l'autre.

On pourrait s'aviser de chercher l'absolu soit dans l'objet déterminé par le sujet, soit dans le sujet déterminé par l'objet ; mais puisqu'ils se supposent et se déterminent réciproquement, ni l'un ni l'autre ne saurait être l'absolu : tous deux reposent sur une condition commune. L'absolu n'est donc ni dans les objets, ni dans le sujet en tant que celui-ci est déterminable par eux, et qu'il est objet lui-même.

### § 3. L'absolu ne peut donc se trouver que dans le sujet absolu.

Le problème qu'il s'agit de résoudre peut s'exprimer ainsi : Trouver quelque chose qui ne puisse être conçu comme *chose* (*res, Ding*). Pour poser ainsi la question, l'auteur se fonde sur le mot allemand *Ding*, racine du verbe *bedingen*, qui, dans son acception étymologique, signifie l'action par laquelle une chose est essentiellement déterminée par une autre qui



en est la condition : il en conclut que l'idée même de chose emporte celle d'une condition de son existence, que nulle chose ne peut être absolue.

L'inconditionné (*das Unbedingte*) ne pouvant être dans les choses, s'il est quelque part, ne peut donc être que dans le sujet absolu. Dans ce cas le sujet absolu serait le sujet en tant qu'il ne peut être objet pour un autre sujet.

L'existence de ce moi absolu ne peut donc se prouver objectivement, puisqu'il n'est absolu qu'autant qu'il ne peut devenir objet. Il ne peut pas non plus se prouver comme absolu, puisque l'absolu ne se prouve pas. Il est parce qu'il est ; il est pensé immédiatement : il est à la fois sans condition réelle et sans condition logique. Il est donné par lui-même et antérieur à toute pensée.

Je suis parce que je suis ; JE SUIS ! Le moi est par là même qu'il est pensé et il est pensé parce qu'il est. Il se produit lui-même par la pensée de soi, par sa causalité absolue. Le moi seul est posé en même temps que pensé. On ne doit pas dire : tout ce qui pense existe, parce que de cette manière le sujet pensant serait déterminé comme objet ; il faut dire : *je pense, je suis*.

Le moi est donc donné par lui-même comme absolu. Puisqu'il détermine tout savoir, il faudra que toute proposition dérivée puisse être ramenée au moi absolu ; il faut donc que du sujet relatif, du sujet-objet, je puisse remonter au sujet absolu. Les idées corrélatives de sujet et d'objet doivent pouvoir se déduire du moi absolu, considéré comme absolument opposé à tout objet. Nul objet ne peut donc être posé primitivement. Un objet posé antérieurement à tout moi, ne serait pas un objet. L'objet n'est déterminable qu'autant qu'il est opposé au moi, comme un *non-moi*.

L'auteur fait ensuite la critique du dogmatisme et de son principe.

#### § 4. Du principe du dogmatisme parfait.

De deux choses l'une : ou le moi est l'absolu, et dans ce cas tout ce qui n'est pas moi ne peut être déterminé que comme opposé au moi, que relativement à lui, et un non-moi posé absolument implique ; — ou bien le moi n'est pas reconnu pour l'absolu, et dans ce cas le non-moi sera posé avant le moi, ou il est posé son égal : un troisième cas est impossible. Le dogmatisme et le criticisme sont deux extrêmes opposés.

En effet, le principe du premier est un non-moi posé antérieurement au moi ; le principe du second est un moi posé antérieurement à tout non-moi et à son exclusion. Entre les deux se trouve le principe du moi ayant pour condition un non-moi, ou celui du non-moi ayant pour condition un moi, ce qui revient au même.

Le principe du dogmatisme implique, puisqu'il suppose une chose, un objet sans condition, un effet sans cause. Il résulterait d'un dogmatisme conséquent que le non-moi devient moi et réciproquement. C'est ce qui est arrivé à Spinoza. En posant un objet absolu, il érigea le non-moi en un moi, et fit du moi un non-moi. Pour lui le monde n'est plus le monde, l'objet absolu n'est plus objet. Nulle sensation, nulle notion ne peut saisir la substance absolue : elle n'est présente qu'à l'intuition intellectuelle.

Le spinozisme est le dogmatisme à l'état parfait. Celui qui a vu le premier que l'erreur de Spinoza est non dans son idée de l'absolu, mais dans l'application de cette idée en dehors du moi, a parfaitement compris ce philosophe et s'est trouvé sur la voie qui conduit à la science.

#### § 5. Du principe du dogmatisme imparfait.

Le dogmatisme imparfait tient le milieu entre le dogma-



tisme absolu et le criticisme : il part du sujet ou du moi conçu seulement relativement à un objet. Dans ce système (qui était celui de Reinhold), on suppose que le principe suprême de toute philosophie doit exprimer un fait (*eine Thatsache*) ; mais un fait, à prendre ce mot dans son acception ordinaire, étant hors du moi pur ou absolu, on peut encore demander quel en est le principe. Est-ce un phénomène ou une chose en soi ? Si c'est un phénomène, le principe en sera encore un phénomène, et ainsi indéfiniment. Est-ce une chose en soi, une chose intelligible ? Nous allons voir. La chose en soi est le non-moi posé antérieurement à tout moi et indépendant du moi, et le phénomène est le non-moi déterminé par le moi. Or, si le principe de toute philosophie est un fait, et le principe de celui-ci une chose en soi, un *noumène*, le moi est détruit : il n'y a plus de moi, plus de liberté, de réalité dans le moi ; il devient chose toute négative. Si le principe suprême de ce fait est un phénomène, il n'a pas de sens, car qu'est-ce qu'un phénomène absolu ? Aussi les philosophes qui ont posé un non-moi comme principe de leur système, l'ont-ils posé comme absolument indépendant du moi, comme chose en soi.

Ceux qui, en admettant la liberté du moi, ont considéré le principe de la philosophie comme un fait, ont dû reculer devant la conséquence qui en résulte, et refuser de reconnaître un non-moi pour le principe. Leur principe est le moi comme un fait ; non le moi absolu, mais le moi empiriquement déterminé. L'inconséquence de ce criticisme imparfait est évidente. On a dû comprendre qu'il est indifférent de partir du moi déterminé par le non-moi, ou du non-moi déterminé par le moi. Des deux parts il n'y a rien d'absolu, et pour expliquer l'un ou l'autre fait, il faut admettre nécessairement soit un moi absolu, soit un non-moi absolu. Or, on a vu qu'un non-moi absolu implique contradiction ; il ne reste donc que le moi absolu, principe du criticisme parfait.

### § 6. Du principe du criticisme absolu.

Le criticisme parfait part du moi absolu, qui exclut tout ce qui lui est opposé. Ce n'est qu'en posant d'une manière absolue le moi pur, qu'il devient possible de lui opposer un non-moi, que la philosophie elle-même devient possible ; car elle a partout pour objet de résoudre l'antagonisme du moi pur et du moi empiriquement déterminé. La philosophie théorique remonte de synthèse en synthèse jusqu'à la synthèse la plus haute possible, où le moi et le non-moi sont posés comme identiques (jusqu'à Dieu), et où, la raison théorique n'aboutissant qu'à des contradictions, la raison pratique intervient, non pour résoudre le nœud, mais pour le trancher par une décision souveraine.

Le dogmatisme parfait pose le non-moi comme l'absolu ; le dogmatisme imparfait reconnaît pour principe le non-moi déterminé par le moi. Le criticisme imparfait pose le moi comme déterminé par le non-moi ; le criticisme parfait enfin, qui seul est dans le vrai, pose en principe le moi absolu.

Si le principe de toute philosophie était le moi empiriquement déterminé, comme le veut le sensualisme, toute spontanéité du moi serait inexplicable, tant au point de vue pratique qu'au point de vue théorique. Le principe ne peut être placé en rien qui soit en dehors du moi absolu, ni dans un phénomène, ni dans une chose en soi. Le moi absolu n'est ni l'un ni l'autre : il est tout simplement moi, le moi qui exclut tout non-moi.

Le dernier anneau de la chaîne auquel tout tient, ne peut tenir à rien qui soit au delà : c'est une réalité libre et absolue ; la liberté est le principe et la fin de toute philosophie.

### § 7. Déduction de la forme primitive du moi, de l'identité et du premier principe.

Le moi est identique avec lui-même ; sa forme est celle de



l'identité pure : le moi est parce qu'il est ; s'il n'était pas ce qu'il est, il ne pourrait être posé par lui-même. Toute autre existence n'est pas seulement déterminée par sa propre identité, mais encore par quelque chose qui n'est pas elle. S'il n'y avait rien d'absolu, d'une identité pure, il n'y aurait pas d'identité du tout. Il n'y a qu'un être absolument identique qui puisse donner de l'unité à toute autre chose : il est le foyer où viennent se concentrer toutes les autres existences.

La forme de l'identité ( $A=A$ ) est fondée dans le moi absolu ; car si cette forme était antérieure au moi, elle serait la forme des objets en soi, et non comme posés dans le moi, et le moi lui-même en serait déterminé comme objet : il ne serait pas absolu.

Le moi étant posé par sa propre essence, comme identité absolue, le principe suprême peut indifféremment s'exprimer ainsi : *Je suis moi, ou je suis.*

§ 8. *Déduction de la forme sous laquelle est posé le moi dans l'intuition intellectuelle : cette forme est liberté absolue.*

Le moi ne peut avoir d'autres attributs que ceux que renferme l'idée de l'absolu. Son essence est liberté. Il se pose de sa propre puissance, de son propre chef. Cette liberté n'est pas objective ; le moi est libre comme moi pur, comme posé par lui-même, comme exclusif de tout non-moi.

Cette liberté est positive : par elle est posée dans le moi toute réalité. Prise négativement, c'est l'entière indépendance du moi de tout non-moi.

On ne peut avoir conscience de cette liberté, parce qu'elle est elle-même la condition de toute conscience. En général, le moi ayant conscience de soi, n'est plus le moi pur et absolu. La conscience de soi suppose le danger de perdre le moi<sup>1</sup>. Elle n'est point un acte libre du moi immuable, mais

<sup>1</sup> *Selbstbewusstseyn setzt die Gefahr voraus das Ich zu verlieren*, p. 26.

un mouvement involontaire du moi variable qui, se sentant pressé par le non-moi, fait effort pour sauver son identité, pour se maintenir identique contre le torrent des modifications qui menace de l'entraîner.

Mais cet effort même du moi empirique et la conscience qui en résulte seraient impossibles sans la liberté du moi absolu ; car le moi empirique ne travaillerait jamais à sauver son identité, si le moi absolu n'était pas posé primitivement comme identité pure.

Le moi ne peut être donné dans une simple notion ; car les notions ne sont possibles que dans la sphère des choses relatives, et elles supposent des objets. Le moi n'est donc donné que dans l'intuition intellectuelle.

Si Kant a nié toute intuition intellectuelle, c'est qu'il ne s'est occupé que de la synthèse du moi empirique et du non-moi avec le moi, synthèse qui suppose le moi absolu. Cette intuition n'est pas un fait de la conscience, non plus que la liberté absolue, la conscience supposant un objet, et l'intuition intellectuelle n'étant possible qu'autant qu'elle ne porte sur aucun objet.

§ 9. *Déduction des formes secondaires du moi. Il est, au point de vue de la quantité, UNITÉ PURE, opposé à la fois à la pluralité et à l'unité empirique.*

Le moi est un ; car, s'il y avait plusieurs moi, il faudrait pouvoir les distinguer par un caractère différentiel, ce qui est impossible. Le moi pur est en tout sens le même ; ses attributs ne peuvent différer, étant tous infinis. Le moi remplit l'infini.

Le moi est simplement unité ; car, s'il était multiple, il le serait par la réalité de ses parties ; et comme les parties seraient la condition de l'ensemble, le moi ne serait plus libre et absolu.

Cette unité du moi pur et absolu est toute différente de



l'unité empirique ou dérivée, de l'unité numérique. Celle-ci suppose toujours quelque autre chose à laquelle elle se rapporte. Une chose numériquement une suppose un genre sous lequel elle est comprise : elle est unique quant à son existence, et non quant à son essence. Le moi est *un*, non quant à l'existence, puisqu'il n'existe pas, mais dans son être : il n'est ni genre, ni espèce, ni individu.

L'absolu n'est pas une abstraction, un *être de raison*. Spinoza le place dans le non-moi absolu, et non dans une abstraction. Leibnitz, au contraire, partant de l'idée générale d'une chose, n'a réussi qu'à fonder un dogmatisme imparfait.

§ 10. *Le moi, au point de vue de la qualité, est RÉALITÉ ABSOLUE, par opposition avec la prétendue réalité des choses en soi, ou de l'ensemble objectif de toute réalité.*

Le moi est toute réalité. Une réalité posée hors de lui serait ou pareille à la sienne, ou en serait différente. Or, une réalité pareille serait également absolue, ce qui est contraire à l'idée du moi absolu; et en admettant une réalité différente, on détruirait en partie celle du moi, ce qui est impossible.

Si l'on pouvait prouver la réalité des choses en soi, toute réalité serait primitivement dans le non-moi absolu, ce qui ne se peut pas; car la chose en soi est ou un non-moi posé avant le moi, ce qui est absurde, ou un non-moi immédiatement opposé au moi fini. Or, le non-moi est, il est vrai, opposé primitivement au moi, mais comme pure négation: le non-moi opposé *a priori* au moi est le néant absolu. Dès que nous lui attribuons de la réalité, nous le posons dans le moi, et il cesse d'être une chose en soi.

La proposition qui attribue toute réalité au moi, serait encore infirmée, s'il était possible de concevoir l'idée d'un ensemble objectif de toute réalité (*ens realissimum*). Cette

idée est le dernier effort de la raison théorique, la plus haute synthèse possible réunissant le moi et le non-moi. Mais cet effort même prouve la vérité de notre proposition; car il serait impossible, si le moi n'était posé primitivement et antérieurement à tout non-moi comme renfermant toute réalité : c'est là la source de l'opposition du moi et du non-moi, et de la synthèse par laquelle la raison cherche à les réunir.

Sans cette même proposition, toute philosophie pratique serait impossible, puisque celle-ci tend à détruire tout non-moi, et à rétablir le moi absolu dans sa plus haute unité.

§ 11. *Le moi, comme réalité absolue, est absolument infini, indivisible, immuable.*

Comme réalité absolue le moi est infini, puisqu'il n'y a rien, ni en dehors de lui, ni en lui, qui puisse le limiter. Et comme il n'est absolu que par ce qu'il est, c'est-à-dire, par ses attributs, ses attributs sont également infinis. Il est indivisible, car s'il était divisible, de deux choses l'une : ou les parties étant divisées conserveraient respectivement la qualité de réalité infinie, et dans ce cas, il y aurait plusieurs infinis; ou elles perdraient cette qualité par la division, et dans ce cas le moi cesserait d'être ce qu'il est, ce qui implique. Enfin, par cela même que le moi est indivisible, il est immuable.

§ 12. *Au point de vue de la relation, le moi est d'abord substantialité absolue, par opposition avec la substantialité dérivée ou empirique.*

Si par substance on entend l'absolu, le moi est la substance unique, et tout le reste n'est qu'*accidents* du moi. Tout est dans le moi et pour le moi, et le moi lui-même n'est que pour soi. Il n'est pas en tant que pensé, mais en tant qu'il se pense : le moi est le UN ET LE TOUT. La subs-



stantialité du non-moi posée par Spinoza, n'est qu'une substantialité transportée au dehors, *prêtée* pour ainsi dire. On ne peut combattre Spinoza, qu'en opposant à sa substance le moi absolu.

§ 13. *Le moi est causalité immanente absolue.*

Si ce qui pose s'appelle cause, et si l'on appelle *immanente* une cause qui pose tout en soi, le moi est cause immanente absolue. Ce qui est, n'est que par lui. Le moi n'est pas seulement la cause de ce qui est, mais encore la cause de l'essence de tout ce qui est.

§ 14. *Le moi est causalité absolue, par opposition avec la causalité de l'être moral, ainsi qu'avec celle de l'être intelligent et sensible, en tant que celui-ci aspire à la félicité.*

La causalité de la substance absolue est puissance absolue; mais cette puissance doit être conçue pure de tout élément empirique. C'est aussi par cette idée que Spinoza exprimait la causalité de la substance absolue. On ne saurait dire de la substance qu'elle ait de la *sagesse*; car son action est la pure expression de sa loi; elle est sans volonté, car son action est l'expression même de son être, de sa nature. Elle ne se détermine pas d'après quelque réalité qui soit hors d'elle. Elle agit conformément à son essence; et elle est toute puissance<sup>1</sup>. Ainsi, il n'y a dans l'absolu ni volonté, ni vertu, ni sagesse, ni félicité, mais tout simplement puissance. C'est là ce qu'il y a de plus sublime dans le système de Spinoza, qu'on a vainement essayé de réfuter sur ce point, soit dans l'intérêt de la théorie, soit dans celui de la morale.

La fin de toute activité est l'identification du non-moi avec le moi, l'anéantissement du premier. C'est pour cela

<sup>1</sup> Spinoza, *Ethic.*, p. 1, prop. 32 : *Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturæ suæ perfectione*; — prop. 33 : *Dei potentia est ipsius essentia*.

que l'accord fortuit de la nature avec le moi (le beau naturel selon Schelling) a tant d'attrait pour nous. La dernière fin n'est pas la félicité, mais un état où nous n'ayons plus besoin de la félicité, un état opposé par sa forme à la fois à celle du bonheur et à celle qui lui est contraire.

Le moi absolu exige purement et simplement que le moi fini s'identifie avec lui, qu'il détruise en soi toute pluralité et tout principe de changement. Ce qui pour le moi fini, limité par le non-moi, est *loi morale*, est pour le moi infini *loi naturelle*, sa nature même, et ce qui dans le moi infini est nature, devient loi, commandement pour le moi fini. On peut formuler ainsi ce commandement : *Sois absolument identique avec toi-même*. Selon la catégorie de la *quantité*, cette loi dira : *Sois un*; — au point de vue de la *qualité* : *Pose toute réalité en toi*; — au point de vue de la *relation* : *Sois libre de toute relation, de toute condition*; — enfin, considérée au point de vue de la *modalité*, elle dira : *Pose-toi hors de la sphère de l'existence dans celle de l'être pur et absolu*.

Mais cette loi ne peut s'appliquer directement à un sujet moral. A la loi primitive du moi fini, qui veut qu'il soit un et identique, s'oppose sa loi naturelle, selon laquelle il est diversité. Celle-ci ne peut être vaincue que par des efforts successifs, dans le temps. Au lieu de dire : *Sois identique*, la loi dit au moi fini : *Deviens identique*; élève successivement les formes subjectives de ton être à la forme de l'absolu. Par là devient possible l'idée d'un progrès moral infini. Le moi absolu seul est éternel, mais par là même que le moi fini s'efforce de s'identifier avec lui, de s'égaliser à lui, il tend à l'éternité. Ce qui dans le moi infini est posé comme *étant*, devient dans le moi fini : l'éternité pure du premier est pour le second éternité empirique, *durée infinie* (*Werden der Ewigkeit*).

La dernière fin du moi fini est donc de s'identifier avec le



moi infini. Dans le moi fini, il y a unité de conscience ou personnalité. Le moi infini ne connaît pas d'objet, puisque tout est en lui; il n'y a donc pas en lui unité de conscience, ni par conséquent personnalité. La fin dernière de toute activité peut encore s'exprimer comme extension de la personnalité à l'infini, c'est-à-dire, comme destruction de la personnalité. La fin du moi fini, comme celle du non-moi, la fin du monde, en est l'anéantissement comme ensemble des choses finies. Mais comme ce but ne peut jamais être atteint que par approximation, il en résulte pour le moi fini une durée infinie, l'*immortalité*.

Dieu est théoriquement moi égal à non-moi, et pratiquement moi absolu absorbant tout non-moi. En tant que le moi infini est conçu comme la dernière fin du moi fini, et par conséquent, comme étant hors de lui, Dieu peut être considéré, dans la philosophie pratique, comme étant logiquement hors du moi fini, mais comme réellement identique avec le moi infini.

§ 15. *Au point de vue de la modalité, le moi est être pur, par opposition avec l'être empirique en général.*

Le moi est être absolu pur, et par là il se distingue d'abord de l'éternité empirique : il est *éternité pure*. On ne peut pas dire de lui : il fut, il sera, mais seulement il est. En tant qu'il est éternel, on ne peut lui attribuer la *durée*, qui suppose l'idée de temps. Il y a une éternité, qui est l'existence en tout temps (*æviternitas*), et une éternité pure (*æternitas*), qui est l'être abstraction faite du temps. La première ne peut être conçue sans la seconde et la suppose. Ce qui est fini *dure*, la substance absolue *est*<sup>1</sup>. Le moi absolu n'a rien de commun non plus avec le moi *logique*, ni avec le *sujet absolu* de la dialectique transcendantale.

<sup>1</sup> Spinoza a dit dans le même sens : *Æternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. Eth., p. v, prop. 33. Schol.*

Le moi absolu ne peut être déduit de notions; la proposition *Je suis*, ne peut être la conséquence d'aucune autre proposition. Elle est la condition de toute pensée, de toute philosophie. En parlant du moi absolu, il n'est nullement question du sujet logique de la conscience, qui n'est possible lui-même que par l'unité du moi absolu. *Je pense* est simplement l'expression de l'unité de l'*aperception*, qui suppose l'unité primitive du moi absolu.

Le moi logique ne peut se concevoir que relativement à des objets, et n'exprime que l'effort que fait le moi pour conserver son identité au milieu de la diversité des objets et des sensations; mais cet effort lui-même prouve l'identité du moi pur.

Le sujet absolu de la dialectique transcendantale est le sujet logique réalisé comme objet. Il se fonde sur un paralogisme, selon lequel le moi de la conscience se conçoit comme un objet déterminable indépendamment de la conscience.

Le moi absolu n'est ni un principe abstrait, ni une idée, ni un objet, mais moi pur, déterminable uniquement dans l'intuition intellectuelle, comme réalité absolue. Il exclut tous les attributs qui expriment une existence déterminée. Les mots *être*, *essence*, *existence* ne sont pas synonymes. Le moi absolu n'existe pas, il est.

L'être pur n'appartient pas aux choses en soi, aux *noumènes* de Kant. Il y a contradiction à dire *chose en soi*, car ce qui est en soi n'est plus une chose. Le seul objet de l'intuition intellectuelle, c'est le moi; tout non-moi suppose l'intuition sensible. On ne peut donc pas dire que Dieu voie les choses en soi : Dieu ne voit que lui-même, et il voit toute réalité comme identique avec lui : d'où il résulte que Dieu est quelque chose que nous pouvons seulement nous efforcer indéfiniment de réaliser<sup>1</sup>. Le spinozisme ne peut être réfuté

<sup>1</sup> Vom Ich, p. 70.



que par la démonstration que Dieu est identique avec le moi absolu.

§ 16. Le moi se pose absolument lui-même, et pose en soi toute réalité : il pose tout comme identité pure. La forme matérielle primitive du moi est par conséquent l'unité de l'acte par lequel il se pose, en tant qu'il pose tout comme identique avec lui. Le moi absolu ne sort jamais de soi. Mais par cette forme primitive de la matière du moi est aussi déterminée la forme de cette forme. Le moi étant la condition de toute matière, de toute réalité, il est évident qu'il est aussi la condition formelle de toute affirmation. Rien ne peut être posé qu'en lui et par lui.

La proposition *moi = moi* est la base de toute affirmation ; car le moi n'est posé qu'autant qu'il est posé par soi et pour soi, et tout ce qui est posé d'ailleurs ne l'est qu'autant que le moi est posé auparavant.

Toutes les propositions absolument posées, et dont la seule condition est l'identité du moi, peuvent s'appeler *analytiques* ou *thétiques* : telles sont celles dont le sujet et l'attribut sont identiques, comme celle-ci *moi = moi* ou *Dieu est Dieu*. Mais tout ce qui est, excepté Dieu ou le moi, a des attributs pris en dehors de son essence. *A est A* est une proposition identique ; *A est B* est une proposition analytique. Si B est posé par cela seul qu'est posé A, on ne dit pas que A soit ; on dit seulement que s'il est posé, B est posé par cela même.

Une proposition qui exprime une pluralité, ou une affirmation répétée, est *antithétique* ; enfin une proposition générale est *synthétique*, parce que la généralité est une unité empirique, ou produite par la pluralité.

Le moi est uniquement parce qu'il pose toute réalité. Si donc il y a des propositions *thétiques* ou analytiques, elles ne peuvent être qu'affirmatives. Il en est cependant qui semblent négatives : ce sont les propositions indéfinies que Kant appelle *limitatives* ; mais dans ces propositions la négation ne

tombe pas sur la copule : elle porte sur l'attribut, de telle sorte que le sujet est déclaré non pas seulement ne pas appartenir à la sphère du prédicat, mais encore appartenir à une autre sphère.

Le moi est uniquement par lui-même. Sa forme primitive est celle de l'être pur. Les propositions thétiques posent donc un être qui a sa condition en soi ; elles n'expriment en conséquence ni possibilité, ni actualité, ni nécessité, mais l'être simplement. L'être pur ne se conçoit que dans le moi.

Le non-moi est opposé au moi : il est dans sa forme primitive *impossibilité pure* : il ne peut être posé dans le moi. Le non-moi est d'abord logiquement impossible. Ce n'est qu'autant que le non-être du non-moi est déterminé par l'être du moi, qu'il se fait une synthèse de l'être et du non-être, que le non-moi peut être posé dans le moi. Des propositions problématiques sont donc celles dont la possibilité logique dépend de la possibilité objective. On appellera propositions *existentielles* celles qui n'expriment que l'être pur, la possibilité pure.

Pour le moi absolu les catégories de la modalité (du possible, du réel, du nécessaire) n'existent pas ; ce n'est que pour le moi fini qu'il y a possibilité et existence réelle. Il doit tendre à réaliser tout de qui est possible pour lui. S'il y a pour le moi fini une possibilité pratique, un devoir, ce devoir ne peut se concevoir sans liberté. Le moi absolu est libre en tant qu'il exclut tout non-moi. Mais comment concevoir comme libre le moi fini, le moi individuel ? Celui-ci n'existe pas par lui-même, par sa propre causalité. Il ne peut donc être question quant à lui de liberté absolue, mais seulement d'une liberté *transcendantale*, d'une liberté qui n'est réelle que relativement aux objets. Le moi fini n'existe qu'avec les objets et par les objets, et si en général il est moi, s'il a conscience de soi, il le doit à une causalité supérieure ; il le doit à cette même causalité par laquelle le moi



absolu est moi ; il ne doit aux objets que ses limites et sa causalité finie. La liberté du moi fini ne se conçoit que par son identité avec le moi absolu, et conséquemment elle ne peut être établie par des preuves objectives. La négation des objets est ce en quoi la liberté absolue et la liberté transcendante peuvent s'accorder. La liberté empirique ne peut que tendre à une négation empirique des objets, et par conséquent ne consiste pas dans une négation absolue comme la libre activité du moi absolu. S'il se trouve qu'il y ait pour le moi fini une causalité tendant à la négation des objets, il en résultera que la puissance d'action du moi individuel ne diffère de celle du moi absolu que par la quantité, et non dans le principe. Le moi absolu possède catégoriquement la liberté absolue ; le moi empirique doit y aspirer : elle lui est commandée par une loi qui est en lui, en raison de son identité avec le moi absolu, identité qui lui impose le devoir de tendre à l'indépendance absolue, à s'identifier avec l'infini. La loi morale suppose à la fois que le moi individuel ou fini diffère du moi absolu, et qu'il n'en diffère que par la quantité, qu'il est de même nature : le moi fini doit travailler à détruire ses limites, c'est-à-dire, son individualité même. Il résulte de là qu'il ne peut y avoir pour le moi une véritable liberté que dans le système de l'idéalisme ; car si l'on accorde au non-moi une réalité absolue, il n'y a plus de moi absolu, et la négation du non-moi devient impossible. Par là seulement que les objets doivent leur réalité au moi absolu, et par conséquent n'existent que dans le moi qui en a conscience, il est possible de concevoir une sorte d'harmonie préétablie entre le moi fini et les objets, ainsi qu'entre la moralité et la félicité, la moralité et la félicité consistant également dans l'identification du moi et du non-moi.

A la suite du paragraphe 15, l'auteur s'est livré à une digression sur l'idéalisme et le réalisme : il importe d'en reproduire ici les principaux traits, afin d'achever de mettre le

lecteur en état de bien comprendre le point de départ de la philosophie que nous exposerons tout à l'heure.

Il y a d'abord un idéalisme et un réalisme purs. L'un et l'autre, faisant abstraction du rapport des objets au sujet, s'occupent uniquement de la question de savoir comment en général il est possible que quelque chose soit primitivement opposé au moi, comment la connaissance est possible. A cette question il n'y a qu'une seule réponse au point de vue idéaliste, savoir que le moi n'est pas empirique du tout, que nul non-moi ne lui est réellement opposé ; que par conséquent il n'y a pas de philosophie théorique. Mais cet idéalisme (qui est celui de Fichte) ne peut se concevoir que comme une *idée*, dans le sens de Kant, comme une règle pratique, et comme idéalisme théorique il se détruit lui-même.

Il n'y a donc pas d'idéalisme théorique pur, et comme l'idéalisme empirique ne mérite pas ce nom, il n'y a pas, quant à la philosophie théorique, d'idéalisme proprement dit.

Le *réalisme pur* pose l'existence du non-moi en général, et il le pose soit égal en réalité au moi pur absolu, soit indépendant du moi en général. Dans le premier cas, il se détruit lui-même ; dans le second, c'est un réalisme *transcendant*, comme celui de Leibnitz. Ou bien encore le réalisme pur pose le non-moi comme dépendant du moi, en disant que le non-moi n'est possible que par la supposition d'un moi absolu, que par lui et relativement à lui : c'est le réalisme *immanent*, celui de Kant ; — ou enfin il pose le non-moi comme primitivement indépendant du moi, mais comme n'existant, en tant qu'objet de la pensée, que par le moi et pour le moi ; c'est le réalisme *transcendant-immanent*, système incompréhensible, contradictoire, que professent beaucoup de partisans de Kant, notamment Reinhold.

L'idéalisme empirique, l'idéalisme vulgaire n'a pas de



sens, ou ne se conçoit que par rapport au réalisme transcendant pur. C'est ainsi que Leibnitz, en niant l'existence des choses sensibles comme corps, était idéaliste empirique, tandis que, en admettant qu'il y a un non-moi en général indépendant du moi, il était réaliste pur.

Le réalisme transcendant est nécessairement idéalisme empirique. Considérant les objets en général comme des choses en soi, le premier ne peut voir dans les phénomènes qu'un produit du moi empirique. Voilà pourquoi Leibnitz, pour sauver l'identité des choses en soi, se vit obligé de recourir à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, et d'attribuer aux monades la forme primitive du moi, l'unité et la réalité, la substantialité identique, l'être pur.

L'idéalisme empirique se conçoit comme conséquence nécessaire du réalisme transcendant; mais il se détruit lui-même lorsqu'il prétend expliquer le non-moi; car il est absurde de considérer le non-moi, dans ses phénomènes, comme étant le produit de quelque faculté empirique, telle que l'imagination, par exemple, puisqu'il s'agit précisément de savoir comment le non-moi en général est possible, et comment par conséquent est possible une faculté empirique.

Selon le dogmatisme conséquent, comme le fut, par exemple, celui de Leibnitz, les phénomènes sont autant de déterminations, de limitations de l'infinie réalité du non-moi; selon la philosophie critique, au contraire, ils sont autant de limitations ou de déterminations de l'infinie réalité du moi. Selon Leibnitz, la conservation du monde phénoménal s'opère par le même acte du sujet absolu que la création: en effet, selon le dogmatisme, le monde phénoménal naît et se maintient par le seul moyen de la détermination du non-moi absolu. Selon le criticisme, au contraire, qui n'admet que des principes *immanents*, la création n'est que l'expression de l'infinie réalité du moi dans les limites du fini. Invoquer, pour l'expliquer, une causalité réelle en dehors du

moi absolu, ce serait recourir à un principe *transcendant*. Selon Leibnitz, tout ce qui existe, Dieu lui-même, est non-moi; selon la philosophie critique (telle que la concevaient Fichte et Schelling<sup>1</sup>), qui part du moi, tout est moi: c'est une sphère infinie où se forment des sphères finies, limitées par le non-moi, qui ne sont possibles que par celle-là, et qui en tirent toute leur réalité. Dans cette sphère infinie tout est intellectuel, être absolu, unité absolue; dans les sphères finies tout est relatif, existence actuelle, limitation. En nous élevant par la pensée au-dessus d'elles, nous nous trouvons dans la sphère de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est moi, et où le moi est un.

Aucun langage humain, pas même celui de Platon ou de Jacobi, dit en terminant Schelling, ne suffit à distinguer convenablement l'être absolu et immuable de l'existence changeante et relative. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* conquise par nos propres efforts<sup>2</sup>.

Notre connaissance étant attachée à des objets et notre existence au temps, cette intuition intellectuelle est incessamment troublée, au point que le principe même de notre être n'est plus qu'un objet de notre foi; qu'il nous apparaît pour ainsi dire comme un être distinct de nous-mêmes, que nous cherchons à saisir, à exprimer, à réaliser en nous, sans pouvoir jamais réussir entièrement dans cette œuvre infinie.

## CHAPITRE II.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'IDENTITÉ ET A LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Dans les deux écrits que nous venons d'analyser, M. de Schelling se montre encore le fidèle disciple de Fichte; mais

<sup>1</sup> C'est eux que Kant entendait désigner quand il disait qu'il priait Dieu de le protéger contre ses amis, que pour ce qui était de ses ennemis, il saurait bien se défendre lui-même contre eux.

<sup>2</sup> *Selbsterrungenes Anschauen des Intellectualen*. Ouvrage cité, p. 77.



il le nomme peu ; il professe l'idéalisme de son maître comme venant de lui-même, et l'exprime à sa manière. Il annonce hautement un système qui sera le pendant de celui de Spinoza, et qui sera tout à la fois idéalisme et réalisme, critique et dogmatique. La philosophie de Kant et de Fichte n'est pour lui qu'un point de départ, au delà duquel il ne tardera pas à s'élever, et à mesure qu'il s'éloignera de la route ouverte par ces deux philosophes, il inclinera vers la direction suivie jadis par Bruno et Spinoza ; mais il les continuera comme sans doute ces deux grands esprits se fussent continués eux-mêmes s'il leur avait été donné de se pénétrer de la critique de Kant et de l'idéalisme de Fichte, et s'ils avaient eu la science et le génie poétique de Schelling. Très-versé dans les sciences physiques, il ne partagera pas le mépris de Fichte pour la réalité phénoménale. Sa philosophie sera surtout philosophie de la nature en même temps que philosophie de l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses ; heureux si, en reconnaissant la réalité et la beauté de la nature, il parvenait à sauver encore la liberté et la valeur absolue de la moralité.

Les premiers indices de cette tendance se trouvent dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, et dans les *dissertations sur l'idéalisme de la théorie de la science*.

Dans les lettres Schelling cherche à établir l'unité du criticisme et du dogmatisme, et celle de l'idéalisme et du réalisme. La *Critique de la raison pure*, dit-il (lettre 5), n'est pas destinée à ne fonder qu'un seul système : il me paraît au contraire en résulter la possibilité de déduire de l'essence même de la raison deux systèmes entièrement opposés, de concilier ensemble l'idéalisme et le réalisme, ou en d'autres termes, le dogmatisme comme réalisme *objectif*, et le criticisme comme réalisme *subjectif*. Par là même que la critique parle de phénomènes qui ont les choses en soi pour fondement, elle laisse subsister ensemble ces deux

espèces de réalisme, qui sont tout aussi bien idéalisme. Schelling donne dès à présent le nom d'idéalisme objectif au réalisme subjectif, et celui d'idéalisme subjectif au réalisme objectif ; et il indique par là la prétention de son futur système, le principe de l'identité ; sa philosophie sera à la fois idéaliste et réaliste : elle sera essentiellement idéalisme ; mais les idées seront la mesure de toute réalité. La critique n'est contraire au dogmatisme qu'autant que l'on entend par là un système élevé à l'aventure, sans un examen préalable de la faculté de connaître, et, selon Schelling, elle a seulement voulu nous apprendre comment le dogmatisme peut devenir légitime et fonder un solide système de réalisme objectif.

Notre jeune auteur fait à cette occasion un grand éloge de la *Critique de la raison pure*, en même temps que du scepticisme en tant qu'il est contraire à tout système exclusif et arrêté. « La *Critique*, dit-il, est une œuvre unique précisément parce qu'elle est le fondement de tous les systèmes sans en être un elle-même. Un système a toujours un caractère individuel, quelque chose d'artificiel, de factice et d'étroit, et plus une philosophie affecte la forme rigoureusement systématique, plus elle est l'ouvrage de la personnalité et moins elle est absolue et universelle. Le criticisme n'est pas opposé au dogmatisme comme doctrine positive, mais comme système exclusif et achevé. Le savoir est infini, et c'est par là qu'il est sublime. Du moment qu'il serait parfait, il deviendrait notre maître, et l'auteur d'un système définitif, à l'instant même où il l'aurait terminé, cesserait d'être créateur, pour devenir l'esclave de sa créature. La plus haute dignité de la philosophie consiste précisément à tout attendre de la liberté. Celui qui prétend produire et imposer aux autres un système absolu, manque du véritable esprit de la critique, qui a surtout pour objet de sauver la liberté de la science. Combien est préférable à cette manie dogmatiste un sage scepti-



cisme, qui croit à une vérité infinie et progressive, et à la jouissance infinie que donne la science à ceux qui l'acquièrent par eux-mêmes, et qui ne cessent de la rechercher, sans se persuader de la posséder jamais tout entière!

Dans la neuvième lettre on trouve des indices plus marqués de la doctrine de l'identité telle que l'auteur la développa depuis, doctrine renouvelée, sous une forme plus parfaite, de Bruno et de Spinoza, et dont le germe était d'ailleurs dans l'idéalisme de Fichte, dans la *Logique* de Bardili, et que Jacobi aussi avait conçue, mais dans un tout autre sens. « Dès qu'on s'élève jusqu'à l'absolu, dit-il<sup>1</sup>, tous les principes contraires, tous les systèmes opposés, le criticisme et le dogmatisme, l'idéalisme et le réalisme, le stoïcisme et l'épicurisme, la liberté et la nécessité, la félicité et la moralité sont conciliés et deviennent identiques. C'est pour cela que la critique devient nécessairement dogmatisme dès qu'elle considère l'absolu comme réalisé, comme existant objectivement... En disant que Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, si ces paroles ont un sens raisonnable, on dit qu'en Dieu est le réalisme le plus parfait. Mais par là même que, en s'élevant à ce point de vue, l'on conçoit le réalisme comme parfait, il devient idéalisme; car un pareil réalisme n'a lieu que du moment que, les objets cessant d'être des objets, c'est-à-dire, opposés au sujet, l'idée devient identique avec ce qu'elle représente, le sujet avec l'objet. Ainsi le réalisme dans l'intelligence divine, par lequel elle voit les choses en soi, n'est autre chose que l'idéalisme le plus absolu, en ce que par là même elle ne voit autre chose qu'elle-même et sa propre réalité. »

M. de Schelling déclare dans une préface écrite en 1809, que là se trouvent les germes de ses vues ultérieures. Ces germes se montrent plus développés, ajoute-t-il, dans les

<sup>1</sup> *Philosophische Schriften*, t. I, p. 178 et suiv.

*Dissertations* sur l'idéalisme, notamment dans la troisième. On rencontre, en effet, dans cet écrit les propositions suivantes : « La philosophie théorique a pour objet, dit-on, d'établir la réalité du savoir. Or, toute réalité, dans la connaissance, suppose quelque chose qui soit donné immédiatement, et qui ne soit pas le produit du raisonnement. Dès lors surgit la question de savoir d'où nous viennent ces éléments immédiatement donnés. L'empirisme, qui se fonde sur une intuition toute passive, ne peut se soutenir. Reste donc la doctrine opposée, celle de l'idéalisme, selon laquelle il n'y a rien d'immédiat, et partant rien de certain dans la connaissance, à moins que l'idée d'une chose ne soit tout à la fois original et copie, et notre savoir en même temps idéal et réel. Alors l'objet est le produit même de l'esprit, et l'intuition est tout active, et par conséquent *productive et immédiate*. Mais comment concevoir une pareille intuition? A cela l'auteur répond que la matière n'est rien que par la force qui lui est inhérente, mais que cette force n'agit au dehors que comme réaction; que le sujet, au contraire, voit en soi un monde intérieur, ce qui n'est possible que par une activité qui se donne elle-même sa sphère et réagit sur elle-même. Mais à cause de cela précisément elle se porte également au dehors, puisqu'il n'y a pas de sphère sans circonscription. Cette qualité de l'âme par laquelle elle devient capable d'une connaissance immédiate, est la duplicité de sa tendance qui se porte à la fois au dedans et au dehors. Ces deux tendances (l'intuition et la réflexion), en se pénétrant, ont pour produit la *construction réelle de l'âme elle-même*. Ce produit lui est présent immédiatement, et c'est à cela que se réduit tout ce qu'il y a d'immédiat et de certain dans la connaissance. Toute intuition est donc primitivement interne, et cette intuition de soi est l'essence de l'esprit. Mais comment le sens interne devient-il sens externe? Par la tendance à se regarder lui-même, l'esprit se limite; cette tendance est infinie et



se reproduit elle-même à l'infini, et c'est par cette reproduction infinie de soi que l'esprit est permanent et identique. Il travaille à se contempler dans ses facultés contraires, ce qu'il ne peut faire qu'en les prenant pour des forces distinctes en repos, ne se mettant en action que sollicitées par une impulsion extérieure. La matière n'est autre chose que l'esprit considéré dans l'équilibre de ses facultés. Dans l'acte de l'intuition l'esprit se sent limité; mais, en vertu de son activité primitive, il tend incessamment à remplir l'infini. L'âme est une activité qui tend constamment à produire le fini du sein de l'infini. C'est comme si l'infini était concentré en elle, et qu'elle fût pressée de le représenter hors de soi. L'esprit est infini en soi; mais en cherchant à se connaître, en se déterminant, il se représente sous des formes finies. Ainsi toute l'action de l'esprit n'a d'autre but que d'exprimer l'infini dans le fini, de se donner la conscience de lui-même, et l'histoire de cette activité est l'histoire du développement de la conscience de soi.

Tout acte de l'âme est un état déterminé de l'âme, de telle sorte que l'histoire de l'esprit humain est celle des divers états à travers lesquels il est arrivé par degrés jusqu'à l'intuition de lui-même, jusqu'à la conscience de soi pure. « Nous ne nous reposerons donc que lorsque nous aurons conduit l'esprit jusqu'au terme de ses efforts, jusqu'à l'entière connaissance de lui-même. Nous le suivrons d'intuition en intuition, de produit en produit, jusqu'au point où, se détachant de tout produit et se saisissant dans son activité pure, il ne voit plus autre chose que lui-même et son activité absolue. » Ces paroles sont en quelque sorte le sommaire de la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, qui parut quelques années plus tard. L'esprit est virtuellement toute réalité, activité absolue : son travail et son histoire c'est de s'en donner la conscience actuelle.

En tant que l'âme produit ses propres représentations,

continue notre auteur, elle est alternativement cause et effet de soi. Elle se conçoit comme une chose qui est cause et effet de soi, comme une nature qui s'organise elle-même. Et comme il y a dans notre esprit une tendance infinie à s'organiser, une pareille tendance doit se manifester également dans le monde extérieur. Il en est ainsi en effet. Le système du monde est un organisme qui s'est développé d'un centre commun. Sa marche continue et constante vers l'organisation décèle dans la nature un principe de vie et de mouvement qui, luttant en quelque sorte avec la matière brute, lui imprime des formes plus ou moins bornées, plus ou moins libres : c'est *l'esprit universel de la nature qui s'exprime dans la matière*. Depuis le lichen, où l'organisation est à peine indiquée, jusqu'aux productions les plus nobles, qui semblent presque affranchies des liens de la matière, règne *un seul et même principe d'action*, tendant à exprimer indéfiniment un *seul et même type*, la *forme même de notre esprit*. La continuité qui se fait remarquer dans les formations diverses de la nature, atteste une force productive qui se développe par degrés. Un type éternel est exprimé dans toutes les productions de la nature : l'esprit s'apparaît au dehors comme matière organisée et vivante.

Par ces traits ce dernier écrit peut être considéré comme le précurseur de ceux où M. de Schelling exposa depuis ses idées par la *philosophie de la nature*, sur la nature considérée comme l'expression réelle de l'esprit, comme une des deux faces identiques de l'être absolu. A partir d'ici il suit une route à part, une direction différente de celle de Fichte, et qui aboutit à l'*idéalisme objectif*.

Kant avait dit que ce qu'on appelle les lois générales de la nature n'étaient au fond que les lois de notre entendement, mais que rien ne prouvait que les choses fussent en soi ce qu'elles se montrent à nous, ce qu'elles pouvaient et devaient être aux yeux d'une intelligence pure, pour l'intuition tout



intellectuelle et immédiate de cet entendement absolu que, dans la *Critique du jugement* (§ 76), il appelle l'*intelligence archétype* ou prototype. Fichte poussa plus loin cet idéalisme négatif quant à la réalité du monde sensible, en refusant toute existence réelle et objective à la nature, ou en n'admettant un monde extérieur que sur la foi dans la raison pratique. Schelling, tout en se servant encore de la méthode de Fichte et en partant avec lui de l'idée du moi absolu, renonçant à la distinction établie par Kant entre les choses en soi et leurs phénomènes, et assimilant, par un acte de foi primitif, l'entendement humain à l'intelligence divine, fait des idées et des lois de l'esprit la mesure réelle et absolue des choses.

Dans ce second stade de son développement philosophique, il professe le système de l'*identité absolue*, selon lequel la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre, comme l'expression identique d'un même contenu de l'absolu, sujet et objet tout à la fois. A cette époque appartiennent les *Idées d'une philosophie de la nature*; le traité de l'*Ame du monde*; l'*Introduction au système de la philosophie de la nature*; la *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature*; enfin le *Système de l'idéalisme transcendantal*.

### CHAPITRE III.

#### INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Les *Idées pour servir à fonder une philosophie de la nature*<sup>1</sup> se rattachent historiquement à la philosophie de la nature selon Kant, telle qu'il l'avait exposée surtout dans la *Critique du jugement téléologique*. Schelling divise avec lui la philosophie en *théorique* et *pratique*, et borne, comme lui, la première aux principes généraux de l'expérience. Il sub-

<sup>1</sup> *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; 2<sup>e</sup> édit., 1803.

divise l'une et l'autre en *pure* et *appliquée*. La philosophie théorique pure examine la réalité du savoir en général; la philosophie théorique appliquée, sous le nom de *philosophie de la nature*, doit offrir la déduction du système complet de l'expérience. Ce que la physique est à la philosophie théorique, l'histoire l'est à la philosophie pratique, et ce que la philosophie de la nature est pour la physique, la philosophie de l'homme l'est pour l'histoire<sup>1</sup>.

Cette division de la philosophie *appliquée* est à retenir, parce que, comme on le verra, Schelling considère la *nature* et l'*histoire* comme deux manifestations parallèles de l'absolu dans le monde phénoménal; et il se proposait de fonder philosophiquement la science de l'une et de l'autre.

Les *Idées* se composent de deux parties, l'une expérimentale, l'autre philosophique. Cette dernière se rapporte à la dynamique, comme base de la science de la nature, et à la chimie, que l'auteur regarde comme devant un jour dominer la physique. Une continuation, qui n'a pas paru, devait exposer les principes de la physiologie. La partie la plus importante pour nous ici, c'est l'*Introduction* qui traite des problèmes de la philosophie de la nature et de ceux de la philosophie générale. « Cette introduction, dit l'auteur<sup>2</sup>, est dirigée contre le réalisme empirique, qui avait dominé avant Kant, et contre l'empirisme mêlé d'idéalisme de son école: tous les deux sont combattus avec leurs propres armes. Contre le premier sont tournées les idées dont il fait usage comme si elles étaient fondées sur l'expérience, tandis que ce sont réellement des *idées* rationnelles. Le second système est ruiné par ses propres contradictions. »

En voici les traits principaux:

Quant à la philosophie en général, on ne saurait dire tout d'abord ce qu'elle est, vu qu'elle ne résulte pas nécessaire-

<sup>1</sup> *Ideen*, etc., p. v.

<sup>2</sup> La même, 2<sup>e</sup> édit., p. 65.



ment de la nature de l'esprit, et qu'elle est essentiellement une œuvre de liberté. Elle est pour chacun ce qu'il en fait selon son individualité, et c'est pour cela que l'idée de la philosophie ne peut être que le résultat de la science elle-même. Au lieu de la définir d'avance, il faut en faire naître l'idée aux yeux même du lecteur<sup>1</sup>.

Quant à la philosophie de la nature, tout ce qu'on supposera au commencement, c'est qu'elle a pour objet d'expliquer la nature et de ramener à des principes rationnels le monde de l'expérience : c'est une *idée* dont il s'agit de constater la réalité ; il faut voir si une pareille philosophie est possible.

« Qu'est-ce que toute la force du scepticisme le plus ingénieux, s'écrie Schelling, auprès de la vie d'un homme qui porte un monde dans sa tête, et toute la nature dans son imagination ? Qu'est-ce que la nature et comment l'expérience est-elle possible ? Telle est la question qui donna naissance à la philosophie. Jusque-là l'homme, vivant dans l'état naturel, fut un avec lui-même et avec le monde qui l'entourait. Mais l'essence de l'esprit est la liberté, et celle-ci le poussa à s'affranchir des liens de la nature. La philosophie naquit avec la *réflexion* ; par la réflexion l'homme sépare l'objet d'avec son intuition, et la notion d'avec l'image ; il se distingue, comme son propre objet, de lui-même. Mais cette séparation n'est qu'un moyen et non le but. Car la vraie nature de l'homme c'est l'action, et moins il réfléchit sur lui-même, plus il est actif. La réflexion, lorsqu'elle est seule, est une maladie de l'esprit. Son action dissolvante ne s'arrête pas au monde phénoménal ; en séparant de celui-ci le principe intellectuel, elle remplit le monde de la pensée de chimères ; elle rend cette abstraction permanente, en concevant le monde extérieur comme une chose en soi, qui échappe à

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 3-4.

toute intuition et à la raison elle-même. La vraie philosophie n'attribue à la réflexion qu'une valeur négative, et, tout en partant d'elle, elle n'en fait usage que pour la rendre superflue, afin de rétablir par la science cet état primitif d'union de l'homme avec la nature qui constitue l'enfance, l'état d'innocence de la raison<sup>1</sup>. »

Ainsi Schelling rejette la philosophie qui demeure à l'état de réflexion, ce qu'il appelle la *philosophie de réflexion* ou d'abstraction, nom sous lequel les écoles sorties de lui désigneront avec mépris les philosophies antérieures.

Pour le sens commun, continue-t-il, la réalité des choses résulte de l'impossibilité de séparer l'idée de son objet ; l'idée et la chose sont pour lui identiques. Or, cette identité de l'idée et de son objet, le philosophe la détruit du moment qu'il s'enquiert de l'origine des idées sensibles. Depuis longtemps l'esprit humain, dans la force de la jeunesse, et récemment issu des dieux<sup>2</sup>, s'était égaré dans les mythologies ; des religions publiques étaient fondées sur la distinction de l'esprit et de la matière, avant qu'un heureux génie, le premier philosophe, en reconnût l'identité. Les plus grands penseurs de l'antiquité, Platon lui-même, n'osèrent s'élever au-dessus de ce dualisme, de cet antagonisme de deux principes. Spinoza le premier reconnut avec une parfaite clarté l'identité de l'esprit et de la matière.

La philosophie, selon Schelling, n'est autre chose qu'une *physique de notre esprit*, la science de sa véritable nature. Elle considère le système de nos idées, non dans leur être, mais dans leur *genèse*. La philosophie devient *génétique*. Dès lors il n'y a plus de division entre l'expérience et la spéculation. Le système de la nature est en même temps le sys-

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 7.

<sup>2</sup> *Noch jugendlich kräftig und von den Göttern her frisch* ; expression imitée d'un mot de Socrate dans le *Phèdre*, mais qui là a un sens un peu différent.



tème de l'esprit, et ce n'est qu'après avoir accompli cette grande et définitive synthèse que le savoir revient à l'analyse.

Voici un exemple de la manière dont l'auteur combat l'empirisme, ainsi que cet idéalisme de *juste-milieu* que professait alors une partie de l'école de Kant. « Lorsqu'il s'agit de rendre compte de la *convenance* des productions organiques, le dogmatisme empirique se voit abandonné de son propre système, parce qu'il est impossible d'expliquer mécaniquement l'organisation. Là, la forme et la matière sont inséparables : leur unité est primitive et nécessaire, et elle n'existe que relativement à un sujet intelligent. Il faudra donc admettre que l'idée de convenance suppose l'intelligence, et que ce n'est que relativement à l'intelligence qu'une chose peut être appelée *convenable*. Mais, d'un autre côté, on est également obligé de reconnaître que cette convenance des productions de la nature est bien en elles-mêmes, qu'elle est *objective*, réelle ; qu'elle s'impose au jugement avec nécessité, qu'elle n'a rien de factice, d'arbitraire, de fictif<sup>1</sup>. Or, je le demande, comment une idée qui n'existe évidemment qu'en nous, et qui n'a de réalité que relativement à nous, est-elle cependant considérée comme extérieure et comme donnée par l'objet ? Les formes, dites-vous, c'est nous qui les transportons aux choses. Mais que sont les choses sans les formes, et que sont les formes sans les choses ? C'est là précisément la question. D'ailleurs, dans le cas présent, la forme est inséparable de la matière, la notion de son objet. Et pourquoi, si les formes sont en vous, n'appliquez-vous l'idée de convenance qu'à de certains objets, et forcément à ceux-là seulement ? »

Il est évident, après cela, que la forme et la matière dans les choses organiques n'ont jamais pu être séparées, qu'elles sont l'une pour l'autre et données ensemble ; que l'idée qui

<sup>1</sup> Ce sera principalement par cet argument que Herbart s'efforcera de rétablir le réalisme.

sert de principe à un organisme, est sans réalité en soi, et réciproquement qu'une matière n'est matière organisée que par cette même idée.

« Pour expliquer cette unité primitive de l'idée et de la matière, la doctrine d'une intelligence divine qui aurait formé la matière préexistante, d'après les idées, ne suffit pas ; car il s'agit de savoir comment vient à naître la réalité même et avec elle l'idée qui en est inséparable. On a recours alors à la puissance créatrice de la divinité, d'où sortirent, dit-on, au même instant et primitivement unies les choses réelles et leurs idées. Que telle soit l'origine de la nature, nous n'en serons pas plus avancés ; car il s'agit de savoir comment j'ai acquis l'idée de productions convenables en soi, et comment je suis forcé de concevoir comme existant réellement hors de moi cette même convenance, bien qu'elle n'appartienne aux choses que par rapport à mon intelligence. Cette question est demeurée sans réponse. » Pour y répondre, ajoute l'auteur, il faut admettre une sorte d'harmonie préétablie, en supposant dans les choses hors de nous un esprit analogue à notre esprit, et il pense que, par ce qu'il a nommé la *forme substantielle*, Leibnitz a voulu désigner un esprit inné dans les êtres organiques, et qui préside à leur organisation. Il faudra donc admettre qu'il y a dans la nature une échelle de vie ; qu'il y a dans la matière organisée une vie d'un degré inférieur. Cette idée est si ancienne, et elle s'est si constamment maintenue sous des formes diverses, qu'on peut présumer qu'elle est fondée dans la nature même de l'esprit humain. Il en est ainsi en effet. Tout le charme qui s'attache au problème de l'origine des corps organiques, provient de ce qu'en eux la nécessité et la contingence se trouvent intimement unies. Ils sont nécessairement ce qu'ils sont, en ce que leur existence même, et non pas seulement leur forme, est pleine de convenance ; ils sont contingents, en ce que cette convenance n'existe que pour un sujet pensant.



Par là l'esprit humain fut amené de bonne heure à l'idée d'une matière s'organisant elle-même, et à celle d'une unité primitive de l'esprit et de la matière en ces choses. Forcée d'en rechercher la raison d'une part dans la nature, et d'autre part dans un principe supérieur, la pensée fut conduite à concevoir l'esprit et la matière comme identiques. Alors seulement commença à se dévoiler cet être idéal, dans lequel la pensée et l'action, la conception et l'exécution sont considérées comme se produisant au même instant; alors seulement l'esprit eut le premier pressentiment de sa propre nature, dans laquelle l'intuition et la notion, la forme et la matière, l'idée et la chose sont primitivement identiques... C'est là ce que méconnaissait la philosophie de *réflexion pure*, tandis que l'intuition pure, l'imagination créatrice avait depuis longtemps inventé ce langage symbolique qu'il suffit de bien interpréter pour comprendre que la nature nous parle d'autant plus clairement que nous réfléchissons moins sur elle.... Tant que je suis moi-même un avec la nature, je sais ce que c'est que la nature animée, aussi bien que je comprends ma vie propre; je sens comment cette vie universelle se manifeste diversement, par un développement progressif, en se rapprochant par degrés de l'état de liberté; mais du moment que je me sépare de la nature, et qu'avec moi j'en sépare tout élément idéal, il ne me reste plus qu'une matière morte, et je cesse de comprendre comment la vie est possible hors de moi<sup>1</sup>. »

« La nature et la liberté sont unies dans un même être. L'organisation vivante doit être un produit de la nature; mais dans ce produit domine l'esprit, un principe d'ordre et d'unité : ces deux principes doivent être conçus comme indissolublement unis, sans pouvoir se distinguer dans l'intuition, et comme exerçant l'un sur l'autre une action réci-

<sup>1</sup> *Ideen*, etc., p. 52.

proque. Alors que la réflexion philosophique détruit cette union intime, deux systèmes se présentent, qui ne peuvent se réfuter l'un par l'autre, parce que tous les deux anéantissent l'idée de la vie. »

Ces deux systèmes sont la *physique matérialiste*, qui suppose dans la nature une *force vitale*, laquelle n'explique rien si ce mot n'est pas synonyme d'esprit, et dans ce cas ce système n'est plus purement physique, et le *dualisme* qui admet deux principes opposés, l'esprit et la matière, l'âme et le corps. En supposant qu'il y ait en moi une âme distincte du corps, qu'est-ce donc qui en moi juge que je suis composé ainsi, et qu'est-ce donc que ce moi qui, dit-on, se compose d'une âme et d'un corps? Il y a là évidemment un principe supérieur qui juge ainsi, et dans lequel l'âme et le corps sont identiques. Si l'on admet l'esprit et la matière comme deux principes différents, il est impossible d'en comprendre l'union, l'action réciproque, le concours pour produire un même tout. Nul intermédiaire, si subtil qu'on l'imagine, ne peut servir à les unir, à moins d'en supposer un dans lequel les deux principes soient identiques.

C'est ainsi que tout nous ramène à l'identité. Nous la retrouvons lorsque nous considérons la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie. Et il ne dépend pas de nous de ne pas la concevoir ainsi : c'est une idée rationnelle, nécessaire, inévitable. Nous supposons *à priori* et avec une entière confiance un accord de la nature avec les maximes de la réflexion. Mais quel est, demande l'auteur en terminant, quel est le lien secret qui unit notre esprit avec la nature? Quel est cet organe caché par lequel la nature communique avec notre esprit, ou notre esprit avec la nature? « Il ne s'agit pas d'expliquer comment la nature existe hors de moi, et de rechercher quelle en est l'origine ou la cause, mais bien de savoir comment elle est en moi; non comment et pourquoi elle est en harmonie avec



les lois de notre esprit, mais comment elle les exprime et les réalise elle-même. La nature est l'esprit visible, et l'esprit est la nature invisible. C'est dans l'identité absolue de l'esprit en nous et de la nature au dehors que doit pouvoir se résoudre la question de savoir comment est possible un monde extérieur : tel est le problème dont nous recherchons, en définitive, la solution.»

Quant aux *Idées* mêmes, dont nous venons d'analyser l'introduction, elles ne renferment encore, comme l'auteur l'a fait observer lui-même, que les premiers germes de la philosophie de la nature qu'il méditait; il ne s'était pas encore à cette époque entièrement élevé au-dessus de ce qu'il appelle l'idéalisme *relatif* de Fichte<sup>1</sup>.

## CHAPITRE IV.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT : LE TRAITÉ DE L'ÂME DU MONDE. —  
L'INTRODUCTION AU SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Le *Traité de l'âme du monde*<sup>1</sup> ne fut également qu'un prélude au système. Il a pour second titre : *Hypothèse de physique supérieure pour l'explication de l'organisme universel*.

Dans la préface l'auteur avertit qu'il n'a point cherché dans cet écrit une unité de principes factice; que si, d'une part, l'observation fait voir un principe commun de la nature organique et de la nature inorganique, principe qui n'est nulle part, parce qu'il est partout, et qui, parce qu'il est tout, ne peut être déterminé; d'un autre côté, on voit aussi que la nature affecte la plus grande variété de formes; qu'elle n'est soumise à une règle qu'avec une certaine liberté, et qu'au milieu de l'ordre universel règne un désordre apparent.

Dès qu'on s'est élevé jusqu'à l'idée de la nature comme d'un grand tout, disparaît l'opposition du mécanisme et de

<sup>1</sup> *Ideen*, 2<sup>e</sup> édit., p. 82.

<sup>2</sup> *Von der Weltseele*, 1798; 3<sup>e</sup> édit., 1809.

l'organisme. Le premier n'est que la négation ou l'absence du second, et par conséquent le suppose; car il y a mécanisme là seulement où il n'y a pas organisme. En général l'organisation n'est autre chose qu'une suspension du cours des causes et des effets, suspension qui le force à revenir sur lui-même : c'est une succession de causes et d'effets qui, renfermée dans des limites déterminées, retourne sur elle-même. Or, comme tout mécanisme est nécessairement limité, il s'ensuit que le monde est un *tout* organique, et qu'un organisme universel est la condition du mécanisme même. Ce que la spéculation, dit l'auteur, lui a appris sur l'identité des principes positifs de l'organisme et du mécanisme, il a cherché à le prouver encore par l'expérience. Tel est le sujet du traité de *L'Âme du monde*. Il est divisé en deux parties : l'une traite de la *force première de la nature*; l'autre du *principe positif de l'organisation et de la vie*. Le résultat commun de ces recherches sera qu'un seul et même principe unit la nature organique et la nature inorganique<sup>1</sup>.

Tout mouvement circulaire suppose une force positive qui donne l'impulsion, et une force négative qui détourne le mouvement de la ligne droite. Tout dans la nature tend constamment en avant. La raison en est dans un principe qui est la source inépuisable de la force positive et la force première de la nature. Mais une autre puissance, puissance invisible, retient le cours des phénomènes dans un cercle éternel; la raison en est dans une force négative qui, en limitant sans cesse l'action du principe positif, ramène le mouvement à sa source : c'est la seconde force de la nature. Ces deux forces, considérées à la fois dans leur opposition et dans leur concours à une même fin, donnent l'idée d'un principe organisateur de l'univers. C'est là peut-être ce que les anciens entendaient par l'âme du monde. La force pri-

<sup>1</sup> *Von der Weltseele*, p. III-XII.



mitive, si elle était infinie, ne pourrait devenir l'objet de la perception. Limitée par la force opposée, elle devient une grandeur finie, et se manifeste par des phénomènes. Le seul objet immédiat de l'intuition est ce qu'il y a de positif dans les phénomènes. L'objet immédiat de la *physique spéculative* est donc le principe positif de tout mouvement, ou la force première de la nature. Elle se cache derrière les phénomènes divers, et se répand dans les matières particulières. Saisir ce protégé de la nature, tel est le sujet de la première partie de cet ouvrage<sup>1</sup>. Nous en reproduisons les propositions principales.

Le mouvement de la *lumière* est un mouvement primitif, qui appartient à chaque matière comme telle : elle est dans un développement continu. Toute lumière que nous pouvons exciter nous-mêmes, tire son origine de l'air vital.

La chimie peut devenir le système général de la nature, et cet écrit en fournira la preuve. Il y a une lumière et une atmosphère universelles. La cause positive de tout mouvement est la force qui remplit l'espace. Pour l'entretenir, cette force a besoin d'être excitée. Le phénomène de toute force est une matière. Le premier phénomène de la force naturelle universelle qui commence le mouvement et l'entretient, c'est la lumière.

Ce qui vient à nous du soleil nous apparaît comme le positif; ce que la terre y oppose, comme le négatif. Le positif en soi est absolument un : de là l'idée d'une matière primitive. La force positive ne fait qu'éveiller la négative : elles ne sont nulle part l'une sans l'autre, et dans leur antithèse se trouve le germe de l'organisation universelle<sup>2</sup>.

« On doit tenir pour établies les propositions suivantes. La polarité est une loi générale de la nature. — La lumière est la cause première et positive de la polarité universelle. —

<sup>1</sup> *Von der Weltseele*, p. 3-5.

<sup>2</sup> Ouvrage cité, p. 23-28.

Nul principe ne peut exciter la polarité, sans avoir en soi une duplicité primitive. — Enfin, une opposition réelle n'est possible qu'entre des choses d'un même genre et d'une origine commune : de là l'homogénéité de la matière.»

L'auteur cherche ensuite à établir que la lumière est le produit de l'éther et de l'oxygène; que le premier en est la matière positive, et le second la matière négative. Les couleurs ne marquent que les diverses proportions possibles entre la matière positive et la matière négative de la lumière. — La matière positive de la lumière est la même que celle de la chaleur et de l'électricité. — Le rapport entre l'oxygène et la chaleur peut fournir la clef de tous les principaux changements des corps. — En général, une connaissance plus profonde de l'atmosphère produira une physique toute nouvelle. La vraie force de la nature n'est pas dans la matière compacte de laquelle sont formés les globes, et qui n'est que le *précipité* du travail chimique par lequel les matières plus nobles sont séparées des autres, etc.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, qui traite de l'origine de l'organisme universel, l'auteur recherche d'abord les caractères qui distinguent primitivement le végétal et l'animal. Il soutient que la végétation et la vie sont le produit d'un travail chimique; que la première consiste dans une continue désoxydation, et la seconde dans une continue oxydation. L'un et l'autre résultent de la permanence du travail chimique. Le travail cessant, la mort s'ensuit; les êtres vivent tant qu'ils *deviennent*<sup>1</sup>.

La différence la plus essentielle entre les végétaux et les animaux est que les premiers, exposés à la lumière, exhalent de l'air vital, tandis que ceux-ci le décomposent et ne rendent que l'azote, d'où résulte pour l'animal un plus haut degré de spontanéité. La végétation est une vie négative; la plante

<sup>1</sup> *Von der Weltseele*, p. 181.



n'a que l'apparence de la vie, tandis que l'animal la possède véritablement, et ne cesse de la reproduire<sup>1</sup>.

Pour *construire* la notion de la vie, c'est-à-dire, pour expliquer la vie comme phénomène naturel, il n'y a que trois hypothèses possibles.

1° Ou le principe de la vie gît uniquement dans la matière animale elle-même, ce qui est contraire à toute philosophie : il n'y a pas de matière vivante en soi.

2° Ou le principe de la vie est en dehors de la matière animale, et réside, par exemple, dans le fluide nerveux qui y est apporté du dehors ; mais ce fluide étant lui-même un produit de la vie, n'en saurait être le principe.

3° Ou enfin ce principe est dans des éléments opposés, l'un positif et placé en dehors de l'individu vivant, l'autre négatif et placé dans l'animal.

Cette dernière hypothèse admise comme la seule raisonnable, il s'ensuit que l'élément positif de la vie doit être le même pour tous les êtres animés, que les éléments négatifs au contraire seront divers ; qu'il y aura autant d'organisations particulières qu'il y a de combinaisons possibles de ces divers éléments. La condition négative de la vie est l'antagonisme des principes négatifs, antagonisme entretenu par l'action continuelle du principe positif ; — pour que la vie dure, il est nécessaire que l'équilibre de ses principes soit incessamment troublé et rétabli<sup>2</sup>. Toutes les opérations dans le monde organique sont une individualisation continuelle de la matière.

L'auteur arrive, à travers beaucoup de détails, à ce résultat que toutes les fonctions de la vie ne sont qu'autant de ramifications d'une force unique, et que ce principe unique de la vie se manifeste par elles dans des phénomènes particuliers, de même que, sans doute, un même principe universel se

<sup>1</sup> *Von der Weltseele*, p. 182-183.

<sup>2</sup> Là même, p. 284.

manifeste dans la lumière, dans l'électricité, etc.<sup>1</sup> De grands naturalistes, ajoute M. de Schelling, sont arrivés par d'autres voies au même résultat. Cette idée est surtout confirmée par le *développement progressif des forces organiques dans la série des organisations*<sup>2</sup>.

L'auteur termine par l'indication des degrés divers par lesquels le principe se manifeste et se développe. Ce principe, dit-il vers la fin, étant la cause de la vie, n'en peut être le produit. Il doit donc se trouver dans un rapport immédiat avec les premiers organes de la vie. Il doit être universellement répandu, bien qu'il n'agisse que là où il rencontre une réaction déterminée. C'est ainsi que le principe du magnétisme est présent partout, bien qu'il n'exerce son action que sur certains corps. Le courant magnétique trouve et atteint l'aiguille aimantée aussi bien en pleine mer que dans un appartement fermé, et partout il lui donne la même direction. De même le principe de la vie, de quelque part qu'il vienne, empreint les organes susceptibles de le recevoir, et partout leur imprime l'activité vitale... Dans ses effets, il n'est limité que par la nature de la matière avec laquelle il s'identifie. Susceptible de prendre toutes les formes, il est sans forme en soi. Il ne se communique pas à la matière par *infusion*, mais il s'adapte la matière et la forme d'après lui ; il s'individualise, et en même temps il donne l'individualité. Cause de la vie, il ne peut entrer lui-même comme partie intégrante dans le travail vital ; il est immuable, et n'est sujet à nulle affinité logique... Il échappe à tous les yeux, et ne peut être reconnu que dans les phénomènes individuels ; et c'est ainsi que l'étude de la nature organique, comme celle de la nature inorganique, aboutit à cet être inconnu dans lequel la plus

<sup>1</sup> *Von der Weltseele*, p. 297.

<sup>2</sup> M. de Schelling cite à cette occasion un discours remarquable prononcé, en 1793, par le professeur Kiellmeyer, discours, dit-il, duquel daterait sans doute une nouvelle époque pour les sciences naturelles, p. 298.



ancienne philosophie pressentait déjà la forme première de la nature... Toutes les fonctions de la vie et de la végétation sont avec les phénomènes généraux dans un tel rapport, qu'il est évident que leur principe commun doit être cherché dans une seule et même cause. Nous voyons qu'une plus grande abondance de lumière a pour effet un mouvement universel dans la nature organique, mouvement qu'on ne peut pas cependant attribuer à l'action immédiate de la lumière elle-même, et qu'il faut dériver d'un principe universellement répandu, qui produit la lumière, tandis que de son côté la lumière ranime incessamment ce même principe... Il y a une multitude d'expériences qu'on ne saurait expliquer que par l'hypothèse d'une *continuité universelle de toutes les causes physiques*, et d'un *medium commun*, par lequel toutes les forces de la nature agissent sur les êtres sensibles. Dans ce principe, qui unit ainsi toute la nature en un organisme universel, nous reconnaissons encore une fois cet être que la plus ancienne philosophie appelait l'âme du monde<sup>1</sup>.

L'*Introduction à la philosophie de la nature* expose l'idée de la physique spéculative et l'organisation générale d'un système de la nature. A cette époque, Schelling concevait l'Être divin absolu comme se présentant sous deux faces, comme intelligence et comme nature, et il entendait par *philosophie de la nature* une science à part, coordonnée à la *philosophie de l'esprit*, qu'il traitera sous le titre d'*Idéalisme transcendantal*. Plus tard son système tout entier sera compris indifféremment sous le nom de *philosophie de la nature* ou d'*idéalisme objectif*. D'abord, dit M. Michelet de Berlin<sup>2</sup>, Schelling s'appliquait à tout ramener au point de vue de l'absolu. Toutes les différences se sont évanouies dans l'idée de l'être divin, *un et absolu* : sous cette première forme il appelait lui-même sa philosophie la doctrine de l'IDENTITÉ

<sup>1</sup> *Von der Weltseele*, p. 301-305.

<sup>2</sup> *Geschichte der letzten Systeme*, etc., t. II, p. 211.

ABSOLUE. Mais pour concevoir l'identité, il faut reconnaître une différence. Le monde se présentait à Schelling sous le symbole de l'*aimant*, dont les différences n'excluent pas l'unité. La nature est un des pôles de l'absolu : elle est l'objet du système de la *philosophie de la nature*. Le pôle opposé, l'esprit, est l'objet du système de l'*idéalisme transcendantal*. Déjà ce philosophe a dépassé ses prédécesseurs pour le contenu de la science ; mais sa méthode est encore celle de la déduction de Fichte.

L'*Introduction*, comme on vient de le dire, explique ce que M. de Schelling entendait alors par philosophie de la nature, et expose le plan du système, dont voici les points principaux.

1. *La philosophie de la nature est une partie essentielle du savoir*<sup>1</sup>. L'intelligence existe de deux manières : elle est productive sans conscience dans la *contemplation* du monde, et productive avec conscience et liberté dans la création d'un monde idéal. La philosophie détruit cette opposition, en considérant l'activité spontanée et inconsciente comme primitivement identique avec l'activité libre et ayant conscience de soi, comme issue avec celle-ci d'une même racine. Cette identité se prouve immédiatement par l'activité à la fois aveugle et pleine de conscience, qui se manifeste dans les productions du *génie*, et indirectement par la réunion d'un élément *réel* et d'un élément *idéal* dans les productions de la nature. La philosophie aura donc partout à ramener la réalité aux idées, et c'est par là qu'elle devient *transcendantale*. L'univers est le produit de la plus haute géométrie. La nature n'est que l'organisme visible de notre entendement, et c'est pour cela qu'elle ne peut produire que des formations régulières, et qu'elle les produit avec nécessité. La *philosophie transcendantale* explique le monde réel par les idées, et

<sup>1</sup> *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, p. 1-4.



la *philosophie de la nature* a pour objet d'expliquer les idées par le monde réel, de telle sorte que ces deux sciences, identiques au fond, ne se distinguent que par les directions opposées de leurs recherches : ensemble elles constituent le système complet du savoir.

2. *Caractère scientifique de la philosophie de la nature*<sup>1</sup>. Cette philosophie, qui pose la nature à la fois comme *productive* et comme *produite*, peut s'appeler le *spinozisme de la physique*. Toute interprétation idéaliste doit en être bannie, la nature y étant supposée réelle et indépendante. Sa maxime est de tout expliquer par des forces purement physiques, y compris les phénomènes organiques.

3. *La philosophie de la nature est physique spéculative*<sup>2</sup>. Elle est toute réaliste, mais spéculative. Elle est, dans sa tendance, ce que fut la philosophie des physiciens anciens, ce qu'est chez les modernes la *Physique mécanique* de *Lesage*<sup>3</sup>, qui a eu l'honneur de réintroduire la spéculation dans la science de la nature. Seulement à la place du principe mécanique, qui ne peut rendre compte de l'origine du mouvement, elle met le principe *dynamique*, auquel le mécanisme est lui-même subordonné.

4. *Comment est possible une physique spéculative*<sup>4</sup>. Comme il s'agit ici moins des phénomènes de la nature que de leurs principes, et comme notre tâche est de faire de la physique une véritable science, il faut examiner comment une pareille science est possible, quelles en sont les conditions. On ne *sait* dans toute la force du terme que ce dont on connaît les principes et la possibilité. On ne connaît, on ne sait une machine que lorsqu'on en comprend la construction. Or, pour apprendre à connaître la construction interne de la na-

<sup>1</sup> *Einleitung*, etc., p. 4-5.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 6-7.

<sup>3</sup> Voir la note v.

<sup>4</sup> *Einleitung*, etc., p. 7-15.

ture, il faut l'interroger, la forcer à répondre par des expériences. Toute expérience faite à dessein est une question adressée à la nature, et toute question renferme un jugement *à priori* : toute expérimentation est divination et libre production des phénomènes. La science de la nature consiste donc à produire ses objets par elle-même. Nous ne savons véritablement que ce que nous avons produit nous-mêmes, et c'est ainsi que le savoir véritable est *à priori*. La construction au moyen de l'expérimentation n'est pas une production absolue par soi-même des phénomènes. Pour cela il faut savoir tout *à priori*, jusqu'à la loi suprême d'où sont dérivés toutes les autres lois et tous les phénomènes de la nature.

Puisque les causes premières de la nature ne se montrent pas elles-mêmes comme phénomènes, il faut ou renoncer à les connaître, ou les supposer *à priori*. Mais alors on ne produit qu'une science hypothétique, à moins que l'hypothèse ne soit aussi nécessaire que la nature. Or, une pareille hypothèse, nous la trouvons dans la dualité universelle, la nature étant à la fois production et productive, et cette dualité sera le principe nécessaire de toute interprétation de la nature : elle constitue l'idée même de la nature. Cette hypothèse absolue, toute nécessaire qu'elle soit, doit être toutefois à l'épreuve de l'expérience : si un seul phénomène se refusait à s'en laisser déduire, il faudrait la rejeter. Par cette déduction de tous les phénomènes d'une supposition absolue, notre savoir se change en une *construction* de la nature même, et devient science de la nature *à priori*, physique spéculative.

Il ne s'agit pas de se passer de l'expérience et de construire la nature avec de simples idées ; car nous ne savons rien que par l'expérience ; mais il s'agit de transformer les connaissances expérimentales en un savoir *à priori*, en se donnant la conscience de leur nécessité rationnelle. La nature est un système organique, et c'est à la comprendre comme tel que



consiste la philosophie de la nature. Si la nature est un système organique, le tout a dû exister avant les parties, et non en résulter. Il s'ensuit que la nature est elle-même *à priori*, et que toutes ses parties sont prédéterminées par le tout, ou par l'idée d'une nature en général. Or, si elle est *à priori*, il doit être possible de la connaître comme telle. Le système de l'expérience est plein de lacunes; la physique spéculative ne les comblera pas par des fictions: elle se bornera à les faire remarquer, et par là même elle a été de tout temps la mère de découvertes nouvelles.

5. *Du système de la physique spéculative en général*<sup>1</sup>. Ici l'auteur va au devant de certaines préventions qu'on pourrait apporter à l'étude de son système, et qui en pourraient faire méconnaître l'esprit. D'abord il ne faut pas s'attendre à des déductions transcendantales des phénomènes: la philosophie de la nature ne fait pas partie de la philosophie transcendante. En second lieu, les notions de physique dynamique reçues diffèrent en plusieurs points de celles qu'on trouve ici. La dynamique de Kant est insuffisante, et manque de profondeur.

6. *Organisation générale du système de la physique spéculative*<sup>2</sup>. Le nom de science expérimentale n'a pas de sens; car l'expérience et la science sont des choses entièrement différentes. L'expérience pure est histoire, et rien de plus. La physique, comme résultat de la seule expérience, n'est qu'une collection de faits, de récits de ce qu'on a vu et observé. La physique actuelle est un mélange confus d'éléments empiriques et scientifiques. La physique spéculative n'admet dans son système que ce qui peut se *construire à priori*, et en exclut ce qui est purement empirique. Elle ne s'occupe pas des choses en tant qu'elles *sont*, mais en tant qu'elles *deviennent*; et comme, par conséquent, elle ne peut partir

<sup>1</sup> *Einleitung*, etc., p. 15-18.

<sup>2</sup> Là même, p. 19-26.

de rien qui soit déjà un produit ou une chose, son point de départ sera l'absolu. Le principe absolu sera l'objet des premières recherches. Ce sera l'être général, l'activité productive prise au sens absolu et indéterminé. Pour la science, la nature n'est primitivement que *productivité*. — L'ensemble des objets est le monde, un simple produit. La nature, comme simple produit, *natura naturata*, est la nature comme objet: c'est à elle que se rapporte l'expérience. La nature comme puissance productive, *natura naturans*, est la nature comme sujet: à elle se rapporte la théorie.

L'identité de la force productive et du produit dans l'idée primitive de la nature est exprimée dans la notion qu'on se fait vulgairement de la nature comme d'un tout qui est en même temps cause et effet de lui-même, et qui dans sa duplicité est identique. Cette identité est détruite et par l'empirisme qui partout ne voit que les effets, et par la spéculation qui ne voit que les causes.

C'est uniquement de la nature considérée comme objet que l'on peut dire qu'elle existe; mais la nature considérée comme sujet est l'être ou la productivité même. En toute productivité il y a continuité absolue. La différence entre l'intuition et la réflexion, entre la physique dynamique et la physique atomistique, c'est que pour la première il y a continuité dans la nature, tandis que pour la seconde tout est isolé et sans continuité.

Ces principes admis, voici quelle sera l'organisation du système<sup>1</sup>.

On conçoit la production comme s'opérant insensiblement et par degrés. Mais primitivement la productivité absolue se présente comme une évolution qui se fait avec une vitesse infinie, de telle sorte que rien de réel ou de déterminé ne s'offre à l'intuition.

<sup>1</sup> *Einleitung*, etc., p. 26-33.



Pour que le contraire ait lieu, pour que l'évolution de la nature puisse devenir l'objet de l'intuition, il faut admettre une retardation, une suspension de l'action productive. Mais si la nature est productivité absolue, la raison de cette suspension ne peut être en dehors d'elle. La nature en soi et primitivement n'est que productivité; il n'y a donc dans cette action de produire rien de déterminé, car *toute détermination est négation*<sup>1</sup> : donc elle ne peut par elle arriver à des produits. Pour qu'il y ait production réelle, il faut que la force productive soit déterminée, et cesse ainsi d'être productivité pure; mais en même temps il faut que la raison déterminante soit en elle-même.

Cependant, si la raison de la suspension est dans la nature, elle cesse d'être identité pure, pour devenir dualité, duplicité. C'est à cette condition seulement que de sujet pur elle peut devenir objet. Cette duplicité primitive est le principe de toute interprétation de la nature.

Or, si la nature est primitivement dualité, son action productive elle-même doit avoir primitivement des tendances opposées, l'une positive, l'autre suspensive de la production, négative quant à la première, mais également positive en soi.

Pour qu'il y ait un produit, il faut le concours de ces deux tendances; mais comme elles sont posées égales, leur produit est égal à zéro. Comment résoudre cette contradiction? On ne peut concevoir qu'un produit subsiste, sans que l'action par laquelle il devient soit permanente. Le premier produit est donc à chaque instant annulé et reproduit.

De là il suit que la permanence n'existe que dans la nature considérée comme objet, tandis que l'activité infinie est dans la nature considérée comme sujet. On peut concevoir l'action de produire sous l'image d'un fleuve, comme *identité pure*. Lorsque dans son cours il rencontre un obstacle, il se

<sup>1</sup> Spinoza.

forme un tourbillon, qui disparaît et se renouvelle à chaque instant. Primitivement rien ne peut se distinguer dans la nature; tous les produits sont invisibles et comme en dissolution dans l'infinie productivité. Ils ne surgissent de là, et ne sont peu à peu posés qu'à mesure que sont donnés des points d'arrêt ou de suspension. A chacun de ces points le cours du fleuve est rompu, la productivité continue est suspendue, et à chaque instant un flot nouveau survient et le torrent reprend son cours.

La philosophie n'a pas à expliquer la faculté productive de la nature, mais bien ce qu'il y a de permanent. Or, il n'y a quelque chose de permanent que parce que la nature combat sans cesse la permanence ou la durée de ses produits. Les produits ne seraient que de simples points, si la nature, en se répandant sur eux, ne leur donnait de l'étendue et de la profondeur.

Ce produit apparent, qui est à chaque instant reproduit, n'est pas *infini*, car, s'il l'était, la productivité en serait épuisée; il n'est pas non plus *fini*, car c'est bien toute la force de la nature qui s'y répand : il n'est fini qu'en apparence, et il est dans un développement infini.

Le point où se forme le produit est le point général de suspension, le point d'où part toute évolution. Mais, lorsqu'il y a eu évolution, ce même point est partout où il y a un produit. Ce produit est fini en soi; mais comme toute la productivité y est concentrée, il doit avoir en lui le principe d'un développement infini. Ainsi nous arrivons à la *construction* de ce *devenir* infini qui est l'expression empirique de l'infini idéal.

La nature n'est pas le produit primitif lui-même, mais l'évolution de ce produit. Il n'y a primitivement qu'un seul point de suspension de la faculté productive; mais, quant à l'évolution, on peut concevoir une infinité de pareils points, et c'est par là seulement que s'explique la diversité des pro-



ductions. Chacun de ces points est marqué par un produit déterminé; mais à chaque point de l'évolution la nature est infinie : elle est puissance infinie en chaque produit, et en tout produit est le germe d'un univers.

Il faut donc encore expliquer comment en chaque produit est suspendue cette tendance infinie : on a vu comment l'évolution se fait avec une vitesse finie, mais non pourquoi elle se fait avec une vitesse infiniment petite.

Le produit se développe à l'infini, et dans son évolution il ne peut rien y avoir qui ne soit encore un produit, une synthèse qui ne soit encore composée de nouveaux facteurs, dont chacun de même a les siens. Une analyse indéfinie ne pourrait donc arriver à rien d'absolument simple.

Mais si par la pensée l'on suppose que l'évolution a un terme, bien qu'en réalité elle soit infinie, elle ne pourrait s'arrêter à rien qui fût encore un produit, mais seulement à la productivité pure. La question est de savoir si l'on peut concevoir dans l'expérience un *dernier* de ce genre, qui ne soit plus *substratum*, mais la cause de tout substratum, plus un simple produit, mais absolument productif. Comme ce dernier terme de l'analyse aurait le caractère de l'absolu, il faudrait qu'il se présentât comme le principe de tout ce qui remplit l'espace, bien qu'il ne fût pas lui-même dans l'espace. Ce qui remplit l'espace, ce n'est pas la matière; car la matière est l'espace rempli lui-même. L'être même n'est pas dans l'espace; il est ce qui est. Or, il est évident qu'on ne peut voir ce qui n'est pas dans l'espace; on ne peut le concevoir que par des attributs négatifs.

Ce qui est dans l'espace est comme tel mécaniquement et chimiquement décomposable; donc, ce qui ne peut se décomposer ainsi serait au delà de l'espace. Or, il n'est rien de ce genre, si ce n'est le dernier principe de toute qualité; car, bien qu'une qualité puisse être effacée par une autre, cela ne peut avoir lieu que dans un troisième produit C, à la

formation duquel A et B, les deux facteurs de C, doivent concourir.

Ce principe indestructible, qui ne peut se concevoir que comme *intensité pure*, est, comme cause de tout substratum, en même temps le principe de toute divisibilité infinie. Ainsi donc ce qui est purement productif, sans être un produit, n'est que la raison définitive de la qualité. Or, toute qualité est déterminée, tandis que la productivité est primitivement indéterminée. Dans les qualités la faculté productive infinie apparaît donc déjà comme suspendue : c'est en elles que la suspension est le plus primitive.

C'est ici que le système de Schelling se sépare de la dynamique ordinaire. Il admet ce qu'il appelle des *actions* simples et primitives, ou des productivités simples, des *entéléchies pures*, non comme existant réellement dans la nature, mais comme les raisons idéales des qualités. Il n'y a rien de simple dans l'espace, rien qui soit mécaniquement simple; ce qui est vraiment simple doit être conçu comme au delà de l'espace : c'est l'*intensité pure*, représentée par l'idée d'*action*. Ce n'est pas le produit de cette action qui est simple, mais l'action elle-même, abstraction faite de son produit, et c'est la simplicité de l'action qui explique l'infinie divisibilité du produit. La philosophie de Schelling est *atomistique dynamique*. Le simple, selon lui, est la base (*der Ansatz*), le point de départ du produit, ainsi que le point est le commencement de la ligne : il est entéléchie pure. Il n'est connu que par son produit, c'est-à-dire, par l'expérience. Les qualités primitives, qui sont intensité pure, ne peuvent pas être *construites à priori* : elles sont la limite absolue où s'arrête la construction. On ne peut expliquer que les qualités relatives. Une qualité est déterminée par celle qui lui est opposée, et cette opposition est elle-même déterminée par une autre. Il sera établi dans le système que toute qualité est *électricité*, et que réciproquement l'électricité d'un corps en est aussi la qua-



lité; que tout ce qui est sensible pour nous ne l'est que par l'électricité, et que probablement elle seule est immédiatement sensible, vérité déjà soupçonnée par Volta.

Tous les efforts tentés pour *construire* les qualités, soit qu'on les exprime par des figures ou par des formules analytiques, en les réduisant à la force attractive et à la force de répulsion, ont été vains. Demander quel est le principe de la qualité, c'est se placer au point de départ de la nature, mais ce point n'est donné nulle part.

La philosophie de réflexion aboutit à la physique atomistique. Le système dynamique nie l'évolution absolue de la nature, et va de la nature comme synthèse ou sujet, à la nature comme évolution ou objet; le système atomistique, au contraire, va de l'évolution à la synthèse : le premier passe de l'intuition à la réflexion, le second, de la réflexion à l'intuition. Les deux directions sont également possibles; mais les problèmes se présentent dans les deux systèmes dans un ordre inverse. Ce qui, dans la physique atomistique, est la cause de la *composition* de la nature, est, dans la physique dynamique, *suspension de l'évolution*. Celle-là explique la composition par la force de cohésion, qui ne peut jamais produire une véritable continuité; celle-ci explique la cohésion par la continuité de l'évolution.

Les deux systèmes partent également de quelque chose d'idéal; car la synthèse absolue est tout aussi idéale que l'analyse absolue. La réalité n'est dans la nature que comme produit; mais la nature n'est le produit conçu ni comme *involution*, ni comme *évolution* absolue : le produit est compris entre les deux extrêmes. Le premier problème à résoudre pour l'un et l'autre système est de *construire* le produit; tous les deux calculent avec des grandeurs idéales, tant que le produit n'est pas construit; seulement ils suivent des directions différentes : ils sont la preuve l'un de l'autre. Ce qui est caché dans les profondeurs de la nature productive, doit

nécessairement se réfléchir dans la nature produite, et ainsi le système atomistique doit être le constant reflet du système dynamique. C'est à dessein que, dans son *Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, l'auteur a suivi la direction de la physique atomistique. Ici, au contraire, dans l'*Introduction*, il fait voir dans la nature productive ce qui, dans l'*Esquisse*, sera montré comme étant dans le produit.

Dans la productivité pure de la nature il n'y a rien qui puisse être distingué au delà du moment de la division; le produit ne résulte que de la productivité désunie ou suspendue. Comme la faculté productive absolue ne tend qu'à produire en général, et non à rien produire de déterminé, cette autre tendance de la nature, par suite de laquelle il y a un produit, sera l'effet d'une force négative de la productivité. Dans la nature, le produit et la productivité se supposent réciproquement : la nature ne peut que balancer entre ces deux états extrêmes, et se rapprocher de l'un et de l'autre.

La productivité pure tend primitivement à l'uniforme, à l'absence de forme. Du point de vue subjectif elle est donc ce qui est absolument sans forme. Elle n'apparaît comme réellement productive, que là où elle est limitée. Elle n'est *fixée* que par la limitation : l'électricité n'existe que du moment qu'elle est limitée.

La condition de toute formation naturelle est donc la *dualité*, et c'est dans ce sens que Kant construit la matière au moyen de deux forces opposées. Dans la nature il n'y a jamais ni productivité pure, ni produit pur, celle-là étant la négation absolue de tout produit déterminé, et celui-ci la négation de toute productivité. La nature sera donc un milieu entre les deux, et l'on arrive ainsi à l'idée d'une productivité tendant à devenir produit, ou d'un produit indéfiniment productif. Ce produit, en tant que productif, ne peut l'être que d'une manière déterminée : c'est-à-dire, il y aura formation.



Et comme il est infiniment productif, il y aura des formes successives, quoique momentanément fixées, l'évolution continue se faisant avec une vitesse finie. Le produit naturel apparaîtra ainsi comme livré à une série infinie de métamorphoses.

Cette transformation ne peut s'opérer sans règle, et cette régularité sera exprimée par une analogie interne des formes successives, laquelle suppose un type commun fondamental.

Mais ce produit n'est pas encore celui que nous cherchons, un produit qui, bien que productif à l'infini, demeure à jamais le même. Pour cela il aura besoin d'être suspendu, retardé dans son action par une désunion, une division de la limitation. On trouvera la solution de ce problème dans le premier chapitre de l'*Esquisse*.

Grâce à l'inévitable division de la productivité en des directions opposées, à chaque degré de développement, le produit est lui-même divisé en des produits individuels, qui sont autant de degrés de l'évolution générale. Ce qui le prouve, c'est la continuité des formes qui est une loi de la productivité, bien qu'elle ne se montre pas entièrement réalisée dans la nature. Cette loi, il faut l'examiner de plus près; il faut voir comment l'action productive, avant de se fixer sur un point, se matérialise insensiblement, et se réalise en des productions toujours plus fermes; ce progrès donne lieu à une *échelle dynamique progressive*, qui est l'objet de la question fondamentale du système.

Voilà donc qu'il existe des produits individuels; mais dans ces produits il faut toujours encore distinguer la productivité comme telle. La persistance du produit sera le résultat de sa constante reproduction par lui-même. Un produit productif ne peut subsister comme tel que sous l'influence de forces extérieures, parce que ce n'est que par là que la productivité peut être interrompue et empêchée de s'épuiser dans un produit. Ces forces extérieures constitueront une sphère à part,

qui n'est point productive, un monde entièrement fixé et invariablement déterminé. Il existe donc une autre espèce de produits encore que ceux qu'on a expliqués jusqu'ici, savoir des produits non productifs. Il faudra dès-lors trouver une formule plus générale de construction, qui puisse s'appliquer à tout produit, productif ou non, organique ou inorganique.

Tel sera l'objet de nos recherches ultérieures.

Jusqu'ici l'on n'a encore posé des produits non productifs, ou un monde inorganique, que par hypothèse, pour expliquer le monde organique. Les conditions de ce monde inorganique ne peuvent donc également être posées qu'hypothétiquement; elles seront déduites de l'opposition que forme avec lui le monde organique. Tant que l'on n'aura pas trouvé la formule générale qui doit servir de principe commun à la construction de l'un et de l'autre, le tout ne sera posé que par hypothèse.

Le reste de l'*Introduction*<sup>1</sup> est consacré à donner des éclaircissements sur la solution de ce problème capital de la physique spéculative. Ce problème peut s'énoncer ainsi : *Réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression*, ou rechercher le principe commun de ces deux mondes.

1. On peut d'abord poser en principe que, *le produit organique étant le produit à la seconde puissance, la construction organique de ce produit doit être au moins le symbole de la construction primitive de tout produit*.

En général, pour que la production puisse se fixer sur un point, il faut que des limites soient données; mais la cause de cette limitation ne peut être trouvée dans le phénomène. Dans la nature organique, ces limites de la productivité sont données dans la *sensibilité*, condition première de la construction du produit organique.

L'effet immédiat de la productivité limitée est une succes-

<sup>1</sup> *Einleitung*, etc., p. 57-83.



sion réciproque de *contraction* et d'*expansion* dans la matière donnée.

Là où cette succession alternative s'arrête, la productivité passe à l'état de produit, et là où elle est rétablie, le produit passe à l'état de productivité; car le produit devant demeurer indéfiniment productif, ces trois degrés de l'action productive doivent pouvoir se distinguer dans le produit. Et ainsi que ces trois degrés se distinguent dans l'individu, ils doivent se trouver distincts dans toute la nature organique, et par conséquent l'échelle des organisations est celle de la productivité même. La productivité s'épuise jusqu'au degré C dans le produit A, et ne peut commencer dans le produit B que là où elle a cessé avec ce même produit, et ainsi de suite jusqu'à épuisement. C'est sur cette échelle dynamique que repose la construction de toute la nature organique.

2. La généralisation de ces propositions fournit les principes suivants d'une théorie générale de la nature.

1° La production doit être primitivement limitée; mais comme auparavant tout est *identité pure*, cette limitation ne peut avoir sa raison dans une différence déjà donnée, mais bien dans une opposition qui ait son origine dans la productivité elle-même.

2° Cette différence est la première condition de toute activité; la productivité balançant entre les limites opposées, tour à tour à l'état d'expansion et à l'état de contraction, donne naissance à quelque chose qui ne subsiste que par le changement, par la succession de mouvements opposés.

3° Il s'agit de savoir comment ce produit peut être fixé. Il ne peut l'être que par un tiers. Mais ce tiers, d'où viendrait-il? Il faut qu'il soit primitivement compris dans l'opposition hors de laquelle il n'y a rien. L'opposition détruit l'identité; mais la nature est primitivement identité: il faut donc qu'il y ait dans l'opposition même une tendance au retour à cette identité.

L'identité issue de la différence est non-différence, *indifférence*, et ainsi le tiers dont il s'agit est tendance à l'indifférence. Cette tendance est le substratum du changement, et le suppose comme elle en est supposée: la différence et la tendance à l'indifférence sont identiques quant au temps, et se supposent à chaque instant réciproquement.

L'identité de la nature n'est pas absolue; elle est seulement indifférence. Comme la tendance à l'indifférence suppose l'opposition primitive, il ne peut la détruire absolument: la durée constante de l'une a pour condition celle de l'autre.

Mais comment concevoir l'opposition comme constante? On ne peut la concevoir ainsi que comme infinie, c'est-à-dire, en supposant que les limites extrêmes soient toujours séparées, de telle sorte que la synthèse ne soit jamais absolue, et que l'indifférence ne soit jamais que relative; que chaque indifférence laisse toujours subsister une nouvelle opposition. Grâce à l'opposition primitive et à la tendance vers l'identité, un produit vient à naître; mais ce produit ne détruit l'opposition qu'en partie, et de là même résulte une nouvelle opposition, différente de la première, d'où naît un nouveau produit, et ainsi indéfiniment. Le produit définitif par lequel toute opposition serait détruite, ne se réalise jamais; il n'y a jamais que tendance vers lui: il *devient* sans cesse, il *n'est* jamais.

L'organisation ainsi déterminée *à priori*, est celle de l'univers dans le système de gravitation. La force de gravitation est simple, mais sa condition est *dualité*. L'indifférence ne peut sortir que de la différence. La dualité détruite est la matière comme masse.

Le point de l'indifférence absolue n'est nulle part; il est partagé sur plusieurs points. L'univers, qui se forme du centre à la circonférence, cherche le point où se réduisent les oppositions les plus extrêmes de la nature, et l'impossibilité où il est de trouver ce point assure l'infinité de l'univers. C'est



ainsi que le soleil, n'étant qu'indifférence relative, entretient, dans sa sphère d'action, l'opposition qui est la condition de la pesanteur sur les globes placés sous son empire. L'indifférence est à chaque instant détruite et rétablie, et c'est pour cela que la pesanteur agit dans les corps en repos comme dans ceux qui sont en mouvement.

4° Après avoir ainsi trouvé la construction de la matière en général, il faut encore rendre compte de la différence spécifique de la matière.

Ce que toutes les matières particulières B, C, D, etc., ont de commun quant à la matière A, est la différence qui n'a pas été détruite par A, et qui n'est encore détruite en B, C, D qu'en partie, et par conséquent aussi la pesanteur déterminée par cette différence. Ce qui donc distingue B et C de A, c'est cette différence même. De la même manière ce qui différencie C et B, c'est la différence qui n'a pas été détruite par la matière B, et qui a passé à la matière C.

5° Que l'identité de la matière ne soit pas identité absolue, mais seulement *indifférence*, on ne peut le prouver que par la possibilité de détruire cette identité, et par les phénomènes qui en résultent. Cette action par laquelle est détruite l'identité et les phénomènes qui en sont le résultat peuvent être appelés, pour plus de concision, le *travail dynamique* (*der dynamische Prozess*). Ce processus, ce travail progressif aura autant de degrés qu'il y a de degrés de transition de la différence à l'indifférence.

Le premier degré sera marqué par des objets où le rétablissement et la solution de l'opposition sont eux-mêmes à chaque moment l'objet de la perception. Ici tout le produit est à chaque instant reproduit; l'opposition détruite renaît sans cesse. Mais ce rétablissement de la différence se perd immédiatement dans la pesanteur universelle; il ne peut donc être aperçu que dans des objets individuels, qui paraissent graviter entre eux. Deux produits de ce genre sont l'un à l'autre

comme la terre et la boussole sont entre elles. Ici ce n'est pas l'objet lui-même, mais sa reproduction qui est perçue.

Au premier degré de l'évolution dynamique reparaît dans l'identité du produit sa duplicité; au second degré l'opposition se partage sur des corps divers A et B. Il y aura gravitation de deux facteurs l'un vers l'autre : d'où résulte une nouvelle indifférence, qui, lorsque l'équilibre est rétabli entre eux, devient répulsion. Le second degré est ainsi marqué par l'attraction et la répulsion : *électricité*.

Au second degré l'un des deux facteurs du produit n'a sur l'autre qu'une prépondérance relative; au troisième degré cette prépondérance est absolue : il y aura retour de la matière au premier degré de l'évolution; c'est le *processus* ou le *travail chimique*.

Au premier degré, il y a différence pure, sans substratum; au second, les facteurs simples de deux produits se sont opposés; au troisième, l'opposition est entre les produits eux-mêmes : la différence s'y trouve à la troisième puissance.

6° Le processus ou le travail dynamique n'est autre chose que la seconde construction de la matière, et autant il y a de degrés dans ce développement, autant il doit y avoir aussi de degrés dans la construction primitive de la matière.

Cette proposition est l'inverse de la précédente. Le *magnétisme*, l'*électricité* et le *travail chimique* sont les trois catégories de la primitive construction de la nature. C'est par là que la nature se produit de son propre mouvement.

3. A présent nous approchons de la solution de notre problème. La nature inorganique est le produit de la première puissance; la nature organique est celui de la seconde. Voilà pourquoi celle-ci paraît contingente relativement à celle-là, et la première nécessaire quant à la seconde. La nature inorganique peut être produite par des facteurs simples, tandis que la nature organique ne peut sortir que de produits devenus facteurs.



Par la même raison la nature inorganique se présente comme ayant toujours existé, tandis que la nature organique semble avoir commencé.

Par l'organisation la matière recommence le cercle de ses formations, de son développement. Les mêmes degrés que la production parcourt primitivement, elle les parcourt de nouveau dans la nature organique. La vie est la puissance supérieure du travail chimique, et si la forme générale de celui-ci est la duplicité, la forme fondamentale de la vie est *triplicité*. Or, cette triplicité est la forme du galvanisme; le travail galvanique ou de l'*irritabilité* est donc d'une puissance plus haut que le travail chimique, et c'est ce troisième qui empêche l'indifférence dans le produit organique.

Il résulte de tout ce qui précède que la condition de tout produit organique est la *dualité*, mais que ce produit n'est organique et productif à son tour qu'à la condition que la différence ne puisse jamais devenir indifférence.

Il en résulte encore qu'il est impossible de réduire la construction du produit organique et celle du produit inorganique à une expression commune. La question était mal posée. Énoncée, comme elle l'a été, elle suppose qu'il y a une opposition réelle entre ces deux genres de produits, tandis qu'on vient de voir que le premier n'est qu'une plus haute puissance du second, qu'il est le résultat des mêmes forces que celui-ci, à une plus haute puissance. La *sensibilité* n'est que le magnétisme à un plus haut degré de développement, l'*irritabilité* qu'un degré plus élevé de l'électricité, et la *reproductivité* ou l'instinct de reproduction que le travail chimique élevé à une plus haute puissance. Les trois, la sensibilité, l'*irritabilité*, la *reproductivité* ou l'instinct plastique (*der Bildungs-trieb*), sont compris ensemble dans le *processus* ou le travail de l'*irritation*. Et s'il est vrai que ces trois ne soient qu'autant de fonctions supérieures du magnétisme, de l'électricité et de l'action chimique, il doit y avoir aussi pour ces derniers

une pareille synthèse commune, qui ne pourra se trouver, sans doute, que dans la nature considérée comme un tout absolument organique. Tel, en effet, doit être le résultat de toute véritable philosophie de la nature : il n'y a de différence entre le monde organique et le monde inorganique que dans la nature considérée comme objet ou comme produit (*natura naturata*); la nature considérée comme activité productive (*natura naturans*) comprend et domine l'un et l'autre.

## CHAPITRE V.

## PREMIÈRE ESQUISSE D'UN SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Le système auquel l'écrit que nous venons d'analyser sert à la fois de préparation et de commentaire, est divisé en trois parties : la première traite de la *nature organique*; la seconde, de la *nature inorganique*; la troisième, des *rapports* de l'une avec l'autre. Le tout est précédé d'un précis très-succinct qui nous servira de guide pour notre analyse<sup>1</sup>.

I. Dans la première partie l'auteur établit que *la nature, dans ses produits les plus primitifs, est organique*.

1. Puisque philosopher sur la nature, c'est la créer, il faut, avant tout, trouver le point d'où la nature puisse *commencer à devenir*, le point de départ du mouvement par lequel elle devient ou se réalise. L'activité productive, conçue comme infinie, et par conséquent comme idéale, pour devenir réelle, a besoin d'être *retardée*, suspendue. Mais cette activité étant primitivement infinie, il s'ensuit qu'alors même qu'elle est momentanément suspendue, elle ne peut aboutir à des produits finis, définitifs, et que, s'il en existe de pareils, ils ne le sont qu'en apparence : c'est-à-dire, chaque produit doit être à son tour indéfiniment productif, avoir en lui le germe d'un développement infini<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 3-14.



2. L'analyse par laquelle on cherche à remonter jusqu'au principe de la nature réelle, ne peut donc pas s'arrêter à quelque chose qui soit encore un produit, à une chose déterminée, mais à la productivité pure. Cette productivité absolue, qui n'a plus de substratum, et qui est la cause de tout substratum, est la limite de toute analyse et placée au delà de toute expérience. Ce principe est la condition nécessaire, le *postulat* de toute la philosophie de la nature, et doit comme tel être posé d'une manière absolue. C'est ce qu'il y a dans la nature de mécaniquement et de chimiquement *invincible*, et comme tel il est conçu comme la cause de toute qualité primitive. Ce principe absolument productif est désigné par l'idée d'*action simple*; c'est le principe de l'*atomistique dynamique*.

Puisque, dans la nature considérée comme objet, il y a évolution d'un produit infini, si l'analyse était conçue comme absolue, il faudrait admettre une diversité infinie d'*actions simples*, comme éléments de la nature et de toute construction de la matière; mais cette analyse absolue est impossible, et par suite ces actions simples ne sont que les facteurs intelligibles de la matière.

Ces actions simples ne peuvent se distinguer les unes des autres que par les *figures* primitives qu'elles produisent, et en cela l'auteur est d'accord avec les atomistes; mais il s'en sépare, en disant que ces figures fondamentales ne peuvent pas être conçues comme *existantes*: elles doivent être considérées comme se détruisant réciproquement, comme se pénétrant par une sorte de *cohésion*.

Le produit primitif de cette cohésion est la *fluidité primitive*, l'*indécomposable absolu* et, par là même, le *décomposable absolu*. Si ce principe était seul, toute individualité, tout produit naturel serait impossible.

Il faut donc supposer dans la nature un contre-poids qui porte d'un autre côté la matière à se perdre dans l'*indécom-*

*posable*, lequel, à son tour, ne peut exister qu'autant qu'il est en même temps absolument *composable*. La nature ne peut se perdre ni dans l'un, ni dans l'autre extrême: dans son état primitif elle est un milieu entre les deux.

L'état de la *figuration* est donc l'état le plus primitif de la nature. Elle est égale à un produit qui passe de forme en forme suivant un certain ordre, mais selon lequel il n'y a pas de produit déterminé sans l'intervention d'un principe de retardation ou de suspension de l'activité formatrice. Cette retardation ne peut se concevoir que sous la condition que la faculté de formation se divise en des directions opposées, ce qui, à un degré inférieur, se manifeste comme *différence sexuelle*. Par là se trouve assurée la permanence des divers degrés de développement dans la nature.

Mais au fond, ces divers produits sont ensemble un produit unique suspendu à divers degrés; ce sont autant de variétés d'un seul et même idéal primitif. Ce qui le prouve, c'est la gradation dynamique qui se remarque dans la nature. C'est par l'application de ce principe de la continuité des fonctions organiques que l'histoire naturelle devient système de la nature<sup>1</sup>.

3. *Le problème général de la philosophie de la nature est de déduire A PRIORI qu'il y a une progression dynamique dans la nature*<sup>2</sup>.

On a posé dans la nature des produits individuels; mais elle tend à un organisme universel: elle lutte partout contre toute individualité.

Il y a en tout produit organique détermination réciproque de la sensibilité ou de la *réceptivité* et de l'activité. L'activité de l'organisme est déterminée par sa réceptivité, c'est-à-dire, l'activité organique dépend de l'action de principes extérieurs ou matériels, et réciproquement, la réceptivité de l'organisme est déterminée par sa propre activité.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. 1 et p. 3-14.

<sup>2</sup> Là même, p. 1-17 et p. 14-66.



La première de ces deux propositions est le principe du matérialisme physiologique, la seconde celui de l'immatérialisme physiologique. Le premier système, physiologie chimique, fait consister l'organisme dans la seule sensibilité, et nie tout sujet, toute action du sujet; le second, admettant une activité absolue, nie toute action du dehors. Les deux doctrines sont fausses, et se détruisent réciproquement, ou, pour mieux dire, elles sont vraies toutes deux dans une troisième. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui ne se manifeste qu'autant qu'elle est excitée par une action venue du dehors : la condition de la vie est donc l'excitation, ou l'irritation par des influences extérieures. C'est ainsi que l'air qu'on respire est au fond destructif de la vie; il tend incessamment à soumettre la matière vivante à des forces chimiques; mais par là même que la nature extérieure tend à détruire la vie, elle l'entretient, en ranimant sans cesse l'activité organique. Ni l'activité, ni la réceptivité de l'organisme n'existent réellement en soi : elles naissent l'une de l'autre, se supposent et se déterminent réciproquement.

Mais si, dans l'organisme, l'activité a pour condition la réceptivité, par là même se trouve posé un monde inorganique, exerçant sur l'organisme une action déterminée; et ce monde, en tant qu'il est lui-même déterminé et fixé, doit être à son tour soumis à une influence extérieure quant à lui qui le force à demeurer ce qu'il est. Il forme ainsi avec le monde organique, qui lui est soumis, un intérieur commun. Pour établir cette unité du monde organique et du monde inorganique, il faut rechercher les conditions de celui-ci. Tel est l'objet de la seconde partie du traité.

II. Si, dans la nature organique, l'espèce seule est fixée, dans la nature inorganique c'est l'individuel qui est fixé. Aussi nul individu ne peut-il s'y reproduire. Elle offre une variété de matières qui sont à côté et en dehors les unes des

autres : la nature inorganique est *masse* seulement. Mais à cause de cela même ces matières doivent tendre à se pénétrer, et il faut supposer une cause qui entretienne cette tendance par laquelle elles sont unies, un principe de leur tendance réciproque à l'intussusception : ce principe, c'est la pesanteur universelle. Pour l'expliquer, deux systèmes sont possibles :

1° Le système *mécanique* ou *atomistique*, d'après lequel les masses sont poussées les unes vers les autres par une impulsion étrangère, qui serait ainsi le premier principe de la nature : ce système s'arrête à l'explicable.

2° Le système *métaphysique de l'attraction*, d'après lequel il n'y a pas de principe matériel de gravitation; le principe de la pesanteur selon les newtoniens est immatériel, une force fondamentale de toute matière.

Ces deux doctrines se réfutent mutuellement, et se concilient dans une troisième : le système de l'*attraction physique*, déduit de la théorie de la construction universelle du monde.

Il ne saurait y avoir de principe matériel qui par son choc soit la cause de la gravitation, car il faudrait qu'il fût lui-même à la fois pesant et non pesant; et l'on ne peut pas non plus concevoir une force immatérielle qui, par exemple, attire la terre vers le soleil. Selon le troisième système, il y a tout à la fois dans le phénomène de la gravitation quelque chose de matériel, d'empiriquement déterminable, et quelque chose d'immatériel. Il y aurait quelque chose de matériel dans ce phénomène si, par exemple, la pesanteur de la terre à l'égard du soleil était déterminée par la qualité respectivement spécifique de la matière des deux masses. Il y aurait ensuite dans ce même phénomène quelque chose d'immatériel, en tant que pour l'expliquer, outre cette qualité spécifique générale, il ne serait pas nécessaire de supposer un principe de pesanteur particulier, mais que toutes les matières terrestres, en vertu seulement d'une qualité commune quoique spéci-



fique quant aux matières d'autres globes, graviteraient vers le soleil, bien que, peut-être, cette qualité fût entretenue uniquement par l'influence matérielle du soleil, influence qui cependant ne serait que la cause médiate de la pesanteur. Or, la tendance qui porte toutes les parties d'une même masse à s'unir étroitement, ne peut venir que de l'influence sur elles d'une masse extérieure, et ne peut s'expliquer que par leur tendance commune à s'unir avec une troisième. La première tendance ne serait ainsi qu'apparente, puisqu'elle résulterait de la seconde, ou, pour mieux dire, elle ne serait que cette seconde tendance elle-même. Cette tendance commune, qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre, est précisément ce qui les lie entre elles. D'après ce système on dirait : le soleil agit sur le globe terrestre de telle manière qu'il naît en chacune des parties de celui-ci une tendance commune vers toutes les parties de celui-là. De là un nouveau problème ayant pour objet d'expliquer cette influence du soleil sur la terre. Elle s'expliquerait de la même manière, savoir par l'influence sur le soleil d'une troisième masse, vers laquelle le soleil et la terre, avec les autres planètes, auraient une commune tendance, et ainsi de suite. Par là on arrive à concevoir toutes les sphères célestes comme formant un vaste système, un organisme universel, dont il ne s'agit pas encore de rechercher le principe absolu. Il suffit pour le moment d'établir que l'action qui entretient cette propriété commune à toutes les parties d'une même masse, doit pouvoir se transmettre. Si la masse A influe sur B, A et C graviteront immédiatement l'une vers l'autre, ou l'influence de la masse A sera transmise sur C par B.

Ensuite, pour expliquer la tendance de toutes les parties de la terre vers toutes les parties du soleil, il faut admettre qu'elles ont une propriété commune, qui domine toutes leurs différences, et qui est spécifique à l'égard de la matière des autres globes. De la même manière la terre et le soleil doivent

avoir ensemble une même propriété spécifique quant à un troisième, et appartenir à une même sphère d'activité, et ainsi indéfiniment. On arriverait ainsi à l'unité d'une multitude de matières coexistantes. Cette communauté de nature, qui lie entre elles toutes les parties d'une même masse, ou plusieurs masses, peut s'expliquer par leur origine commune dans une seule et même synthèse primitive. On peut aussi concevoir tous les corps célestes comme les débris d'une même masse, et se rappeler l'effet singulier que deux corps différents produisent l'un sur l'autre par leur seul contact, qui leur donne pour un temps une qualité commune, ainsi que cela a lieu dans les phénomènes du galvanisme et du magnétisme.

Mais quelle est cette synthèse primitive et universelle dont le monde est le résultat actuel? Est-il possible de l'expliquer mécaniquement, ou ne faut-il pas plutôt concevoir l'origine de l'univers comme organique, comme produite par une expansion et une contraction alternatives? On pourrait admettre que la formation cosmique a commencé par une contraction qui, partie d'un point central, s'est étendue à la fois à travers un espace immense, où était éparse la matière primitive; que, en même temps que ce point central a exercé ainsi sur cette matière cette action de contraction, un effet contraire s'est produit, par lequel des matières de qualité différente ont été repoussées hors de cette sphère de formation, de telle sorte que le travail de formation aurait commencé également et à la fois sur plusieurs points. Tout travail d'assimilation suppose *élection*, et par conséquent séparation, expulsion, épuration. On pourrait concevoir que le point central unique, en même temps qu'il se forme par assimilation, repousse vivement des masses entières. L'affinité générale qu'on doit supposer à la matière primitive, puisqu'elle a pu être attirée vers un même point, se divise ainsi en une multitude infinie de sphères d'affinité toujours plus étroites, et cette organisa-



tion se spécifiant à l'infini, est l'origine du système de l'univers.

La masse qui se forme la première est le produit primitif, qui se divise en un nombre infini de produits nouveaux. Cette masse primitive, comme premier produit de la nature, se divisera en deux facteurs opposés, qui sont eux-mêmes des produits. Ainsi se formeront tout d'abord trois masses primitives, première ébauche de l'univers naissant, et c'est bien trois masses qu'il faut pour former un système de gravitation ou d'équilibre. Posons trois masses A, B, C. L'effet de A sur B sera neutralisé par C, et en même temps sera neutralisée l'action de C sur A par B, et celle de B sur C par A.

La première masse, à mesure qu'elle se forme, doit donner lieu à un antagonisme de l'équilibre, en se séparant en ses deux facteurs opposés, et ne retenir ainsi que ce qui leur est commun. Les deux facteurs, à leur tour, comme produits, doivent se diviser chacun encore de la même manière, et ainsi de suite. De cette façon deux produits de la même sphère de formation sont toujours opposés entre eux, et sont égaux relativement à la formation supérieure d'où ils dérivent. Leur principe commun n'est ni dans l'un, ni dans l'autre, mais dans leur commune synthèse, le soleil, par exemple. Telle serait aussi l'origine de la dualité universelle de la nature : elle est l'effet et non la cause de la gravitation universelle.

On peut donc dire que l'univers s'est produit lui-même au moyen d'une *explosion*, d'une évolution continue, par une organisation se développant à l'infini, en partant d'une même masse en formation, se divisant en trois masses primitives. Tout système dans l'univers devra donc pouvoir être réduit à trois masses premières. Si le système solaire compte plus de corps, cela doit s'expliquer par l'inégalité de la force avec laquelle s'est opérée l'explosion.

Il résulte de cette théorie que l'univers est livré à une mé-

tamorphose organique perpétuelle, puisqu'il ne continue à durer que par une expansion et une contraction continuelles : l'univers devient indéfiniment. Admettre un point central commun de l'univers, un centre absolu, d'où serait partie toute formation, ce serait dire qu'il est fini. Mais, si le monde n'est pas fini, s'il *devient*, et que l'on admette qu'une action unique, première cause du mouvement général, partie d'un premier point, se continue ensuite dans tous les sens, ce premier point sera au moins le centre de cette création naissante.

Cependant les formations primitives et indépendantes auront ensemble un centre idéal, précisément parce que chaque système particulier s'est formé avec indépendance, et à mesure que ces formations *progressent*, ce centre, qui tombera toujours dans l'espace vide, sera continuellement transporté ailleurs.

Si nous considérons un ensemble de systèmes donné, issu d'un même point, nous trouverons que les systèmes particuliers qui le composent, se présentent à trois états différents. Les uns sont à l'état de la plus grande expansion, dans lequel le mouvement centrifuge tient encore en équilibre la tendance centripète, tandis que d'autres en sont déjà dans un état moyen de contraction, et que d'autres enfin, parvenus au plus haut degré possible de contraction, touchent à leur décadence. Tout système retourne en définitive à son centre, et ensuite, en vertu de la même loi qui a présidé à sa formation, tout système se relève de ses ruines rajeuni, renouvelé : c'est ainsi que, avec l'éternelle métamorphose de l'univers, nous aurions déduit ce retour constant de la nature à elle-même, qui en est le caractère propre<sup>1</sup>.

De l'exposition qui précède résultent les corollaires suivants :

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. v et 96-134.



1° Avec la pesanteur universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception<sup>1</sup>.

La tendance qui, par l'influence du soleil, est produite dans toutes les parties de la terre, est tendance vers une intussusception réciproque; mais cette activité demeure toujours à l'état de tendance. En supposant cependant qu'elle se réalise, l'action de la pesanteur n'y aura donné que l'impulsion; par conséquent, pour qu'elle se réalise, il faudra qu'une autre action vienne s'y joindre. Or, quelle sera cette action différente de la pesanteur? Il n'y a intussusception que par le travail chimique. Or, il est certain *à priori* que le principe de l'action chimique dans une sphère déterminée ne peut être un produit de la même sphère, mais d'une sphère supérieure.

Ainsi le principe de toute action chimique sur la terre ne saurait être un produit de la terre. Il faut donc que, parmi les principes des affinités, il y en ait un qui soit opposé à tous les autres, et qui soit le *medium* de toutes les affinités chimiques. Il faut que toutes les autres matières n'aient de l'affinité entre elles qu'autant que toutes tendent à s'unir à celui-là. Ce principe est l'*oxygène*, qui, par conséquent, ne peut être un produit chimique de la sphère terrestre. C'est lui qui est la condition de toute action chimique sur la terre, et comme telle il est pour nous indécomposable. Il appartient par son origine à une sphère supérieure, où il doit pouvoir être réduit à quelque chose de plus élémentaire. Dans tout travail chimique l'*oxygène* joue le rôle positif; il est étranger à la terre, un produit du soleil.

Ainsi cette autre action qui vient se joindre à celle de la pesanteur, est une action chimique que le soleil exerce sur la terre. La lumière est le phénomène de cette action chimique du soleil, source de la lumière. Le soleil est quant à la terre dans un état positif. Il en est de même de tous les soleils relativement à leurs subalternes. Ils exercent sur

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. V-VI et 133-146.

ceux-ci une action chimique positive, dont le phénomène est la lumière. Mais cette lumière des soleils n'est positive que par opposition avec l'état négatif des globes subordonnés; et, puisqu'ils sont eux-mêmes les subalternes d'un plus vaste système, leur lumière est négative quant à une influence positive supérieure, qui est le principe de leur état lumineux. La lumière elle-même est primitivement le phénomène d'un état négatif, qui suppose un état positif supérieur comme en étant la cause. Mais ce qui est au delà de la lumière et de sa sphère, est pour nous un monde inconnu.

L'expérience, selon notre auteur, vient à l'appui de cette théorie. Le soleil ou sa lumière est présente partout où se montre un état positif. L'action dont la lumière est le phénomène, agit positivement dans le travail chimique. Beaucoup d'effets qu'on a attribués à la lumière, appartiennent à l'influence dont elle est le phénomène. Il y a un rapport secret entre l'action de la lumière et celle de la pesanteur. Celle-là est le principe de la tendance *dynamique* des choses; celle-ci est le principe de leur tendance *statique*.

2° Si toutes les matières de la terre sont avec cette action chimique dans un rapport positif ou négatif, elles doivent être dans un rapport pareil entre elles. — Toujours deux corps spécifiquement différents seront réciproquement entre eux dans un rapport positif et négatif, et leur différence de qualité pourra s'exprimer par ce même rapport. Par là se trouve déduit quelque chose d'analogue à l'électricité, et l'on peut dire, d'après l'expérience, que toute différence de qualité dans les corps peut s'exprimer par les électricités opposées qu'ils affectent dans leur contact. Mais le rapport négatif et positif des corps en général est déterminé par leur rapport opposé à l'*oxygène*, et par conséquent leur rapport négatif et positif entre eux sera déterminé par leur rapport opposé à l'*oxygène*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. VI et 146-150.



Quelle sera après cela la différence du travail électrique et du travail chimique? Le principe immédiat de l'un est le principe médiat de l'autre. Dans le travail électrique le corps qui a le plus d'affinité avec l'oxygène, joue le rôle que celui-ci joue lui-même dans le travail chimique ou la combustion, de telle sorte que l'action électrique a pour moyen l'action chimique, et réciproquement. Les conditions sont les mêmes dans l'une et l'autre; car nul corps ne brûle immédiatement ou seul avec l'oxygène. L'action électrique est le commencement de la combustion, type de toute action chimique, et la combustion est la fin de l'action électrique<sup>1</sup>.

Une dernière question est celle de savoir *quel est le rapport de l'action de la pesanteur à l'action chimique du soleil sur la terre*<sup>2</sup>.

D'abord la condition de l'une et de l'autre est une différence; mais l'hétérogénéité, qui est la condition de l'action de la pesanteur, est d'une nature supérieure, tandis que celle qui est la condition de l'action chimique, est sans doute déterminée par cette hétérogénéité supérieure.

Ensuite l'action que le soleil exerce sur la terre, comme cause de la pesanteur, est déterminée par une action supérieure que subit le soleil, tandis que l'influence par laquelle celui-ci est la cause du travail chimique sur la terre, est uniquement déterminée par la nature particulière de cet astre.

III. On peut résumer ainsi les résultats obtenus jusqu'ici :

« La nature est organique dans ses produits les plus primitifs; mais les fonctions de l'organisme ne peuvent être expliquées que par opposition avec un monde inorganique. Car l'irritabilité est le caractère essentiel de l'organisme. Par elle seule l'activité organique est empêchée de s'épuiser dans son produit, qui, à cause de cela, n'est pas, mais ne fait jamais que devenir.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 152-154.

<sup>2</sup> Là même, p. 154-155.

« Si l'essence de tout organisme est dans l'irritabilité, les causes irritables doivent se trouver en dehors, dans un monde différent, dans le monde inorganique. Il a donc fallu déduire la possibilité d'un tel monde en général, ainsi que les conditions de cette possibilité.

« Si l'organisme en général n'est possible que sous la condition d'un monde inorganique, il faudra que toutes les raisons de l'organisme se trouvent déjà dans la nature inorganique; ce qui n'est possible que par une harmonie préétablie entre les deux natures. En d'autres termes, le monde inorganique, pour pouvoir subsister, suppose un ordre de choses qui lui soit supérieur : il doit y avoir un troisième qui unisse et lie entre elles les deux natures, un moyen de continuité de l'une à l'autre. »

Les deux natures doivent s'expliquer et se déterminer réciproquement. Cette détermination réciproque de la nature organique et de la nature inorganique est le sujet de la troisième partie de la *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature*.

## CHAPITRE VI.

### SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — DES RAPPORTS DE LA NATURE ORGANIQUE ET DE LA NATURE INORGANIQUE.

1. La notion la plus élevée par laquelle soit exprimé le rapport intime qui lie les deux natures, et celle d'irritabilité, ce mot pris dans une acception plus générale et plus étendue. Cette irritabilité est à distinguer de l'irritabilité proprement dite ou phénoménale. L'irritabilité est l'essence de l'organisme; celui-ci se constitue lui-même, mais par opposition avec un monde inorganique et sous son influence. L'organisme supérieur, l'organisme comme sujet, n'est point immédiatement affecté par cette action extérieure; il n'en est déterminé que comme objet. L'organisme en général, pris à la fois



comme sujet et comme objet, est pour lui-même le moyen par lequel les influences extérieures agissent sur lui. Il y a donc dans l'organisme même une dualité primitive. Mais puisque l'organisme n'est tout ce qu'il est que par son opposition au monde extérieur, il s'ensuit qu'il y aura pour l'organisme un monde extérieur double. Or, il ne peut se rapporter à deux mondes à la fois qu'autant que tout monde inorganique est lui-même au fond un double monde. Et il en est ainsi en effet; car dans tout monde inorganique se réfléchit un monde, un ordre supérieur. Là où les deux ordres opposés se touchent, il y a activité.

Tout organisme donc est double : il y a en lui une organisation supérieure, qui est en rapport avec le monde extérieur par un organisme inférieur et plus grossier. L'organisme supérieur est dans un rapport immédiat avec une sphère plus élevée, avec laquelle l'organisme inférieur n'est ainsi que dans un rapport indirect, d'où il résulte que toute organisation est une *dyade*, et n'est organisation qu'autant qu'elle est tournée vers deux mondes.

Mais quelle est la nature de cette action qu'une sphère plus élevée exerce sur l'organisme supérieur, et qui est la cause de l'irritabilité ou de l'activité organique? Pour répondre à cette question, il faut comparer les effets de l'influence dont il s'agit avec ceux que produisent sur l'organisation les influences extérieures.

L'effet de ces influences sur l'organisme n'est chimique qu'autant que celui-ci est un produit, un objet, et non sur l'organisme lui-même. Leur action sur lui est empêchée par l'activité opposée de l'organisme, par l'irritabilité, qui a pour principe l'influence supérieure : celle-ci exerce une activité opposée aux influences chimiques.

Mais la condition de cette activité est la duplicité dans l'organisme lui-même. Il doit donc y avoir une cause qui ne soit effective que sous la condition de la duplicité. Une pa-

reille cause est précisément l'*action chimique*, et celle-ci doit être considérée comme ayant son origine dans un ordre de choses supérieur, dans une autre sphère, puisque ce qui est la cause d'un travail chimique ne peut être un produit de la même sphère. Donc l'influence chimique générale est identique avec la cause de l'irritabilité. Cependant on a vu que celle-ci exerce une action contraire aux influences chimiques; elle ne peut donc être identique avec l'action chimique en général qu'autant que celle-ci ne serait chimique que partiellement, ce qui s'explique ainsi. La cause de l'irritabilité est, quant à sa tendance, activité chimique. Mais toute activité s'éteint dans son produit. Si donc cette cause est, dans sa tendance, action chimique, ce sera une activité qui s'éteint dans son produit, et qui, par conséquent, à ce point de vue, ne sera pas chimique. L'activité chimique elle-même s'éteint dans son produit (lorsque deux corps ont été unis dans un même sujet); elle n'est donc réellement chimique que dans sa tendance et non dans son principe. Il résulte de là que la cause générale du travail chimique, en tant que cette cause n'est chimique que dans sa tendance et non dans son principe, est identique avec la cause de l'irritabilité.

La première conséquence de cette déduction est de mettre un terme au conflit des deux systèmes opposés sur la vie, la physiologie matérialiste et la physiologie immatérialiste. Les deux systèmes, réduits à leur juste valeur, sont réunis dans un troisième. Si la vie est *procès* chimique, comment celui-ci serait-il la cause, le principe de la vie? Et quand même la vie et l'action chimique auraient un même principe, il ne s'en suivrait pas encore que la vie soit un produit chimique. La vie ne pourrait être chimique que dans sa tendance, tendance qui se trouve constamment suspendue. Mais pour cela il n'est pas nécessaire d'admettre un principe de vie occulte, qui, lors même qu'il serait admis, n'expliquerait rien. Toute force est de sa nature infinie, et ne produit rien de déterminé



si elle n'est limitée par une force opposée. Si donc la force vitale est considérée comme simple, elle ne peut rien produire; et s'il y a déjà quelque chose de négatif en elle, elle n'est plus simple, et il faudra en rechercher les facteurs.

On a déjà vu sur quel principe M. Schelling établit un troisième système. Ce principe est celui de l'irritabilité, dont la condition est la duplicité, qui est chimique dans sa tendance, mais qui, à cause de cela même, est primitivement non chimique. La cause de l'irritabilité une fois déduite, l'auteur fonde là-dessus la preuve de la possibilité d'une *action dynamique supérieure*, qui, bien qu'elle ne soit pas chimique elle-même, a néanmoins la même cause, et est soumise aux mêmes conditions que l'action chimique.

On se rappelle que l'organisme est une activité *immanente*, et en même temps une activité qui tend au dehors. Cette dernière ne peut se distinguer que par son opposition à une activité extérieure, en ce qu'elle est en même temps réceptivité ou sensibilité. Ce n'est qu'au point où tombe la résistance extérieure que cette activité organique peut être perçue à la fois comme *immanente*, et comme tendant au dehors. Cette idée, d'après laquelle l'activité organique est à la fois réceptivité, en même temps que la réceptivité est activité, a été bien désignée par Brown sous le nom d'*irritabilité*, mais il n'a pas su la déduire. La cause de l'irritabilité n'est pas une activité de l'organisme lui-même, mais une activité supérieure dont l'organisme n'est que le *medium*; car par les influences d'un monde extérieur, que Brown appelle les *puissances irritantes*, on ne peut expliquer que le fait de l'irritation, et non l'irritabilité même. Ces influences ne sont que les conditions négatives, et non le principe positif de la vie. Ce principe, c'est l'action d'un ordre supérieur. Ainsi se trouve confirmée l'organisation dynamique de l'univers comme d'une *involution* infinie de systèmes<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. VI-VII et 155-169.

## 2. Déduction des diverses fonctions organiques de la notion de l'irritabilité<sup>1</sup>.

L'irritabilité supposant une duplicité, sa cause ne peut pas être aussi la cause de celle-ci. Il faut donc rechercher une cause qui ne suppose plus la duplicité, un principe de la sensibilité comme source de l'activité organique.

Quelle est la cause primitive de la duplicité dans l'organisme? Les organes ne sont pas la force organique elle-même. La sensibilité est avant son organe; le cerveau, les nerfs n'en sont pas la cause, mais le produit.

Toute activité organique se présente dans l'organisme comme objet; la source de cette même activité ne peut donc pas s'y montrer objectivement. La duplicité primitive est la condition de toute activité organique; la source de toute activité est donc la cause de cette duplicité elle-même.

Il faut par conséquent concevoir dans l'organisme une cause d'activité qui ne puisse être reconnue que par elle-même, et non comme objet. Cette cause ne peut être que négative. La cause de toute duplicité organique est donc celle par laquelle l'organisme est primitivement doué de réceptivité, qui détermine celle-ci, et qui est conséquemment la cause de toute organisation. La sphère de la sensibilité est aussi celle de l'activité organique. Cette sphère sera donc déterminée par la même cause qui détermine la nature en général. Par conséquent la cause de la sensibilité est celle de tout organisme, et la sensibilité est la source de toute vie. Tout ce qui est organique a reçu l'étincelle de la sensibilité, bien que sa présence ne puisse pas se démontrer partout.

La sensibilité, qui est ce qu'il y a de plus intime dans le sujet organique, ne peut être reconnue que discursivement, par ses effets, dans son phénomène. On peut dire ce qu'elle est quant à son sujet : c'est une cause par laquelle naît la

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. VII et 169-173.



duplicité dans ce qui est primitivement identique. La duplicité ou la sensibilité n'est donc dans l'organisme qu'en tant qu'il devient son propre objet, et ainsi la cause de la sensibilité est celle-là même par laquelle l'organisme devient son propre objet.

Mais cette réponse n'a pas fait faire un pas à la question; car il s'agit de savoir quelle est la cause de la sensibilité en soi, et abstraction faite de son sujet. La question posée ainsi, il devient évident que cette cause, comme cause de l'organisme, ne peut se trouver qu'en dehors de la sphère de l'organisme même. Elle ne peut pas non plus être dans le mécanisme qui n'est pas supérieur à celui-ci : elle doit donc se rencontrer dans une sphère plus élevée, et qui comprenne le mécanisme et l'organisme, dans la nature elle-même, posée comme absolument organique.

*La sensibilité étant la source de l'activité, quelles en sont les conditions<sup>1</sup>?*

Par la duplicité l'opposition naît dans l'organisme, et avec elle l'activité. Mais pour qu'il y ait un produit, il faut que l'équilibre soit rétabli : alors il y a repos dans l'organisme; il forme un monde homogène, un tout clos et arrêté. Mais, dans cet équilibre parfait toute activité organique s'éteindrait s'il n'était continuellement troublé et rétabli. Ce rétablissement continu de l'équilibre, qui maintient l'organisation, a pour principe un tiers qui vient d'une cause supérieure à l'organisme. Il y a donc triplicité, et ainsi se trouverait déduite la triplicité du galvanisme. Le troisième corps dans la chaîne galvanique n'est nécessaire que pour maintenir l'opposition entre les deux autres. L'organisme n'étant pas repos absolu, mais seulement *repos dans l'activité*, cette triplicité doit être considérée comme y étant constamment présente. Or, si elle y est toujours présente, il y a

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. 175-187.

bien activité dans l'organisme, mais une activité uniforme, homogène, ce qui est repos quant au dehors. La triplicité n'y peut donc pas toujours exister réellement; elle *devient* constamment, naît et disparaît pour renaître sans cesse. Une triplicité qui renaît incessamment est donc la condition de cette activité de la sensibilité. Au dehors cette activité paraîtra comme diminution de volume, comme contraction. Sa tendance est l'intussusception, mais qui ne peut jamais se réaliser parfaitement, parce que dans ce cas l'activité viendrait à cesser. Il faut donc qu'au moment où s'arrête l'action contractive, survienne une action contraire, dont l'effet soit de rétablir le volume. L'activité dont il s'agit sera ainsi dans le phénomène alternativement contraction et expansion.

De cette façon se trouve déduite l'*irritabilité* proprement dite, avec ses conditions, dont la dernière est la duplicité organique. Voilà pourquoi l'irritabilité se montre comme attachée à deux systèmes opposés (les nerfs et les muscles).

Au moyen du système nerveux, la force organique se met en rapport avec le monde sensible; et c'est parce que les nerfs sont le premier produit de cette force que la sensibilité en est inséparable. La sensibilité est la source de l'activité dynamique, la condition de toute irritabilité. A son tour, celle-ci est la condition négative de la sensibilité; car sans activité au dehors, point d'activité interne. L'organisme sans irritation devient indifférence. Cet état d'indifférence est troublé par la sensation. Une sensation est donc une perturbation de l'état uniforme de l'organisation. C'est parce que toute irritation venue du dehors trouble et divise une activité homogène, qu'il y a dualité pour chaque sens, la polarité des couleurs pour la vue, le ton dur et le ton mol pour l'ouïe, les saveurs alcali et acide pour le goût.

3. L'irritabilité, pour devenir tout à fait extérieure, doit passer immédiatement à l'état de force *productive*; c'est aussi



par une expansion et une contraction alternatives que commence toute formation organique, que s'opère la métamorphose des plantes, des insectes. Pour que l'organisme se maintienne, la force productive doit être force reproductive. Si l'homogénéité s'y maintenait, l'activité organique s'éteindrait; y introduire sans cesse de l'hétérogénéité, cause de toute irritabilité et condition de la vie, c'est l'objet de la *nutrition*. La nutrition a pour but de renouveler constamment l'activité vitale, de déterminer l'organisme à se reproduire sans cesse.

Cependant, rien ne prouve que la vie soit réellement et dans son principe un travail chimique; elle ne devient pas même chimique dans la nutrition et l'assimilation des aliments. Ce qui par là est introduit dans l'organisme agit comme *puissance irritante*, et n'agit chimiquement que d'une manière indirecte.

L'auteur explique ensuite les autres fonctions de la force productive, la *sécrétion*, la *croissance*, les *instincts*, les *métamorphoses*, la *génération*.

L'organisme est un système de systèmes dont chacun a sa fonction spéciale et son irritabilité propre. Il résultera par conséquent de la matière nutritive homogène autant de produits différents qu'il y a de systèmes différents dans un même organisme, et la nature de ces divers produits sera déterminée par l'activité propre aux différents systèmes: tel est le travail de la *sécrétion*. Ainsi, bien que nulle partie de l'organisme total ne puisse être atteinte sans qu'il en soit ému tout entier, néanmoins l'irritabilité n'est pas la même dans toutes ses parties; l'irritabilité particulière d'un système spécial est déterminée par la qualité chimique ou dynamique de ses facteurs, ainsi que, par exemple, la force d'irritation d'un métal dans un appareil galvanique déterminé dépend de la qualité chimique des autres facteurs de la chaîne. De cette irritabilité particulière résulte une force de sécrétion parti-

culière; car cette force n'est autre chose que la force spécifique de reproduction, et celle-ci est au fond identique avec l'irritabilité. Il y a donc ici une sorte de galvanisme qui se reproduit lui-même.

L'irritabilité se présentant dans l'objet comme reproduction constante de soi, l'irritation produite par la nutrition donne nécessairement lieu à une augmentation du volume par assimilation.

La *croissance*, qui est le second degré de la force organique reproductive, ne change en rien la forme de l'organisme.

L'accroissement du volume n'est pas le but de la nutrition; il n'est qu'une conséquence inévitable de l'irritation. L'assimilation se fait par voie chimique, mais son produit n'est pas chimique, et ne peut être analysé.

Il résulte enfin de ce qui précède que tous les fluides dans l'organisme sont à la fois des causes irritantes et la matière par laquelle l'organisme se produit et se reproduit.

C'est ainsi que dans le sang, cause si puissante d'irritation, on reconnaît la triplicité de tous les organes de la vie: la partie filamenteuse renferme la substance des muscles, la partie séreuse celle de la fibre nerveuse, et la partie globuleuse celle du cerveau.

La force de reproduction est naturellement infinie, puisqu'elle émane de l'ordre éternel de l'univers. Dès lors de deux choses l'une: ou cette production continue s'exerce dans les limites de l'organisme, et dans ce cas le résultat serait un accroissement indéfini du produit; ou bien la production tend à déborder son produit, et, comme la condition de cette force est la duplicité, il faut alors qu'il y ait dans le produit une duplicité dont l'un des facteurs est en dehors du produit: dans ce cas il y a *génération*.

Avant de traiter ce dernier point, l'auteur s'occupe ici des instincts des animaux, de leur industrie instinctive.

Au défaut de cette duplicité dans le produit, la production



peut bien aller au delà ; dans ce cas elle ne pourrait se réaliser que dans des produits réguliers, mais inorganiques : de là les produits de l'instinct industriel des animaux.

C'est une seule et même force qui devient successivement sensibilité, irritabilité, force de reproduction et industrie instinctive. Cette dernière, l'instinct de l'abeille, par exemple, n'est donc qu'une modification de la force de reproduction générale, et en définitive de la sensibilité. Ce qui le prouve encore, c'est que les produits de l'instinct sont parfaits en leur genre : la non-perfectibilité en est le caractère principal. Dès lors il n'y a pas lieu de les expliquer par quelque faculté analogue à l'intelligence dont les animaux seraient doués. Il n'y a pas de degrés d'intelligence : la raison est une, elle est l'absolu lui-même. On a beau dire avec Leibnitz que la matière inerte est le sommeil des *forces représentatives*, la vie animale le *rêve* des monades, la vie rationnelle le *réveil* ; que la nature est l'*esprit visible*, la matière l'*esprit éteint*, etc. Tout cela n'empêche pas les animaux d'être des objets sans personnalité, sans conscience de soi (*selbstlose Objecte*) : ce qu'on appelle leur instinct n'est que l'effet d'une impulsion aveugle. Il faut expliquer cette impulsion.

C'est en vain qu'à défaut de la réflexion et de l'éducation, on a cherché à la faire naître d'un sentiment de plaisir ou de douleur : à tout cela s'oppose l'imperfectibilité des produits de l'instinct. Il est physiquement impossible que l'animal borné à l'instinct produise autre chose qu'un ouvrage régulier. Pour lui l'instrument dont il se sert et son usage sont identiques : il n'en peut faire autre chose. Avec les forces organiques est prédéterminé leur produit, qui n'est que l'expression visible de la nature et de la direction de ces forces. Lorsque la formation organique est arrivée à sa limite, et que la force organique va au delà de cette limite, elle produit au dehors sa perfection interne, perfection géométrique, qui se rencontre dans la nature partout où l'organisme est arrivé à

sa fin, comme dans les coquillages, ou bien là où le mécanisme commence, comme dans les mouvements des corps célestes. Cette perfection géométrique, ainsi que la perfection organique, a pour principe l'*aveugle nécessité*, qui préside à l'activité de la nature, et qui exclut tout hasard. Tout dans la nature est l'expression d'une loi éternelle et d'une forme invariable. C'est pour cela aussi que nous y retrouvons notre propre entendement, et qu'elle semble produire *pour nous* ; c'est encore pour cela que nous voyons dans ces productions l'analogie de la liberté, parce que l'*absolue nécessité* redevient *liberté*.

Mais, si les actions instinctives des animaux sont le produit des forces physiques, quelles sont ces forces ? L'instinct industriel n'étant que la continuation et la fin de la force productive générale, et cet instinct, là où il nous frappe le plus, ne formant que la transition à une métamorphose, il s'ensuit que la cause n'en est pas plus énigmatique que celle de toutes les autres fonctions organiques et de tous les phénomènes ; car les boutons et les fleurs, les coquillages ne sont-ils pas de véritables œuvres d'art, tout comme les cellules construites par les abeilles ?

Cette théorie, du reste, n'a rien de commun avec celle de Descartes, qui réduit les animaux au rôle de machines vivantes. La *philosophie de la nature* refuse, il est vrai, aux animaux tout ce qu'on appelle représentation ; mais elle nie également que la sensation en général produise des idées. Elle soutient au contraire que l'activité excitée dans l'organe par une impression venue du dehors, coexiste seulement avec la représentation, et que cette coexistence est nécessaire pour convertir l'idéalisme primitif en réalisme, pour réaliser les idées hors de nous. Il est certain que ce qui correspond à une représentation dans un organe, est la réceptivité modifiée de cet organe. Car, pourquoi la lumière n'est-elle de la lumière que pour l'œil, et pourquoi l'œil produit-il



un état lumineux alors encore que la condition extérieure de cet état n'existe plus? La modification produite dans l'organe par l'impression, la sensation, est tout intérieure, la sensibilité ne pouvant se reconnaître dans l'objet que moyennant les manifestations d'irritabilité dont elle est la source.

Nous ne réduisons donc pas les animaux à l'état de pures machines, si nous prétendons qu'ils sont mus immédiatement par l'impulsion du dehors, puisque cette impulsion n'agit sur eux qu'au moyen de la sensibilité, qui est la source de toute activité naturelle, et une qualité non de telle organisation, mais de la nature entière.

En résumé, tous les instincts ne sont que des modifications de la productivité, de l'instinct plastique, de la force productive; l'instinct industriel des animaux en particulier en est un développement, et ses produits sont les effets de l'âme universelle de la nature, principe de tout mouvement. Les animaux ne vivent pas d'une vie propre; leur individualité est sacrifiée à la vie universelle de la nature<sup>1</sup>.

Lorsque dans un produit, la duplicité organique est telle que l'un des facteurs de sa productivité est dans un autre produit organique, pareil au premier quant à un organisme supérieur, les deux produits n'expriment leur degré de développement d'une manière complète que pris ensemble. Ce rapport entre deux individus constitue la *sexualité*. Leur produit commun est une nouvelle dualité, qui reproduit sa condition à l'infini. On voit par là comment la sensibilité s'introduit dans une organisation individuelle. L'individu ne sert que de conducteur à la transmission indéfinie de la sensibilité. Dans la fécondation le seul contact agit comme une sorte de *contagium*, par lequel est éveillée la sensibilité, de même que par le seul contact de l'aimant est produite la polarité. Ainsi se termine et revient sur lui-même le cercle de la nature organique.

<sup>1</sup> *Esse apibus partem divinæ mentis et haustus æthereos..*

VIRG.

L'activité organique se continue indéfiniment, mais non le produit. Celui-ci, comme individu, n'est qu'un moyen, l'espèce est le but. Dans la reproduction de l'espèce s'éteint l'activité organique de l'individu. C'est pour cela que l'instinct industriel des animaux n'est que le précurseur de l'instinct de reproduction. Les insectes en sont doués avant que le sexe soit développé en eux, et les abeilles ouvrières le possèdent toujours précisément parce qu'elles sont toujours sans sexe<sup>1</sup>.

Ainsi serait déduite, en partie du moins, la réalité d'une progression dynamique dans la nature<sup>2</sup>. Il résulte de ce qui précède:

1° Que les fonctions organiques sont subordonnées les unes aux autres; qu'elles ne se sont opposées que quant à leur manifestation dans l'individu, aussi bien que dans la nature organique entière.

2° Que par cette opposition est fondée dans la nature une échelle dynamique.

3° Cette progression dynamique est prouvée d'abord par la détermination réciproque de la sensibilité et de l'irritabilité proprement dite; ensuite par la détermination réciproque de la sensibilité et de la force productive; enfin par la détermination réciproque de l'irritabilité et de la force productive, qu'on remarque dans toute la nature organique<sup>3</sup>.

Partout la sensibilité et l'irritabilité sont en raison inverse. A mesure que la première diminue, la seconde s'accroît, et les mouvements deviennent de plus en plus involontaires et spontanés. Dans le règne végétal, il n'y a presque rien qui ressemble à un mouvement volontaire. La sensibilité appartient aux plantes, mais elle y est indémontrable. Et récipro-

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. VII et 189-219.

<sup>2</sup> L'idée d'une physiologie comparée se trouve déjà dans Blumenbach : *Specimen physiologiæ comparatæ inter animalia calidi et frigidi sanguinis*. Elle est plus développée dans le discours de Kiemeier, *Sur les rapports des forces organiques*, et dans les *Idées* de Herder, première partie.

<sup>3</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. VII-VIII et p. 220-230.



quement, à mesure que la sensibilité apparaît et augmente, l'irritabilité diminue et s'efface, et dans la même proportion augmentent la rapidité, la variété et la force des mouvements, ainsi que la *vulnérabilité*. Enfin, la mobilité spontanée diminue insensiblement; mais ce n'est qu'au sommet de toute organisation que la sensibilité est absolument indépendante des forces inférieures, et qu'elle domine souverainement tout l'organisme.

De même, à mesure que l'irritabilité devient prédominante sur la sensibilité, la force productive augmente depuis l'homme jusqu'aux amphibiens et aux poissons. Enfin, la force de reproduction est la plus grande là où l'irritabilité et la sensibilité sont éteintes, ou près de s'évanouir dans les zoophytes et les végétaux.

Il suit de là que c'est une seule et même force de production qui, depuis le plus haut degré de sensibilité, finit par se perdre dans la faculté reproductive de la plante. Cette force tend à un seul et même produit<sup>1</sup>.

4° On peut de même prouver qu'une pareille progression dynamique règne dans la nature universelle et inorganique, comme dans la nature organique<sup>2</sup>. Il faut montrer que la sensibilité, l'irritabilité, la force reproductive sont des ramifications d'une seule et même puissance, ainsi que dans la lumière, dans l'électricité, dans la cause du magnétisme, apparaît une force unique.

On peut figurer ainsi la progression dynamique dans la nature.

## NATURE.

Organique.	Générale.	Inorganique.
1. Force productive.	Lumière.	Travail chimique.
2. Irritabilité.	Électricité.	Action électrique.
3. Sensibilité.	Cause du magnétisme.	Magnétisme.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. 230-233.

<sup>2</sup> Là même, p. 236-234.

Si, dans la nature organique, l'organisme universel se contracte pour ainsi dire, il faudra que dans la nature générale se trouvent au moins les analogues de toutes les forces organiques. S'il en est ainsi, la lumière correspond à la cause de la productivité dans la nature organique; et si la lumière est la cause définitive de toute action chimique, comme on l'a établi, la productivité elle-même n'est que l'action chimique élevée à une plus haute puissance, et c'est une seule et même action qui donne leur régularité à toutes les productions de la nature. La lumière n'est pas le produit, mais le phénomène, la manifestation immédiate de cette action une et identique, immatérielle. La lumière n'est pas la matière, ni même la matière à son origine, la matière en formation, mais le *devenir même* (*das Werden*); la génération de la lumière est le symbole le plus immédiat de la création continue<sup>1</sup>.

L'électricité correspond à l'irritabilité, comme le prouvent les phénomènes galvaniques. La cause de l'irritabilité est soumise aux mêmes conditions que l'électricité : le principe de l'un et de l'autre est l'oxygène.

Enfin, le magnétisme universel correspond à la sensibilité; la même cause qui, dans la nature générale, est en dernière analyse le principe du magnétisme, est la cause de la sensibilité dans la nature organique. Ce qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la *source universelle de toute activité dynamique*, et ainsi que toutes les forces organiques sont subordonnées à la sensibilité, de même toutes les forces dynamiques de l'univers sont subordonnées à ce qui correspond à la sensibilité. A cette même force qui correspond à la sensibilité, et à elle seule dans toute la nature inorganique, doit appartenir l'identité dans la duplicité; et en effet, la polarité n'est autre chose que cette identité. Or, tel est pré-

<sup>1</sup> Qu'on se rappelle ici le *Fiat lux* de la Genèse, et l'Ensoph de la *Cabbale*, ainsi que la doctrine du Zendavesta.



cisément le caractère de l'univers comme totalité absolue. Toutes les différences sont en lui, mais elles ne sont toutes que les formes diverses sous lesquelles se développe l'opposition ou la dualité primitive et unique : l'univers, dans son identité absolue, est le produit d'une seule et même duplicité absolue.

Mais on ne peut concevoir un état primitif de la nature tellement absolu qu'il soit dans un état d'homogénéité ou d'identité universelle, comme le sommeil de la nature; car toutes les causes que nous connaissons jusqu'ici ne sont actives que sous la condition de la duplicité. Or, quelle est la source de cette duplicité, source véritable de toute activité?

Cette cause ne peut être connue comme objet réel; elle est absolument *non objective*, la cause de tout objet, la cause de la nature elle-même. Et puisque l'organisation n'est que la nature concentrée ou l'organisme universel à l'état de la plus grande contraction, il faut admettre une dernière cause identique de la nature organique et de la nature inorganique, de la nature tout entière. La source première de toute activité naturelle sera donc aussi celle de la vie.

Ce que nous cherchons définitivement, est donc la cause commune de la duplicité générale et de la duplicité organique, qui empêche à la fois l'univers de retourner à l'état d'homogénéité ou d'unité absolue, et l'organisme de s'éteindre par un retour à l'état d'identité parfaite.

Quelle est la source commune de toute activité dans la nature? Quelle cause y a produit le premier développement dynamique? Ou quelle cause, la première, a jeté dans le repos de la nature le germe du mouvement, dans l'universelle identité la division ou la duplicité, dans l'état homogène, enfin, la première étincelle de l'hétérogénéité? Tel est le problème dont la solution doit couronner la philosophie de la nature<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ici (p. 254-279) se trouve une digression qui intéresse la médecine, mais que nous croyons devoir négliger dans l'intérêt de notre analyse;

4. Dans le tableau des fonctions de l'organisme universel, on a désigné provisoirement celle qui correspond à la sensibilité par le nom de *cause du magnétisme*. Cette assertion va être démontrée ici<sup>1</sup>.

Comme toutes les fonctions subordonnées de l'organisme, ainsi que celles qui y correspondent dans la nature générale, l'électricité, le travail chimique, etc., supposent une hétérogénéité primitive, il s'ensuit que la solution de la question de savoir quelle est la cause de cette différence, doit être en même temps une théorie du travail chimique, et réciproquement. En conséquence, l'auteur expose la *théorie générale du travail chimique*; il en indique les conditions matérielles, et cherche à prouver que dans ce travail, ainsi que dans l'électricité, il ne domine qu'une seule et même opposition.

La cause de toute action chimique est la tendance à l'intussusception, à la réduction de la dualité. L'action chimique est intussusception absolue, ou réunion de deux corps hétérogènes en un même espace, et par là production d'un corps nouveau. L'intussusception est mécaniquement impossible. L'impénétrabilité de la matière n'étant que la suspension de la contraction et de l'expansion, la pénétrabilité n'est possible que par le rétablissement de ce mouvement alternatif, par lequel est incessamment troublé l'équilibre de la force expansive et de la force compressive de la matière; car, puisque deux matières ne peuvent se pénétrer sans devenir une seule et même chose, chacune des deux cesse pour ainsi dire d'être de la matière, et retourne à l'état de génération primitive.

Puisque, dans l'opération chimique, il y a pénétration ab-

c'est une théorie de la maladie, déduite de la doctrine de l'échelle dynamique. La médecine s'applique à l'individu. Or, l'individu n'est que l'expression visible d'une proportion déterminée de forces organiques. Toutes les fois que cette proportion est troublée, il y a maladie.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. 280-311.



solue de deux corps de nature différente, la cause n'en peut être dans un principe soumis lui-même à un travail pareil, sur la terre du moins; et comme des corps différents de la même sphère coexistant séparément, sont mécaniquement les uns hors des autres, cette cause doit procéder d'une sphère supérieure, et être de telle nature que pour elle les substances de la sphère inférieure soient pénétrables.

Il suit de là que l'action chimique ne peut avoir lieu qu'entre des corps hétérogènes. Or, quelle est la cause de cette hétérogénéité, condition du travail chimique?

Pour produire quelque chose de déterminé, le travail chimique doit se renfermer dans de certaines limites, commencer et finir quelque part.

L'action chimique universelle est limitée par la force de gravitation qui détermine l'évolution universelle. Mais il faut voir encore par quelles suspensions le travail chimique est limité sur la terre; les points de suspension ne peuvent être marqués que par quelque chose qui résiste à toute action chimique, par l'*indécomposable*. Or, l'*indécomposable* est en même temps ce qu'il y a de plus *composable*, et n'est autre chose que la matière proprement dite, la matière primitive (*der Stoff*, l'opposé de la forme). Cette matière n'est rien de simple, comme on se figure les éléments, ou les atomes: il n'y a que des *actions simples*. Encoré celles-ci n'existent-elles pas réellement, puisqu'il n'y a pas d'évolution primitive absolue: tout est produit à l'infini. Les points de suspension les plus primitifs sont donc encore des produits réels, mais qui, à la place où ils se trouvent, ne sont pas susceptibles d'être ramenés à une évolution antérieure: les actions simples ne sont que les facteurs intelligibles de la matière.

La matière primitive est ce qu'il y a de plus *composable*, ce qui se prête le plus à la composition. Mais toute composition suppose deux facteurs. Il faut donc qu'il y ait dans la nature un composable de deux espèces différentes. L'abso-

lument *composable* ou l'*indécomposable* doit limiter ou déterminer l'action chimique sur la terre en deux directions opposées.

Mais, d'abord, on ne peut concevoir d'autre limite que celle de l'évolution sur la terre en général. Il y a quelque chose d'absolument suspensif, qui est le seul véritablement *indécomposable*, qui résiste à toute action chimique: c'est le principe même de la terre, qu'on peut appeler le *phlogiston*. A ce principe négatif qui détermine la qualité et fixe les formes, est opposé un principe positif, ennemi de toute forme déterminée, et par là même favorable à la formation: c'est le *calorique*. Mais ce dernier principe n'est qu'un principe excité par une influence étrangère, la *lumière*.

Mais quel sera l'autre *indécomposable* opposé à celui-là? Si toutes les matières terrestres sont au fond une seule et même matière, s'il n'y a pas entre elles une réelle opposition, toute combinaison chimique sera impossible. Pour qu'il y ait sur la terre action chimique, il faut que l'un des facteurs soit une matière opposée à toute la matière terrestre, qui sera l'autre facteur. Par conséquent, dans tout travail chimique particulier, ce facteur étranger devra être représenté par un corps issu de la sphère supérieure. Le facteur étranger unique, opposé au principe terrestre, et qui est la condition de tout travail chimique, est un produit du soleil. Ce principe sera absolument composable, et par là même *indécomposable*: c'est, comme on l'a dit, l'*oxygène*.

Or, quelle sera la fonction de ce principe dans le travail dynamique de la terre? Il doit le déterminer médiatement ou immédiatement. Au premier cas il serait représenté dans son rapport avec lui par un corps, ce qui arrive dans l'action électrique. Au second cas, l'oxygène interviendrait lui-même, soit par un corps avec lequel il s'identifierait, soit d'une manière tout à fait directe. Dans ce dernier cas, comme lui seul sépare les deux sphères, celle de la terre et celle du soleil,



il faudra, à sa disparition, que la sphère qu'il représente paraisse aussitôt dans son phénomène, qui est la lumière, et il y aura *combustion*.

L'oxygène est donc la condition de l'action électrique, l'électricité n'ayant lieu que par la séparation de sphères d'affinité opposées, et l'oxygène étant ce qui les sépare. Il est aussi la condition de la combustion, celle-ci supposant la transition de l'une de ces sphères dans l'autre : les deux ordres de phénomènes reposent donc sur la même opposition, médiate dans l'électricité, immédiate dans la combustion.

Or, comme l'oxygène n'est pour la terre que le représentant de la sphère supérieure, il remplit, au fond, dans la combustion, la même fonction que celle que remplit le corps positif dans l'électricité. Ainsi que celui-ci n'est que le représentant de l'oxygène, il n'est lui-même que l'expression d'une affinité plus haute; il représente un principe supérieur : la lumière.

Tout travail chimique peut se réduire à un travail de combustion; d'où il suit que le principe suprême est absolument *incombustible*. L'oxygène, en effet, est l'incombustible sur la terre : toutes les substances brûlent avec lui, et lui ne brûle avec aucune : c'est que rien de terrestre ne lui est supérieur.

Une substance incombustible dans une sphère donnée doit être, relativement à un système plus vaste, ou brûlée ou combustible au plus haut degré. Ainsi, de système en système, il faudrait rechercher à l'infini l'incombustible absolu. Il résulte de là, en dernière analyse, que tout travail chimique est déterminé par les facteurs primitifs de l'univers, dont l'intussusception amènerait l'homogénéité absolue.

Toute action chimique et électrique ayant pour condition l'hétérogénéité une et primitive, celle-ci sera pour la nature universelle ce que la sensibilité est pour la nature organique. Son expression est le magnétisme : à celui-ci sont subor-

données toutes les forces organiques; et de même que celle-ci est présente partout dans la nature organique, ainsi le magnétisme pénètre toute la nature inorganique, bien qu'il n'apparaisse pas partout. Le principe suprême de la sensibilité doit donc être identique avec la cause du magnétisme.

En effet, les phénomènes chimiques, comme les phénomènes organiques, soulèvent la question de l'origine première de toute duplicité. Un des facteurs du travail chimique est toujours en dehors du produit, dans un produit supérieur. Un même dualisme règne donc dans toute la nature, et toutes les oppositions ne sont que les conséquences d'une opposition primitive. Mais quelle est l'origine de cette opposition qui est venue troubler l'identité universelle? Il doit y avoir une cause qui ne suppose plus elle-même l'hétérogénéité, mais qui la produit. Produire de l'hétérogénéité, c'est apporter la dualité dans l'identité. Cependant la duplicité n'est reconnaissable que dans l'identité; il faut donc que l'identité procède de nouveau de la dualité. Il y a unité dans la division, mais là seulement où ce qui est hétérogène s'attire, et division dans l'unité là où ce qui est homogène se repousse. Les deux mouvements coexistent nécessairement, en ce sens que l'homogène ne se fuit qu'autant que l'hétérogène se recherche, et réciproquement. Or, c'est ce qui se remarque surtout dans les phénomènes du magnétisme; d'où l'on peut conclure que la cause du magnétisme en général est aussi celle de l'hétérogénéité dans l'homogène et de l'homogénéité dans l'hétérogène.

L'hétérogénéité étant la source de l'activité et du mouvement, la cause du magnétisme est la cause première de toute activité, et le magnétisme est pour la nature en général ce que la sensibilité est pour la nature organique, c'est-à-dire, la source de l'activité dynamique. Mais la première source de tout mouvement ne peut pas être encore mouvement : elle en est l'opposé, le repos.



De ce rapport du magnétisme avec la sensibilité, il résulte d'abord qu'il n'y a pas de phénomène dont il puisse être dérivé, et ensuite que le magnétisme est ce qui détermine toutes les forces dynamiques, ainsi que la sensibilité détermine toutes les forces organiques.

Ce qui le prouve, c'est que non-seulement il y a la même gradation dans les forces de la nature générale que dans celles de la nature organique, mais encore que cette gradation suit la même progression et les mêmes lois. Ainsi que parmi toutes les forces organiques la sensibilité est la plus rare, la moins commune dans la nature, de même la force magnétique apparaît beaucoup moins dans la nature inorganique que l'électricité, qui se montre moins que la qualité chimique, comme, d'un autre côté, la force productive est répandue avec le plus de profusion.

Cependant la force de reproduction est aussi irritabilité, et l'irritabilité est encore sensibilité, bien que la sensibilité n'y apparaisse point; de même le magnétisme est partout dans la nature, bien qu'il ne soit pas partout démontrable. C'est une seule et même cause qui va s'affaiblissant, se perdant d'une fonction dans l'autre. La sensibilité devient irritabilité, ce qui suppose un facteur commun : ce facteur est le système nerveux. De même l'irritabilité se perd dans la force reproductive, et les deux forces ont pour facteur commun l'expansion et la contraction alternatives. Telle est la gradation des forces : la fonction supérieure se perd dans celle qui lui est subordonnée, en ce que son facteur supérieur disparaît, et que son facteur inférieur devient le facteur supérieur de la force subordonnée.

Telle est aussi la loi de la progression dynamique dans la nature générale, et d'après cette loi, c'est le magnétisme qui produit l'homogénéité : ce que le mouvement alternatif d'expansion et de contraction est dans le phénomène de l'irritabilité, l'attraction et la répulsion le sont dans le phénomène

de l'électricité. Ce même mouvement d'expansion et de contraction est aussi la condition de tout travail chimique. Que ce mouvement alternatif vienne à s'évanouir, il s'arrêtera, soit à l'état de contraction (ce qui donne des corps solides, la cristallisation, etc.), soit à l'état d'expansion (corps fluides), et le *caput mortuum* sera la matière morte. Ce sont les derniers mouvements de la force organique que nous voyons dans le travail chimique, et c'est une seule et même force qui construit le corps animal le plus compliqué et le corps chimique.

Par analogie donc le magnétisme remplit dans la nature générale la même fonction que la cause de la sensibilité dans la nature organique. C'est par lui que toute dualité est entrée dans la nature. Et comme la dualité universelle se concentre dans l'organisme seulement comme dans sa sphère la plus étroite, il s'ensuit que la dernière cause de toute dualité est la même pour l'organisme que pour la nature tout entière.

Il est donc constant que le magnétisme joue dans la nature générale le même rôle que la sensibilité dans la nature organique. On a établi qu'il est la cause de l'hétérogénéité primitive, et par conséquent la source de toute activité, dont l'hétérogénéité est la condition. Il faut montrer encore comment il l'est; il faut faire la construction complète de toute action chimique et de toute action dynamique.

Le magnétisme a porté dans la nature une opposition primitive; mais de quelle manière se sont développées de là toutes les autres différences?

Par l'opposition primitive était déposé dans la nature le germe d'une évolution infinie. Cette évolution suppose que l'hétérogénéité primitive se transmette indéfiniment, et que ce qui en est la cause se répande et se distribue de produit en produit. Cette transmission, cette distribution est la condition de la gravitation en tout système, et détermine toute action dynamique. Tout partage ou toute action par



distribution pose des forces opposées, qui, se tenant en équilibre, produisent un état d'indifférence. Tel est l'état de toute matière sur la terre avant l'action du magnétisme spécial, de l'électricité ou des influences chimiques. Cet état d'indifférence apparaît comme homogénéité; mais ce n'est pas une homogénéité absolue.

Cette homogénéité est d'ailleurs constamment troublée par l'action continue du magnétisme universel, qui y jette sans cesse le dualisme, sans tomber lui-même sous le sens. Cette action incessante du magnétisme général est la condition de tout mouvement chimique et dynamique. Elle est analogue à celle que nous voyons exercer à l'aimant, sans toutefois être la même; car celui-ci produit toujours les mêmes pôles à l'infini, et la polarité qu'il transmet est toujours homogène à celle de la terre, parce que l'aimant et la terre sont ensemble sous la même influence, tandis que le magnétisme du soleil produit au dehors une polarité différente de la sienne.

La polarité produite dans la sphère dynamique de la terre par l'influence du soleil, la met dans un état d'indifférence générale ou d'homogénéité relative, d'où la fait sortir l'action continue du soleil sur elle au moyen de la lumière. C'est toujours par l'influence du produit supérieur sur le produit qui lui est subordonné que celui-ci sort de son état d'indifférence ou d'inertie dynamique, et qu'il y a dans celui-ci du mouvement, de la vie.

C'est donc une seule et même cause qui a produit dans la nature l'opposition première et fondamentale : cette cause, on peut l'appeler la *cause du magnétisme primitif*. Par elle est déterminée dans l'univers une action distributive, qui s'étend à l'infini, et par celle-ci est déterminé un état d'indifférence pour chaque produit individuel; par cet état enfin devient possible une différence dans l'homogène, qui est elle-même la condition de tout travail dynamique et chimique.

La réalité du travail dynamique ou de l'activité pour chaque produit en particulier, a pour condition le contact ou la communication, qui a lieu à l'infini dans l'univers, et dont le moyen, pour la partie du monde qui nous est connue, est la *lumière*.

5. Ainsi se trouve déduite l'organisation dynamique de l'univers, mais non l'échafaudage, le dessin, pour ainsi dire, qu'elle suppose. Il faut encore, en finissant, déduire les forces par lesquelles est déterminée l'évolution de l'univers<sup>1</sup>. Ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retardation* ou de suspension, et la force de *gravitation*. C'est seulement par le concours de ces forces que deviennent possibles la nature, comme un produit déterminé dans le temps et dans l'espace, et la construction réelle de la matière.

Toute organisation suppose une évolution partie d'un produit unique primitif, une division de ce produit en des produits toujours nouveaux. Le principe de cette évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. La tendance à se développer indéfiniment est une tendance à faire évolution avec une vitesse infinie. Pour qu'elle puisse produire quelque chose de distinct et de déterminé, il est nécessaire qu'une force opposée vienne retarder l'évolution. L'évolution de la nature se faisant avec une vitesse finie, suppose comme facteurs une force d'*accélération* et une force de retardation, infinies toutes les deux, et se limitant réciproquement. Grâce à leur concours en sens opposé, l'évolution absolue est impossible. Si l'évolution était absolue, il y aurait dans la nature séparation absolue; elle se perdrait dans l'espace infini. Si, au contraire, la force retardante était sans limite, tout serait réduit à un point mathématique : il y aurait *involution absolue*. La nature est suspendue entre ces deux états. Son évolution est infinie, mais non absolue, et se fait avec une vitesse finie.

<sup>1</sup> *Erster Entwurf*, etc., p. x et 311-321.



La force retardante maintient la force expansive pendant un temps fini dans un espace fini. Aucune des deux ne pourrait seule remplir l'espace. Seule, la force d'expansion parcourrait dans un temps infiniment petit un espace infini, et ne le remplirait dans aucun instant donné. Plus elle est balancée par la force retardante, plus la tendance expansive s'arrête dans chaque point de l'espace, et le remplit : par là deviennent possibles différents degrés de densité. La matière n'est donc pas un espace rempli, mais elle remplit incessamment l'espace avec une vitesse déterminée. Comme la mesure de l'une des deux forces est l'espace rempli, et celle de l'autre le temps rempli, on en peut exprimer le rapport par cette formule :  $\frac{S(patium)}{T(temps)} = C(celeritas)$ ; l'espace sera rempli en proportion de la célérité du mouvement. Il n'y a dans la nature ni élasticité, ni densité absolues.

Par ces deux forces est établie la vitesse finie de l'évolution; on conçoit comment par elles la nature est à chaque instant un produit déterminé, mais non comment elle l'est pour chaque point de l'espace. Il faut encore une force qui suspende entièrement l'évolution à des points déterminés, force sans l'action de laquelle la nature changerait à l'infini, et serait bien un produit déterminé à chaque instant, mais non fixé à toujours. Cette troisième force est la pesanteur, qui donne aux produits le caractère de la permanence.

C'est de ce point de vue seulement, qui est celui de Kant<sup>1</sup>, que la nature peut être considérée comme un produit. La force d'accélération, Kant l'appelle force *répulsive* ou expansive, et il appelle force d'attraction la force de retardation; mais avec cette dernière il comprend de plus la force de la gravitation. Ces deux forces ne sont pas identiques, et ne tendent pas à la même fin. L'attraction est nécessaire pour

<sup>1</sup> Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.

la construction des corps, et ne suffit pas pour en expliquer la durée.

La pesanteur et l'attraction ne sont pas identiques. Toutes deux négatives, elles sont entre elles dans un rapport de détermination réciproque. Plus est prépondérante la force de retardation, plus l'évolution est lente. Plus donc celle-ci avance, plus doit diminuer la force retardante. Or, tout produit, pour qu'il soit quelque chose de déterminé, doit être suspendu à quelque point déterminé de l'évolution. En admettant qu'il soit suspendu dans un point où la force de retardation ait encore une grande prépondérance, il faudra que sur ce point l'expansion agisse avec plus de force. Pour la maintenir en équilibre, il faudra donc que la pesanteur agisse avec le plus d'intensité sur les parties de la nature où la force de retardation est le plus énergique.

C'est pour cela que les corps d'une plus grande masse sont plus près du centre dynamique que ceux d'une masse moindre; la masse est déterminée par la pesanteur, et il n'est pas juste de dire que la pesanteur soit en proportion de la masse.

La matière ne se manifeste que par la pesanteur, et s'il est une matière impondérable, au moins elle ne se manifeste pas. L'unité d'une matière ne se reconnaît qu'à l'unité de son poids, et une quantité de matière ne forme une unité, ne se lie qu'en se donnant un même centre de gravité. La force de la pesanteur est déterminée par le magnétisme universel : elle est comme le lien des forces qui maintiennent la nature comme échafaudage, et de celles qui la font subsister comme organisation dynamique.

Maintenant seulement que, grâce à des forces supérieures, le théâtre de l'univers est en quelque sorte établi et assuré, les forces purement mécaniques peuvent en prendre possession. L'étude de ces dernières forces et de leurs lois ne fait point partie de la philosophie de la nature, qui n'est qu'une dynamique supérieure, et dont l'esprit peut s'exprimer par



ce principe que les éléments dynamiques sont seuls positifs et primitifs, tandis que tout ce qui est mécanique est négatif et dérivé.

En finissant, il faut revenir sur une supposition qu'on a faite au commencement. On a supposé une *involution* une et primitive, dont la nature serait le développement. Mais il est résulté de la discussion que cette involution n'est pas réelle; ce n'est qu'une synthèse absolue idéale, qui est comme le pivot de la philosophie transcendante et de la philosophie de la nature.

Telle est la substance d'un des ouvrages les plus curieux de la philosophie moderne. Quelque jugement que l'on puisse porter sur le système de l'auteur, en le mettant en présence de la science expérimentale, on ne peut refuser son admiration à la hardiesse avec laquelle il a entrepris d'interpréter par elle-même la nature universelle, à la puissante imagination avec laquelle il a su dominer un si vaste sujet, au savoir et à la force de logique qu'il a déployés pour expliquer l'univers *à priori*, pour le déduire d'un principe unique, pour le reconstruire en quelque sorte par la pensée, tout en consultant l'expérience. Nous réservant d'en faire plus tard seulement le résumé et la critique générale, nous nous bornons à faire remarquer ici que les inexactitudes de détail qu'il est facile d'y relever, ne suffisent pas pour renverser le système, pour infirmer les principes fondamentaux sur lesquels il repose; que ces principes pourraient être vrais quand même l'interprétation à laquelle ils servent de base, ne serait plus dans une parfaite harmonie avec l'état actuel de la science physique, et qu'ils mériteraient encore de fixer l'attention et peut-être de subsister en partie alors même qu'ils ne seraient pas absolument *à priori*, et qu'au lieu d'être le produit pur de la spéculation, ils ne seraient que l'expression la plus haute et la plus générale de l'expérience.

## CHAPITRE VII.

## LE SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL.

Le pendant de l'ouvrage que nous venons d'analyser, est celui qui est intitulé *Système de l'idéalisme transcendantal*<sup>1</sup>, et qui termine la première période de la carrière philosophique de M. de Schelling.

Le but de cet ouvrage, dit l'auteur, est de faire de l'idéalisme transcendantal un système de tout savoir. Pour cela, il s'est efforcé de montrer la continuité de toutes les parties de la philosophie, et dans leur ensemble l'histoire continue de la conscience. Il importait, à cet effet, de distinguer nettement les époques de cette histoire et les dates principales de ces époques, et de les présenter dans un ordre si exact qu'il fût impossible désormais de le changer, et qu'il pût servir en quelque sorte de plan et de fondement à tout travail futur. On verra par cet écrit que la philosophie de la nature et la philosophie transcendante ont une égale réalité au point de vue théorique, que les mêmes degrés d'intuition qui sont dans le moi se retrouvent dans la nature, et que pour la théorie il est indifférent de commencer par l'objectif ou par le subjectif. La philosophie transcendante est surtout nécessaire dans l'intérêt de la philosophie pratique. S'il ne s'agissait que d'interpréter la nature, l'idéalisme n'aurait jamais été cultivé<sup>2</sup>.

L'introduction traite de l'idée de la philosophie transcendante, de sa division, de son organe.

1. Tout savoir repose sur l'accord d'un objet avec un sujet; car on ne sait que le vrai, et la vérité est la conformité des idées avec leurs objets

Tout ce qui est objectif peut être compris sous le nom de

<sup>1</sup> *System des transcendentalen Idealismus*, 1800.

<sup>2</sup> Là même, p. VI-XI.



*nature*, et tout le subjectif peut s'appeler le *moi* ou l'*intelligence*. Il y a opposition entre le *moi* et la *nature*. Le *moi* a conscience de lui-même, la *nature* est sans conscience : d'où vient leur accord?

Dans le savoir même, les deux éléments, l'objectif et le subjectif, sont tellement mêlés qu'on ne saurait dire auquel appartient la priorité. Ils sont contemporains et identiques. Pour démontrer cette identité, il faut partir de l'un des deux facteurs du savoir pour arriver à l'autre.

Pour cela on peut procéder de deux manières.

Ou l'on pose l'objectif le premier, et l'on recherche comment le sujet vient s'y joindre et s'accorder avec lui; ou encore, la *nature* pouvant exister en soi, l'on peut demander comment la *nature* est perçue par le sujet?

Ou bien le sujet est posé comme le premier, et la question sera de savoir comment vient s'y joindre un objet qui s'accorde et se confond avec lui.

De là deux sciences fondamentales qui se rapportent nécessairement l'une à l'autre : la *philosophie de la nature* et la *philosophie transcendante*.

Celle-là pose l'objectif comme le premier, et va de la *nature* à l'*intelligence*. Elle tend à intellectualiser les lois physiques au point d'en faire les lois même de l'intuition et de la pensée, et sa tâche est d'établir l'identité de la *nature* avec la raison.

La seconde, prenant une direction contraire, part du *moi* ou du sujet posé comme l'absolu, et en fait sortir l'objectif ou la *nature*. Commenant par poser le *moi* comme le principe de tout, la philosophie transcendante doit douter d'abord de la réalité de l'objet. Et ainsi que la philosophie de la *nature* évitera avec soin de rien admettre de subjectif dans la science, réciproquement la philosophie transcendante veillera à ce que rien d'objectif ne vienne se mêler aux éléments purement subjectifs du savoir. Elle sera de cette ma-

nière un scepticisme absolu, qui s'attaque non aux préjugés secondaires, mais aux préventions fondamentales et naturelles, surtout à celle qui est le principe de toutes les autres : cette prévention est celle qui affirme qu'il y a des *choses hors de nous*, proposition que rien ne prouve, que rien ne saurait prouver ni réfuter, et qui s'impose à l'esprit avec la prétention d'être d'une certitude immédiate.

Cette aveugle confiance avec laquelle nous admettons comme forcément une proposition qui n'est pas immédiatement certaine, ne peut s'expliquer que par la supposition qu'elle est identique avec quelque principe d'une évidence immédiate. Or, établir cette identité, tel est véritablement le problème de la philosophie transcendante.

Il n'y a d'immédiatement certain que cette proposition : *Je suis*; c'est la vérité la plus individuelle, le *préjugé absolu*. Cette autre proposition : *Il y a des choses hors de nous*, ne sera donc vraie que par son identité avec la première.

La philosophie transcendante sépare les deux affirmations, afin d'en pouvoir démontrer l'identité, et c'est en les séparant qu'elle devient *spéculative*; car naturellement elles sont réunies.

Elle ne s'occupe de l'objet qu'indirectement, et en tant que purement subjective, elle est le savoir du savoir. La pensée vulgaire est une sorte de mécanisme où les notions dominant sans être distinguées comme telles; la pensée transcendante interrompt ce mécanisme, et, en se donnant la conscience de la notion comme d'un acte de l'esprit, elle s'élève à la notion de la notion<sup>1</sup>.

Le propre de la pensée transcendante est donc en général de ramener à la conscience et de rendre objectif ce qui est naturellement subjectif<sup>2</sup>.

2. La philosophie transcendante ne porte pas sur quelque

<sup>1</sup> C'est le *ἡ νοησις νοησεως νοησις* d'Aristote.

<sup>2</sup> *System des transcend. Ideal.*, p. 1-12, § 1 et 2.



partie seulement, ou sur quelque objet particulier du savoir ; son objet est le savoir lui-même, le savoir en général. Or, tout savoir se réduit à de certaines convictions primitives, et la philosophie transcendante doit ramener toutes ces convictions à une seule, qui sera son *premier principe*. Ce principe sera l'expression de l'*absolument certain*, duquel toute autre certitude devra être déduite.

La division de cette science est donc déterminée par ces convictions primitives, telles qu'elles sont déposées dans le sens commun, et dont voici l'énumération :

1° Il existe hors de nous, et indépendamment de nous, un monde réel, qui est tel, et seulement tel que nous nous le représentons.

De là, pour la philosophie, le devoir d'expliquer avant tout comment les idées peuvent s'accorder absolument avec les choses, qui cependant existent indépendantes d'elles. La solution de cette question constitue la philosophie *théorique*, qui recherche la possibilité de l'expérience.

2° Il y a des idées qui naissent en nous, non pas avec le caractère de la nécessité, comme nos représentations objectives, mais par la liberté, et qui, passant du monde de la pensée dans le monde réel, peuvent se réaliser objectivement.

Cette seconde proposition, qui est opposée à la précédente, celle-ci admettant que les objets sont invariablement déterminés, impose à la philosophie l'obligation d'expliquer comment la pensée peut modifier la réalité extérieure, et la forcer à s'accorder avec elle. La solution de ce problème constitue la philosophie *pratique*, qui a pour objet de rechercher comment est possible la *liberté*.

3° Mais en acceptant ces deux problèmes, celui de la possibilité de l'expérience et celui de la réalité de la liberté, on s'engage dans une contradiction. Selon la première des deux propositions, les idées sont entièrement déterminées par

leurs objets, et ceux-ci sont absolument indépendants de nous ; et selon la seconde, la pensée prétend à l'empire sur le monde extérieur, à le modifier d'après les idées. Cette contradiction ne semble-t-elle pas compromettre soit la réalité de la connaissance, soit celle de la volonté ?

La question qui domine les deux autres sera donc celle-ci : Comment peut-on considérer à la fois les idées comme se réglant sur les objets, et les objets comme se conformant à nos idées ? Cela n'est possible qu'autant qu'il existe entre le monde *idéal* et le monde *réel* une *harmonie préétablie*, qui est elle-même impossible si l'activité par laquelle le monde objectif a été produit, n'est pas primitivement identique avec celle qui se manifeste dans la volonté, et réciproquement. Or, en posant que cette activité unique est productive sans conscience dans le monde réel, et avec conscience dans le monde moral et intellectuel, la contradiction se trouvera résolue.

Il résulte de là que les produits qui composent le monde sont l'ouvrage d'une activité à la fois douée de conscience et sans conscience. La nature, dans son ensemble, ainsi que dans ses productions particulières, sera donc en même temps une œuvre produite avec conscience, et l'effet du plus aveugle mécanisme : elle sera pleine de convenance, sans pouvoir être expliquée du point de vue de la convenance. La philosophie de la nature ou la *téléologie* sera donc le lien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Mais où sera placé le principe de cette activité identique ; sera-ce dans la nature ou en nous ? Évidemment en nous, dans le moi, dans la conscience, qui est aussi le principe du savoir. La philosophie transcendante aura ainsi à démontrer dans le sujet la présence de cette activité à la fois consciente de soi et inconsciente. L'activité esthétique est seule de cette nature, et tout produit de l'art ne peut se concevoir que comme l'ouvrage d'une pareille activité. Le monde idéal



de l'art et le monde réel des objets sont donc les productions d'une seule et même activité. Le monde objectif est la poésie primitive et encore inconsciente de l'esprit<sup>1</sup>. L'organon général de la philosophie et la clef de voûte de tout le système, c'est la *philosophie de l'art*<sup>2</sup>.

3. Le seul objet immédiat de la pensée transcendante étant le sujet, son organe unique sera le *sens intime*<sup>3</sup>. L'objet de cette philosophie n'est autre chose que l'action même de l'intelligence s'exerçant d'après des lois déterminées, et cette action ne peut se comprendre que par une *intuition intime immédiate*, qui n'est elle-même possible que par la *production*, l'action de produire.

En philosophant ainsi, on est à la fois l'objet et le sujet de la pensée : il faut tout ensemble produire les actes primitifs de l'intelligence, et les observer, les réfléchir.

Par ce double acte de la production et de l'intuition de ce qui est produit, ce qui d'ailleurs n'est réfléchi par rien doit devenir objet : cela ne peut se faire que par un acte esthétique de l'imagination. La philosophie est tout aussi bien production que l'art ; seulement au lieu que dans l'art la force productive se porte au dehors, et se réfléchit dans ses produits, la production philosophique est tout interne, et se réfléchit dans l'*intuition intellectuelle*.

En matières philosophiques, le *sens commun* n'a d'autre droit que celui d'être parfaitement expliqué. Il ne s'agit pas de prouver ce qu'il tient pour vrai, mais seulement de dévoiler ses illusions, s'il y a lieu, en remontant à leur origine. Il faut montrer comment il arrive que ce qui n'a de réalité que dans notre intuition, nous apparaît comme existant hors de nous. De même que la philosophie de la nature produit

<sup>1</sup> *Die objective Welt ist nur die ursprüngliche noch bewusstlose Poesie des Geistes.*

<sup>2</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 12-19.

<sup>3</sup> *System des transc. Ideal*, p. 19-23.

l'idéalisme par le réalisme, en érigeant les lois de la nature en lois de l'intelligence, ainsi la philosophie transcendante aboutit au réalisme par l'idéalisme, en matérialisant en quelque sorte les lois de l'esprit, dont elle fait des lois de la nature.

Avant de commencer l'analyse du système, nous ferons une simple observation qui atteint le fondement de toute cette doctrine. Nous n'admettons pas qu'il y ait contradiction entre la proposition fondamentale de la philosophie théorique et le principe de la philosophie pratique, ou entre la réalité de l'expérience et celle de la liberté : on peut fort bien concilier ensemble le réalisme et la liberté de l'homme. Les choses peuvent être ce qu'elles nous apparaissent, indépendantes de nous par leur existence et leurs lois, et les idées que nous nous en formons peuvent être matériellement déterminées par elles, sans que l'on puisse dire qu'il nous soit impossible pour cela d'exercer sur le monde matériel une action libre et positive. Personne ne doute de la réalité du marbre, et pourtant l'artiste le façonne à son gré, et lui imprime la forme qu'il a librement conçue dans son esprit. Pour expliquer l'action que l'homme exerce sur les choses, pour sauver la liberté, il n'est pas nécessaire de supposer *a priori* l'identité du monde réel et du monde idéal, tout comme cette identité peut être admise, sans qu'il en résulte pour l'homme un droit absolu à l'empire sur le monde extérieur. Le philosophe qui attribue toute sa connaissance à l'expérience peut y aspirer tout aussi bien que le philosophe idéaliste. Cet empire suppose pour l'un et l'autre la connaissance des lois de la nature, que ces lois soient primitivement celles de l'intelligence, ou réellement indépendantes d'elle : il aura toujours ses limites, et la liberté n'est absolue qu'au point de vue moral.

Le système de l'idéalisme transcendental est divisé en six sections.



La première traite du *principe de l'idéalisme transcendantal*; la seconde en présente la *déduction*; la troisième expose le système de la *philosophie théorique* selon les principes de l'idéalisme transcendantal; la quatrième, le système de la *philosophie pratique*; la cinquième traite des principes de la *téléologie* du point de vue transcendantal; la sixième, enfin, renferme la déduction d'un *organe général de la philosophie*, ou les propositions fondamentales de l'art selon les principes de l'idéalisme. Le tout se termine par quelques observations générales et une sorte de résumé du système.

Nous allons indiquer les points principaux de la discussion et ses résultats les plus importants.

## CHAPITRE VIII.

SUITE DU PRÉCÉDENT. — PRINCIPE ET DÉDUCTION DE L'IDÉALISME  
TRANSCENDANTAL.

I. L'auteur reproduit ici avec quelques modifications la théorie du savoir qu'il a exposée dans son traité *Du moi comme principe de la philosophie*. Il expose d'abord la nature et la nécessité d'un principe souverain de toute connaissance, puis il en déduit la réalité.

L'idée même de la philosophie transcendantale, comme science du savoir, suppose un pareil principe; il est de sa nature de rechercher quel est le principe absolu. Ce premier savoir est un savoir de nous-mêmes, ou la conscience de soi. C'est là que la philosophie transcendantale doit tout ramener. Ce principe n'est pas le principe de l'être (*principium essendi*), mais celui du savoir (*principium cognoscendi*). Il se peut que notre conscience dépende d'un autre être, ou soit la modification d'une conscience supérieure; mais il nous est impossible de remonter au delà de la conscience de soi. Ce qui est antérieur à la conscience ne peut devenir l'objet du savoir.

Toute science est un système de propositions, ayant une forme et un contenu déterminés. Le principe suprême de la philosophie doit donc être tel que le contenu y soit la condition de la forme, et la forme la condition du contenu<sup>1</sup>.

Déduire ce principe, ce n'est pas l'établir sur d'autres propositions; car s'il avait besoin d'être démontré, il ne serait plus principe absolu. Il s'agit seulement de faire voir qu'il a tous les caractères qui constituent le principe souverain.

Qu'il y ait un savoir quelconque, ne fût-ce que celui d'une ignorance raisonnée, c'est ce que le scepticisme lui-même admet, et par là même il est accordé qu'il y a un savoir absolu. Or, en quoi consistera-t-il? Je ne sais absolument que ce qui est indépendant de l'objet, et uniquement fondé dans le sujet. Un pareil savoir s'exprime en propositions *identiques*. Dans la proposition  $A=A$ , on fait abstraction de l'objet  $A$ , et l'on dit seulement qu'en pensant  $A$  on ne pense que  $A$ . Mais en même temps tout savoir suppose un objet conçu par le sujet; tout savoir primitif suppose plus que l'identité de la pensée, un attribut ajouté au sujet de la proposition, en un mot, des jugements *synthétiques*. Cependant de pareilles propositions n'ont rien d'absolu; il n'y a d'absolu que des propositions identiques ou analytiques. Il faudrait donc pouvoir réduire les propositions synthétiques à des jugements identiques, ce qui implique.

Pour résoudre cette contradiction, il faut trouver une proposition qui soit tout à la fois identique et synthétique. Or, une telle proposition suppose l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de ce qui est pensé, de l'objet et de sa notion, et cette proposition sera le principe absolu de tout savoir<sup>2</sup>.

Il est évident que de la proposition  $A=A$  je ne puis déduire rien de réel; mais cette proposition est un acte de la

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 24-37.

<sup>2</sup> Là même, p. 37-43.



conscience, et suppose une pensée devenue immédiatement l'objet d'elle-même. C'est par là que la conscience devient conscience de soi.

La conscience de soi est un acte par lequel on se distingue comme sujet et objet, et tout acte produit quelque chose. Toute pensée est un acte, et toute pensée déterminée un acte déterminé, d'où résulte une notion déterminée. De l'acte qui donne la conscience de soi naît l'idée du *moi*. Hors de cet acte le moi n'est rien; il est acte lui-même, et rien qu'*acte*. L'idée du moi est donc identique avec son objet.

Ainsi est trouvée cette identité primitive de la pensée et de l'objet que nous cherchons : le moi n'est que parce qu'il est pensé, et qu'autant qu'il est pensé.

Du reste, il faut distinguer cette conscience de soi, la conscience *pure*, d'avec la conscience de soi *empirique*, qui n'est que le sentiment de l'identité permanente du sujet au milieu de la scène changeante des sensations et des idées. Quelque variées que soient les idées, elles apparaissent comme appartenant toutes au même sujet. Si ensuite on réfléchit sur cette identité permanente du sujet, il se produit en nous cette pensée : JE PENSE. Ce *cogito* accompagne toutes les idées, et entretient entre elles la continuité de la conscience. Mais si l'on fait abstraction de toute pensée objective, de toute représentation, de toute perception, alors on ne dit plus *je pense*, on dit *je suis*. Dans la proposition *je pense*, le sujet est déjà déterminé, ou limité; au contraire, dans l'expression *je suis*, il n'y a pas d'attribut réel, le sujet est encore indéterminé, mais il est susceptible de recevoir une infinité d'attributs possibles. Dans le premier cas, la conscience est *empirique*, dans le second elle est *pure*.

Le moi étant absolument identique avec sa pensée, n'est rien hors de l'acte de penser; il n'est donc pas une chose (*res*), mais le *non-objectif infini*. Il ne fait point partie du monde des objets; il n'est objet, il ne devient objet que pour

lui et par lui. Tout le reste est primitivement objet, non pour soi, mais pour un sujet.

Si donc le moi n'est pas une chose, il ne peut avoir d'autre attribut que celui de la conscience de soi.

Le principe suprême du savoir ne peut être déduit de rien d'autre : le moi est donc à la fois pour lui-même le principe de sa propre existence, et celui de sa connaissance.

Mais si le moi n'est pas un objet, comment peut-on en savoir quelque chose? Le savoir du moi, en tant qu'absolu, est d'une autre nature que le savoir ordinaire : c'est un savoir *libre*, immédiat, *intuition*, un savoir qui produit lui-même son objet, *intuition intellectuelle*. Cette intuition, qui produit avec liberté, et dans laquelle ce qui produit est identique avec son produit, est l'organe de toute pensée transcendante. Elle suppose la faculté de produire et de considérer en même temps certains faits de l'esprit, de telle sorte que la production et l'intuition sont absolument identiques.

L'intuition intellectuelle est pour la philosophie transcendante ce que l'espace est pour la géométrie. Elle ne peut être démontrée, mais seulement *postulée* comme une supposition nécessaire, ainsi que le moi lui-même. Le moi se produit, se construit lui-même avec tout son contenu, et ce produit n'est rien hors de sa construction.

Le moi est aussi peu démontrable que la ligne géométrique; ainsi que pour celle-ci, on peut dire seulement par quel acte il est produit.

L'acte primitif de l'intuition intellectuelle fournit le premier principe de la philosophie, en même temps qu'il produit le moi, son sujet et son objet :  $\text{moi} = \text{moi}$ . Par là cette proposition  $A = A$ , d'identique qu'elle était, est devenue synthétique : le moi qui produit est le moi qui est produit. Le sujet et l'attribut se sont opposés et pourtant identiques : il y a *duplicité dans l'identité*.

En même temps la proposition  $\text{moi} = \text{moi}$  satisfait à la



seconde condition du principe suprême, en ce qu'elle fonde à la fois la forme et le contenu du savoir.

La proposition  $A=A$  nous a mis sur la voie de celle-ci : *Moi=moi*; mais cette dernière est le véritable fondement de celle-là. La première n'est possible que par l'acte qu'exprime la seconde<sup>1</sup>.

L'auteur fait suivre cet exposé du principe de l'idéalisme transcendantal de quelques observations qui ne sont pas sans importance<sup>2</sup>.

Puisque, dans la théorie du savoir, on commence par douter de la réalité du monde extérieur, elle ne peut partir de rien d'objectif, et il n'y a d'absolument certain pour elle que le *non-objectif absolu*. Mais comment de là arriver à une connaissance objective? Par là même que le non-objectif est le moi qui se fait objet par un acte de sa liberté. De cette duplicité primitive du moi par laquelle il est sujet-objet, se développe pour lui le monde objectif, tandis que son identité donne au savoir de l'ensemble et de l'unité.

Il y a dans l'idée du moi quelque chose de plus élevé que l'expression de l'individualité personnelle : c'est l'acte de la conscience de soi en général, qui ne renferme rien d'individuel, bien qu'avec lui naisse en même temps la conscience de l'individualité. Moins encore le moi, comme principe absolu, doit-il être confondu avec le moi de la conscience empirique. Celui-ci est limité, déterminé. Faites abstraction de ces limites, de toute détermination du moi, et vous aurez le moi absolu dont il s'agit ici. La conscience de soi pure est un acte qui est hors du temps, et qui le constitue seulement. Cet acte éternel de la conscience que l'on appelle *moi*, est l'activité qui donne l'existence à toutes choses : objectivement il est ce qui *devient* éternellement; subjectivement il est *productivité infinie*.

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 43-57.

<sup>2</sup> Là même, p. 58-62.

Comme principe suprême, le moi doit fonder tout à la fois la philosophie théorique et la philosophie pratique, ce qui n'est possible qu'autant qu'il est lui-même à la fois pratique et théorique. Or, comme un principe théorique est un *théorème*, et un principe pratique un *commandement*, il faudra entre les deux un troisième qui participe de l'un et de l'autre, savoir un *postulat*, qui soit pratique comme tel, et théorique parce qu'il doit être théoriquement construit.

Le commencement et la fin de cette philosophie est la *liberté*, l'absolument indémontrable, qui ne repose que sur soi, et ne se prouve que par soi-même; tout ce qui ailleurs menace ou compromet la liberté est ici déduit d'elle-même : elle est au-dessous de toute atteinte comme de toute démonstration. Dans ce système, l'être n'est que la liberté négative et limitée.

## II. Déduction générale de l'idéalisme transcendantal<sup>1</sup>.

La proposition *moi=moi* est égale à celle-ci : *Je suis*. Si cette proposition est le principe de toute philosophie, il n'y aura de réalité que celle qui est égale à la réalité de cette même proposition : il n'y aura de réalité que par le moi.

Les deux parties de la philosophie se supposent mutuellement dans leur opposition.

Après avoir établi que le savoir doit être déduit du moi, on n'a pas encore montré comment tout le système du savoir, le monde objectif, l'histoire, etc., est posé par le moi. On peut aisément démontrer que ce qu'on appelle le monde n'est que le système de nos idées, de notre pensée; mais on n'en aura une entière conviction que par l'exposé du mécanisme, de l'origine et de la formation du monde, après avoir vu comment le système universel se développe par l'évolution du principe intime de l'activité intellectuelle.

Mais avant de déduire ce mécanisme même, on peut de-

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 63-79.



mander comment il arrive que nous admettions en général un pareil mécanisme. Dans cette déduction on considère le moi comme activité tout aveugle et sans conscience. Primitivement activité absolue, comment devient-il activité aveugle? Quelle est la raison de cette limitation? La liberté est le principe, et le monde objectif n'est rien hors du moi, mais seulement la liberté intérieurement limitée ou déterminée. Il y a ainsi dans le sujet identique tout à la fois une activité libre, mais bornée, et une activité illimitée. Cette coexistence des deux activités est nécessaire, et la déduction de cette nécessité est l'objet d'une philosophie supérieure, qui est le fondement commun de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. Il faut prouver avant tout que le moi est primitivement tout ensemble et en même temps activité limitée quoique libre, et activité infinie, et qu'il est l'une par l'autre. La preuve de la simultanéité de ces deux activités sera la démonstration générale de l'idéalisme transcendantal. La voici :

*Par l'acte de la conscience de soi le moi devient objet pour lui-même.* Dans cette proposition précédemment établie sont renfermées les deux suivantes :

1° Le moi en général n'est objet que pour lui-même; il n'est objet pour rien d'extérieur. Or, s'il pouvait être affecté du dehors, il serait objet pour autre chose que lui; donc il n'est affecté par rien d'extérieur.

2° Le moi devient objet; il n'est donc pas objet primitivement.

Partons de là.

Si le moi n'est pas objet primitivement, il est l'opposé de l'objet, et puisque tout objet est quelque chose de fixe, de passif, le moi est primitivement activité pure. Tout ce qui est objectif est limité, fini. Le moi est donc primitivement, avant de devenir objet par l'acte de la conscience de soi, infini, activité infinie.

Si le moi est primitivement activité infinie, il est aussi le principe de toute réalité.

Cependant il ne peut y avoir conscience de soi sans que, par cet acte, cette activité primitive et infinie devienne objet pour elle, et par conséquent finie, limitée. Or, le moi ne peut limiter sa productivité infinie ou devenir objet, un produit, sans s'opposer quelque chose. En se posant comme objet, il se détermine, comme la figure géométrique détermine l'espace infini, et toute détermination est une limitation de sa réalité absolue, c'est-à-dire, *négarion*. Mais la négation de ce qui est positif n'est pas une simple privation; elle est opposition réelle. En se posant, le moi s'oppose donc quelque chose, mais ce qu'il s'oppose ainsi n'est rien hors de cette opposition.

Le moi est un monde fermé en soi, un monde d'où rien ne peut sortir, et où rien ne peut entrer. L'opposition qui est en lui, ne peut donc être que l'effet de l'acte par lequel il se pose comme son propre objet.

Le dogmatisme explique les limites du moi par le monde objectif, considéré comme indépendant du moi; l'idéalisme, au contraire, retourne cette explication: il explique le monde par les limites que se pose le moi. L'objet n'a que la réalité qui a été *détruite* dans le sujet par un acte de celui-ci. Le moi est limité sans cesser d'être infini; ce qui n'est possible qu'autant qu'il se limite lui-même, qu'autant que, bien qu'il soit primitivement activité infinie, il se transforme en activité finie. Cela ne peut se concevoir qu'autant qu'on prouve que le moi comme moi ne peut être illimité qu'en tant qu'il est limité, et réciproquement. Il y a là deux propositions:

1° *Le moi, comme moi, n'est illimité qu'autant qu'il se limite.*

Le moi n'est tout ce qu'il est que pour lui: il est donc infini pour lui-même, c'est-à-dire, pour sa propre intuition. Or, le moi, en devenant l'objet de son intuition, devient fini.



Le moi, étant fini ou limité ainsi, devient infini. Mais la condition du *devenir*, c'est la limitation, la résistance. D'un autre côté, pour qu'il devienne indéfiniment, il faut qu'il soit sans limite. Mais comment y aurait-il à la fois une limite pour qu'il puisse y avoir production, et point de limite pour que la production soit infinie? Cela ne peut se concevoir que par le terme moyen d'une extension indéfinie de la limite. La limite n'est pas dans tel ou tel point; elle n'est pas détruite absolument, mais reculée à l'infini. Cette limitation à l'infini est donc la condition à laquelle seule le moi, comme tel, puisse être infini.

2° *Le moi n'est limité que par là même qu'il est illimité.* La tendance infinie du moi est ce qui fait qu'il est limité; il est limité parce qu'il tend à l'infini.

D'où il suit que la limite que le moi se pose ne devient réelle que par la tendance du moi à la rompre. Cette activité qui tend à reculer la limite est l'activité primitive du moi.

La limite est à la fois réelle et idéale. Elle doit être *réelle*, c'est-à-dire, indépendante du moi, parce que, sans cela, le moi n'est pas véritablement limité, et *idéale*, c'est-à-dire, dépendante du moi, sans quoi le moi ne se poserait pas lui-même comme limité. Il y a là une contradiction, qui ne peut se résoudre que par une opposition inhérente à la conscience même.

La limite est idéale ou dépendante du moi : c'est dire qu'il y a dans le moi une autre activité que celle qui est limitée, et qu'on peut appeler réelle, parce qu'elle seule peut être réellement limitée, savoir une activité idéale. La limite est réelle pour l'activité infinie, pour l'activité objective du moi, et idéale pour une autre activité non objective et en soi *illimitable*.

Ces deux activités, l'une idéale, l'autre réelle, sont les deux facteurs de la conscience de soi. L'activité idéale ou subjective est à la fois la raison de la limitation de l'activité

réelle ou objective, et celle de l'intuition de cette limitation. Comme l'activité idéale n'est primitivement posée par l'activité réelle que comme intuition, il s'ensuit que devenir objet de l'intuition et être limitée, doit être une seule et même chose pour l'activité objective, et cette identité de l'être et de la pensée est précisément la nature du moi.

Les deux activités, l'idéale et la réelle, se supposent réciproquement. L'activité réelle, tendant primitivement à l'infini, mais limitée afin de pouvoir devenir l'objet de la conscience de soi, n'est rien sans l'activité idéale, par laquelle elle est infinie; et celle-ci n'est rien sans l'activité réelle.

De la même manière se supposent réciproquement l'idéalisme et le réalisme. Si l'on ne tient compte que de l'activité idéale, on soutient que la limite est uniquement posée par le moi, et il y a *idéalisme*. Si l'on ne tient compte que de l'activité réelle, on soutient que la limite est indépendante du moi, et il y a *réalisme* : mais si l'on tient compte de toutes les deux, on arrive au réalisme idéaliste, ou à l'idéalisme transcendantal.

La philosophie *théorique* explique l'idéalité de la limite; la philosophie *pratique* explique la réalité de la limite. La première est donc *idéalisme*, la seconde *réalisme*; ensemble elles forment le système complet de l'idéalisme transcendantal.

## CHAPITRE IX.

SUITE DU SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL. — LA PHILOSOPHIE THÉORIQUE<sup>1</sup>.

III. Cette section est divisée en deux parties, dont la première présente la *déduction de la synthèse absolue renfermée dans l'acte de la conscience de soi*; la seconde, la *déduction des termes moyens de la synthèse absolue*.

1. La limite devant être à la fois idéale et réelle, ne peut

<sup>1</sup> Pages 80-321.



se concevoir que posée par un acte absolu, qui doit être lui-même à la fois idéal et réel. Un tel acte est uniquement la conscience de soi. L'acte primitif d'où résulte la conscience de soi est à la fois idéal et réel. La conscience de soi est un acte dans lequel se manifestent deux activités opposées, l'une qui est limitée, et l'autre qui est limitante et par cela même illimitable. Arriver à la conscience et être limité, c'est une seule et même chose. L'activité limitante reste en dehors de la conscience, précisément parce qu'elle est la cause de la limitation. Elle ne devient pas objet; elle est l'activité du sujet pur. Mais si le moi de la conscience de soi n'est pas sujet pur, il est sujet et objet à la fois. Le moi n'est donc pas l'activité qui pose la limite. Il n'est pas non plus l'activité limitée : celle-ci est l'objet pur. Mais le moi n'est ni sujet pur, ni objet pur; il est l'un et l'autre à la fois. Il faut donc qu'il y ait une troisième activité, composée des deux autres, et par laquelle naisse le moi de la conscience de soi. Cette troisième activité est le moi lui-même. *Le moi est une activité composée; la conscience de soi, un acte synthétique.*

Pour mieux déterminer cette activité synthétique, il faut examiner de plus près le conflit des deux activités opposées dont elle se compose.

Ces deux activités se sont moins opposées en soi que dans leurs directions. Il faut remonter à l'origine de ces directions. Le moi tend à produire l'infini, et cette direction est centrifuge; elle tend au dehors, ce qui ne peut se concevoir sans qu'on admette en même temps une activité centripète, qui se porte au dedans. Celle-là est l'objectif dans le moi, celle-ci est la tendance à l'intuition de soi. Par là l'intérieur se sépare du dehors, et il naît dans le moi une opposition, qui ne peut s'expliquer que par la nature même de la conscience. Le moi ne subsiste que par le conflit des deux directions opposées; il est cet antagonisme lui-même; il ne se maintient que par lui. Or, comment cet antagonisme est-il incessam-

ment entretenu? Deux directions opposées se détruisent; si donc l'opposition entre elles n'était constamment maintenue, il en résulterait une inaction absolue. Il faut donc qu'il y ait dans le moi une continuelle tendance à entretenir cette opposition par laquelle seule il subsiste. L'antagonisme entre les deux activités est infini. Il ne peut donc être concilié que par une série d'actes infinie. Or, puisque nous concevons cette conciliation d'où doit résulter l'identité de la conscience de soi, comme opérée dans l'acte unique par lequel naît la conscience, cet acte unique doit renfermer une infinité d'actes, il doit être *synthèse absolue*; et si pour le moi tout est uniquement posé par son action, il s'ensuit que par cette synthèse doit être posé tout ce qui est en général posé pour le moi.

Il faut expliquer comment toute cette série infinie d'actes est concentrée dans un acte unique, et comment le moi est poussé à cette synthèse absolue.

Dans le moi se sont primitivement opposés le sujet et l'objet; ils se détruisent réciproquement, et cependant ils ne sont possibles que l'un par l'autre. Ils ne se maintiennent que par leur opposition, et par cela même, tout en ne subsistant réellement que l'un aux dépens de l'autre, ils ne peuvent s'anéantir l'un l'autre. De leur opposition résulte pour le moi la nécessité de concentrer une infinité d'actes dans un acte absolu. Cette opposition est dans le moi la cause du mouvement, de la production, de tout produit<sup>1</sup>.

2. Il faut maintenant décrire le progrès de l'antithèse absolue à la synthèse absolue, en *déduisant* les divers actes intermédiaires par lesquels la synthèse absolue est amenée.

Pour cette déduction, ce qui précède nous a fourni les données suivantes :

1° La conscience de soi est l'acte absolu par lequel tout est

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 80-91.



posé pour le moi. Cet acte est un acte primitif du moi, absolument libre, parce qu'il est uniquement déterminé par le moi; absolument nécessaire, parce qu'il procède nécessairement de la nature intime du moi. C'est par la libre imitation de cet acte que commence toute philosophie, et le talent philosophique consiste à se donner la conscience de la nécessité de tous les actes de la synthèse absolue : la philosophie n'est autre chose que la libre reproduction de la série des actes primitifs, qui sont comme l'évolution de l'acte unique de la conscience de soi.

2° La conscience de soi, le moi, est un antagonisme d'activités qui se sont absolument opposées. L'une de ces activités, celle qui tend primitivement à l'infini, nous l'appellerons l'activité réelle, objective, déterminable; l'autre, la tendance à l'intuition, à se comprendre dans sa nature infinie, s'appelle l'activité idéale, subjective, illimitable ou indéterminable.

3° Les deux activités sont primitivement posées comme également infinies.

4° Puisque donc il y a dans la conscience de soi un antagonisme infini, il y a dans l'acte absolu unique d'où nous partons, une série infinie d'actes, qu'il est impossible de saisir dans sa continuité absolue et infinie. La philosophie ne peut faire l'énumération que de ceux de ces actes qui sont, pour ainsi dire, époque dans l'histoire de la conscience de soi. La philosophie est donc une histoire de la conscience de soi, histoire qui a plusieurs époques, et par laquelle est successivement composée la synthèse absolue unique.

5° Le principe progressif dans cette histoire est l'activité idéale, supposée infinie et illimitable. Il s'agit d'expliquer comment cette activité peut être limitée<sup>1</sup>.

Cette histoire a trois époques :

La première commence à la sensation primitive, et va

<sup>1</sup> System des transc. Ideal., p. 92-99.

jusqu'à l'intuition productive; — la seconde va de l'intuition productive jusqu'à la réflexion; — la troisième, de la réflexion jusqu'à l'acte de volonté absolue.

Première époque : De la sensation primitive à l'intuition productive<sup>1</sup>.

1. La première question ici est de savoir comment le moi arrive à se regarder comme limité ou déterminé. La solution de ce problème est celle-ci : les deux activités opposées de la conscience de soi, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun.

Quel sera le caractère de ce résultat commun? Produit de deux activités infinies, il est nécessairement quelque chose de fini : c'est l'antagonisme des deux activités fixé. Ce en quoi s'unissent deux directions opposées est repos : c'est l'équilibre des deux activités, équilibre dont la durée dépend de la concurrence continue des deux activités opposées. Ce produit est une réalité inactive, matière primitive, matière pure (*Stoff*), ce qui sans forme n'existe pas. Ce résultat commun, s'il durait, serait le moi lui-même comme sujet-objet. Mais il ne dure pas, parce que l'activité idéale ne saurait être réellement limitée. Si le moi pouvait s'arrêter à cette première construction, si ce premier résultat commun pouvait durer, le moi serait nature inanimée, sans sensibilité et sans intuition. Dans leur action réciproque l'activité réelle seule restera déterminée, tandis que l'activité idéale demeure infinie et illimitée. Mais la première est déterminée, sans l'être encore pour l'activité idéale ou le moi, ce qui seulement constitue la sensation. Il y a sensation lorsque le moi se voit limité, se conçoit comme déterminé. Ce qui est senti, c'est encore le moi lui-même. Ce que le moi se sent opposé est en lui. Dans le moi il n'y a que de l'activité; il ne peut donc lui être opposé que la négation de l'activité. Ce qu'il

<sup>1</sup> System des transc. Ideal., p. 100-102.



sent n'est pas réellement distinct de lui. La conclusion à un objet qui serait la cause de la sensation n'a lieu que beaucoup plus tard.

La sensation suppose donc que l'équilibre entre les deux activités ait été troublé; elle suppose de plus que le moi idéal tende indéfiniment à se contempler dans le moi réel. Mais la sensation ne sera réelle qu'autant que le moi ne considère pas ce qui est senti comme posé par lui; car il n'est réellement senti qu'autant que le moi ne le considère pas comme posé par lui<sup>1</sup>.

2. *Le second problème est d'expliquer comment le moi se connaît lui-même comme sujet de la sensation, ou comment le moi, qui jusqu'ici n'était que senti, devient à la fois sujet sentant et objet senti.*

Le moi sent lorsqu'il trouve en lui quelque chose qui lui est opposé, une négation réelle de son activité: il est affecté. Mais pour devenir sensible pour lui, c'est-à-dire, pour avoir conscience de soi, comme tel, le moi idéal doit poser en lui-même cette passivité, qui jusque-là n'est que dans le moi réel, ce qui n'est possible que par sa propre activité. En d'autres termes, le moi ne peut avoir conscience d'une impression qu'autant qu'il la reçoit activement; dans la sensation même il y a de l'activité. C'est la difficulté que l'empirisme, ne pouvant l'expliquer, a toujours tournée. L'impression venue du dehors ne peut expliquer que la passivité de la sensation; elle explique tout au plus une réaction du moi sur l'objet extérieur, réaction semblable à celle par laquelle un corps élastique repousse un autre corps; mais elle n'explique pas la réaction du moi sur lui-même, réaction par laquelle le moi rapporte l'impression à soi, comme moi intuitif.

Le moi donc ne peut rapporter aucune sensation à lui sans être en général actif. Or, le moi qui est ici actif ne peut

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 100-120.

être le moi limité, mais le moi illimitable, le moi idéal, le moi subjectif. Mais le moi idéal n'est illimité que par opposition à l'activité objective actuellement limitée, c'est-à-dire, qu'en tant qu'il va au delà de cette limite. En réfléchissant à ce qui se passe en toute sensation, on trouve qu'il doit y avoir en chacune quelque chose qui connaît l'impression, mais qui en est indépendant et la dépasse; car le jugement même selon lequel l'impression provient d'un objet, suppose une activité qui ne s'arrête pas à l'impression, mais va au delà. Le moi n'est donc pas sensible, sentant, s'il n'y a pas en lui une activité allant au delà de la limite; il faut qu'il reçoive en lui activement ce qui lui est opposé. Or, cela n'est possible qu'autant que la limite tombe dans l'activité idéale elle-même. Toute la philosophie théorique se réduit à expliquer comment la limite devient *idéale*, ou comment l'activité idéale ou subjective peut être limitée ou déterminée. Dépasser la limite et être limité est une seule et même chose pour le moi idéal ou subjectif. Par là même la limite est déterminée. Dans cet acte, le moi se connaît comme sentant; il devient objet de lui-même. L'activité idéale, devenue maintenant objet, disparaît comme telle de la conscience, et s'est changée en la *chose en soi*, qui n'est que l'ombre de cette activité et un produit du moi. Il y a au delà de la limite quelque chose par quoi le moi s'explique la limite. Ce qui reste en deçà de la limite est le moi en soi, l'activité retardée en deçà de la limite et qui reçoit un *substratum* idéal. Il reste deux opposés réels, sur lesquels repose la sensation déterminée.

Toute activité du moi part d'une contradiction qui est en lui. Le moi étant identité absolue, il n'est pas besoin pour qu'il entre en activité, d'une autre raison qu'une duplicité qui est primitivement en lui, et la continuation de toute activité intellectuelle dépend de la continuation de cette duplicité, de cet antagonisme qui en résulte. Cet antagonisme n'est pas entre le moi et quelque chose d'extérieur, mais



entre l'activité idéale et l'activité réelle. Il ne peut ni durer, ni être détruit.

Il ne peut donc être concilié que par une troisième activité. Cette troisième activité est *intuition* ; car c'est le moi idéal qui est ici considéré comme limité. La sensation est elle-même intuition, mais seulement à la première puissance. L'intuition dont il s'agit ici, est intuition de l'intuition : c'est l'intuition à sa seconde puissance, *intuition productive*<sup>1</sup>.

3. L'*intuition productive* est le premier pas vers l'intelligence.

Descartes, comme physicien, disait : Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je vous en construirai l'univers. Le philosophe transcendantal dit : Donnez-moi une nature ayant en elle deux activités opposées, dont l'une tende à l'infini, et dont l'autre tende à se contempler dans l'infini, et je vous en ferai naître l'intelligence avec tout le système de ses représentations, de ses idées.

Le moi n'est que le fond sur lequel est appliquée l'intelligence avec toutes ses déterminations. L'acte primitif de la conscience de soi explique seulement comment le moi est limité dans sa tendance primitive, quant à son activité objective, mais non quant à sa tendance subjective, ou quant au savoir. C'est seulement par l'intuition productive que l'activité idéale est déterminée, et c'est par là que commence l'intelligence. Les lois de la productivité idéale sont les mêmes que celles de la productivité de la nature. Toute intuition productive naît d'une continuelle opposition, d'un antagonisme qui oblige l'intelligence, toujours prête à retourner dans son identité, de rester continuellement active. Toute la théorie de l'intuition productive part de ce principe précédemment établi, que l'activité qui a dépassé la limite et celle qui est retardée dans sa limite, étant rapportées l'une à

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 121-146.

l'autre, sont fixées comme opposées, celle-là comme *chose en soi*, celle-ci comme le *moi en soi*.

De même que le moi, afin de devenir sensible pour soi, doit tendre au delà de ce qu'il sent primitivement, de même pour devenir productif pour soi, pour se savoir productif, il faut qu'il tende au delà de tout produit. Il y a donc dans l'intuition productive la même opposition que dans la sensation, et par là même l'intuition productive sera encore élevée à une plus haute puissance.

Il y a dans le moi une activité infinie, mais elle n'est dans le moi comme telle qu'en tant que le moi la pose comme sienne. Mais le moi ne peut la concevoir comme son activité sans se distinguer de l'activité infinie, comme sujet de cette même activité. De là naît une nouvelle duplicité, une opposition du fini à l'infini. Le moi, comme sujet de l'activité infinie, est virtuellement infini ; mais l'activité, en tant qu'elle est posée comme activité du moi, devient finie. En devenant finie, elle s'étend encore au delà de la limite ; puis elle est par là même limitée de nouveau, et ainsi à l'infini.

Le moi, devenu ainsi intelligence, est dans un état continu d'expansion et de contraction, ce qui constitue l'état de la production, tandis que l'activité qui est occupée dans ce mouvement, est une activité productive<sup>1</sup>.

Après ces observations, qui ne sont que préliminaires, l'auteur *déduit* l'intuition productive d'abord et ensuite la matière elle-même<sup>2</sup>.

Le moi, devenu intelligence, comprend la chose en soi et le moi objectif ou réel opposés l'un à l'autre. En vertu de l'idée primitive de son être, le moi ne peut se donner l'intuition de cette opposition sans la réduire encore à l'identité. Ce troisième produit, résultat commun des deux activités de la chose en soi et du moi, ne peut être ni l'un ni l'autre,

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 146-158.

<sup>2</sup> *Là même*, p. 156-176.



mais est un produit qui tient le milieu entre les deux facteurs. Comme l'activité du moi, en tant que tendance à remplir l'infini, est positive et le principe de toute positivité, l'activité de la chose en soi est activité négative, limitant l'activité positive. Ce qui nous apparaît ici comme activité de la chose en soi, n'est autre chose que l'activité idéale du moi revenant sur elle-même. Dans leur produit commun les deux activités se présentent comme opposées et se tenant en équilibre. L'une de ces activités, si elle était illimitée, deviendrait l'infini positif, et l'autre, à la même condition, produirait l'infini négatif. Par leur synthèse elles deviennent *matière*. Les deux activités, qui se tiennent en équilibre dans leur produit commun, apparaissent comme fixées ou en repos, c'est-à-dire, comme des *forces*. La force d'expansion ou de répulsion, comme positive, s'étend à l'infini dans toutes les directions; la force attractive ou de retardation, comme négative, réagit en tout sens, et tend à ramener l'expansion à un point. Par la gravitation, la force véritablement productive, créatrice, par laquelle ces deux forces opposées sont réunies dans un même sujet identique, consomme la construction de la matière; et dès lors l'entendement peut la comprendre comme un produit qui s'est réalisé indépendamment de lui par le choc de deux forces opposées.

De ces trois forces fondamentales, qui ne sont que trois activités du moi, l'auteur déduit les trois dimensions de la matière<sup>1</sup>. Lorsque les forces sont encore réunies au même point, naît la ligne ou la longueur avec sa fonction, le *magnétisme*. Lorsque les deux forces se séparent, naît la largeur, qui est représentée par l'*électricité*. Mais comme les deux forces séparées sont primitivement parties d'un seul et même point, elles doivent tendre à se réunir de nouveau, à se pénétrer, d'où résultent pour le produit l'épaisseur et l'impéné-

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 176-183.

trabilité. Par là est accomplie la construction de la matière. Ce troisième moment est marqué dans la nature par le *travail chimique*, qui agit dans toutes les dimensions. On voit que la condition de toute production réelle est la triplicité des forces, et cette triplicité doit se rencontrer dans la nature : on peut à *priori* s'attendre à la trouver dans quelque travail naturel, et c'est, en effet, ce qui a lieu dans le *galvanisme*.

La philosophie transcendantale, ajoute l'auteur<sup>2</sup>, ne fait jamais autre chose qu'élever le moi à un plus haut degré de puissance, et toute sa méthode consiste à conduire le moi d'un degré d'intuition de soi donné à un degré plus élevé, jusqu'au point où il est posé avec toutes les déterminations qui sont renfermées dans l'acte libre de la conscience de soi. Les trois *moments* de la construction de la matière correspondent aux trois actes de l'intelligence. Le premier de ces actes est l'acte primitif et aveugle de la conscience de soi, acte *postulé* par la philosophie comme nécessaire. Dans cet acte, le *moi* est pour nous, pour le philosophe, mais non encore pour soi, à la fois sujet et objet; et à cet acte correspond dans la construction de la matière le moment où elle n'est que le point où les deux activités sont encore réunies.

Le résultat de cet acte est pour nous, mais non pour le moi, une limitation de l'activité objective par la subjective. Il en résulte une construction commune, qui n'existe pas pour le moi. Par un second acte le moi se voit lui-même dans sa limitation; mais il n'a pas encore la conscience que c'est lui-même qui se limite : il y a *sensation*, et il y a, pour nous, opposition entre le moi et la chose en soi. Dans ce second acte se séparent non pour le moi, mais pour le spectateur, les deux activités primitivement réunies en deux activités différentes

<sup>2</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 186-192.



et distinctes, celle de la chose en soi et celle du moi. A ce second acte correspond dans la construction de la matière le second *moment*, celui où les deux forces sont séparées. C'est l'acte de la sensation. Or, qu'est-ce qui, dans la sensation, devient objet pour nous? Ce sont les qualités. Mais toute qualité est électricité, et l'électricité représente précisément le second *moment* de la construction de la matière. Ce qui est *sensation* dans l'intelligence, est *électricité* dans la nature. L'identité du troisième acte et du troisième moment de la construction de la matière est évidente. Il résulte de là que le moi, en construisant la matière, se construit lui-même. Le troisième acte est celui par lequel le moi devient pour lui-même objet en tant que sensible ou sentant, ce qui n'est possible qu'autant que les deux activités séparées se réunissent dans un même produit identique. Ce produit, qui est la matière, est donc une construction complète du moi, mais non pour le moi lui-même, qui est encore identique avec la matière. Si, dans le premier acte, le moi n'est pour l'intuition qu'objet, et sujet seulement dans le second, dans le troisième il devient l'un et l'autre, non pour soi, mais pour le philosophe. Il est dans cet acte sujet-objet, mais sans se connaître comme tel; et comme la philosophie transcendante n'est complète que lorsque le moi est devenu objet pour soi comme il l'est pour le philosophe, elle ne peut s'arrêter à cette première époque.

Si les trois moments de la construction de la matière sont au fond trois actes de l'histoire de la conscience de soi, il est clair que toutes les forces de la nature doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence, les forces *représentatives* de Leibnitz. On comprend maintenant ce que Leibnitz et Hemsterhuis ont voulu dire en appelant la matière, le premier le *sommeil du monde*, le second l'*esprit coagulé*. La matière, en effet, n'est autre chose que l'esprit considéré dans l'équilibre de ses activités. Ainsi s'évanouit toute diffé-

rence réelle entre l'esprit et la matière, celle-ci n'étant que l'*esprit éteint*, et celui-là que la matière en formation.

*Seconde époque : De l'intuition productive à la réflexion<sup>1</sup>.*

Il s'agit maintenant d'examiner comment le moi, qui jusqu'ici n'est intuition productive et intelligence que pour nous, le devient aussi pour soi, et vient à se connaître comme telle; il faut expliquer comment le moi arrive à se voir lui-même comme productif.

Cela n'est possible qu'autant que par la production même il naisse immédiatement une activité idéale ou subjective, par laquelle le moi se connaisse, se voie dans la production, ou comme production. Il faut que dans la production même il se trouve un principe qui reporte l'activité du moi sur lui-même, et par là la pousse à aller au delà du produit. Comment donc le moi se détache-t-il de sa production pour aller au delà? Pour cela il faudra qu'il se distingue de lui-même en tant qu'il n'est pas productif; car en se considérant comme productif, il se conçoit comme déterminé, et en se considérant comme déterminé, il suppose quelque chose qui ne l'est pas et qui pourrait l'être. Le moi, en tant que productif, n'est pas une activité simple, mais composée. Ce qu'il y a en lui de non productif doit donc être opposé à l'activité productive comme activité simple. Mais ces deux activités, l'activité productive et l'activité simple, pour pouvoir être opposées l'une à l'autre, doivent pouvoir être réunies sous une notion plus générale, relativement à laquelle elles ne soient qu'une même activité, et différentes seulement par quelque chose d'accidentel. Elles seront donc différentes sous un certain rapport, identiques sous un autre. Il faudra de plus admettre dans le moi trois activités, l'une simple, l'autre composée, et une troisième qui les distingue l'une de l'autre en les rapportant l'une à l'autre. Cette troisième activité est

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 193-276.



simple elle-même, sans quoi elle ne pourrait pas distinguer l'activité composée comme telle. D'où il suit que l'activité simple à laquelle l'activité composée est rapportée, est en même temps celle qui les distingue et les rapporte l'une à l'autre. Or, cette activité simple qui rapporte l'activité composée à elle-même, n'est autre que celle que nous avons tout d'abord reconnue comme devant nécessairement résulter de la production même, pour pouvoir expliquer comment le moi parvient à se connaître lui-même comme productif, à se distinguer de son produit.

Par l'intervention d'une troisième activité, l'activité de la chose en soi redevient activité du moi, qui par là même devient intelligence. Les deux activités intuitives, identiques dans leur principe, sont distinguées par la limite accidentelle du moi et de la chose en soi, ou ce qui est limite de la chose en soi et du moi est aussi la limite de ces deux activités. L'activité intuitive simple n'a pour objet que le moi; l'activité composée a pour objet le moi et la chose en même temps. La dernière est tout à la fois dans la limite et au delà. Or, le moi n'est moi qu'en deçà de la limite; car au delà il s'est pour lui-même transformé en la chose en soi. Par conséquent l'intuition qui va au delà de la limite, va par là même au delà du moi, et apparaît alors comme *intuition externe*. L'activité intuitive simple qui demeure dans le moi, est *intuition interne*. Toute intuition est du reste, dans son principe, intellectuelle; c'est pour cela que le monde objectif n'est autre chose que le monde intellectuel limité.

Le résultat de ce qui précède est celui-ci : Si le moi doit se connaître lui-même comme productif, et se distinguer de sa production, il faut d'abord que l'intuition interne et l'intuition externe se séparent en lui, et ensuite que l'une soit rapportée à l'autre. Ce qui rapporte l'un à l'autre, le sens externe au sens interne, c'est encore le sens interne. Le résultat de cette action est d'une part l'*objet sensible*,

distingué de l'intuition comme acte, et de l'autre le *sens interne*<sup>1</sup>.

Le moi ne peut s'opposer un objet sans se sentir limité et comme concentré en un même point. Ce sentiment est le *sentiment de soi*, dans lequel le sens interne, ou la sensation accompagnée de conscience, devient objet pour lui-même. Le moi devient objet pour lui-même comme *intensité pure*, comme une activité qui ne peut *s'épandre* qu'en une seule direction, mais qui est maintenant concentrée en un point. C'est là ce qui constitue le *temps*; c'est le moi considéré comme actif, comme en activité. L'intuition par laquelle le sens externe devient objet pour lui, est l'*espace infini*, extension pure, le moi en dissolution, pour ainsi dire. On peut définir le temps, l'*espace fluide*, et l'espace, le *temps fixé*<sup>2</sup>.

Après cela l'auteur déduit les *catégories* de Kant.

Ce qui dans un objet correspond au sens interne, ce qui n'a une grandeur que dans le temps, est *accidentel*. Ce qui dans l'objet correspond au sens externe, ce qui a une grandeur dans l'espace est *nécessaire* ou *substantiel*.

L'espace et le temps dans le moi, la substance et l'accident dans l'objet, qui ne sont encore distincts que pour le philosophe, doivent devenir distincts pour le moi. Par là que le moi passe de la production présente à une autre, et que la seconde production est opposée à la première, celle-ci, par cette opposition même, devient objet pour le moi. La raison pour laquelle l'objet suivant est un produit ainsi déterminé, est dans la première production. C'est le rapport de causalité, la condition nécessaire à laquelle seule le moi peut connaître comme objet l'objet présent. Les catégories sont des modes d'action par lesquels les objets viennent à naître. Dire que A est la cause de B, c'est dire que la succession de l'un à l'autre n'existe pas seulement dans ma pensée, mais

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 193-206.

<sup>2</sup> Là même, p. 210-218.



dans les objets mêmes ; la raison n'en est pas dans ma pensée libre, mais dans ma productivité sans conscience. Comme cause, tout objet est substance ; comme effet, accident. Les deux premières catégories ne sont que des facteurs idéaux, et la troisième seulement, celle qui résulte de celle-là, est réelle : ce n'est que par la catégorie de l'action *réci-proque* que l'objet devient pour moi à la fois substance et accident, cause et effet.

Par le rapport de substance et d'accident un seul objet est déterminé ; par le rapport de cause et d'effet est déterminée une pluralité d'objets ; et par l'action *réci-proque* ceux-ci sont encore réunis en un seul objet. Cette synthèse se continue ainsi jusqu'à produire l'idée de la nature, dans laquelle toutes les substances finissent par être réunies en une seule, qui n'est dans un rapport d'action et de réaction qu'avec elle-même.

L'organisation de l'univers n'est autre chose que celle de l'intelligence, qui, à travers tous ses produits, ne fait que chercher sans cesse le point d'*indifférence* ou d'équilibre absolu, point qui est sans cesse reculé à l'infini<sup>1</sup>.

L'*individualité* est déduite ainsi qu'il suit. Pour s'expliquer soi-même, il faut d'abord faire abstraction de toute individualité. Lorsque toutes les limites qui constituent l'individualité sont enlevées, il ne reste que l'intelligence absolue. Si l'intelligence demeurerait unie à la synthèse absolue, il y aurait un univers, une action universelle des substances les unes sur les autres ; mais l'intelligence comme telle n'existerait pas. Pour que l'intelligence puisse exister, il faut qu'elle puisse se dégager de cette synthèse, pour la reproduire avec conscience. Ceci n'est possible qu'autant que l'intelligence se détermine de telle manière qu'elle ne contemple pas l'univers en général, mais qu'elle le considère de tel ou tel point

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 218-237.

déterminé. Ce n'est pas que l'intelligence infinie soit différente de l'intelligence finie, et qu'il y ait en dehors de celle-ci une intelligence infinie. Par un seul et même acte naissent pour l'intelligence à la fois l'univers et le point déterminé d'évolution auquel est attachée sa conscience empirique. L'individualité consiste précisément en ce que ce qui est au delà de la conscience individuelle, lui apparaît comme indépendant d'elle. Pour la raison pure, cette limitation n'existe pas ; il n'y a pas de temps pour elle ; tout est pour elle à la fois, tandis que pour la raison empirique tout naît successivement<sup>1</sup>.

Avant de poursuivre cette histoire de l'intelligence, il faut remarquer encore quelques-unes des déterminations de cette évolution, déterminations données avec elle, et auxquelles se rattachent des conséquences intéressantes<sup>2</sup>.

La série successive des faits de la conscience n'est autre chose qu'une évolution de la synthèse primitive et absolue, et tout ce qui s'y montre est prédéterminé par celle-ci. Par la première limitation sont posées toutes les déterminations de l'univers ; par la seconde, celle en vertu de laquelle je suis une intelligence individuelle, sont données toutes les déterminations avec lesquelles l'objet arrive à ma connaissance.

La synthèse primitive et absolue est une action qui a lieu en dehors du temps. Pour chaque conscience empirique le temps recommence pour ainsi dire, et pourtant toute conscience individuelle suppose un temps déjà écoulé ; car elle ne peut commencer qu'à un moment déterminé de l'évolution. Voilà pourquoi le temps ne peut avoir commencé pour la conscience empirique, et il n'y a pour l'intelligence réelle de commencement dans le temps que par la liberté absolue. On peut donc dire que toute intelligence, considérée non en

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 238-244.

<sup>2</sup> Là même, p. 244-250.



soi, mais objectivement, est un commencement absolu, un point absolu, posé dans l'infini, et d'où commence seulement l'infini dans le temps.

On objecte d'ordinaire à l'idéalisme la nécessité avec laquelle s'imposent à l'esprit les idées des choses comme extérieures, et qui semble prouver que loin de les avoir produites de nous-mêmes, nous sommes sous leur dépendance. Mais l'idéalisme explique cette circonstance. Pour avoir l'intuition de l'objet comme tel, le moi doit nécessairement poser dans le passé un moment comme la raison du présent, et le passé est ainsi un effet de l'action de l'intelligence. Si dans le présent il ne peut exister pour moi qu'une représentation déterminée, la cause en est dans l'infinie continuité de l'esprit. Un objet actuellement présent à l'esprit ne peut avoir d'autres déterminations que celles avec lesquelles il se présente, parce que dans le moment précédent il en a produit un qui renfermait précisément le principe de ces mêmes déterminations et de nulle autre. Une production ayant eu lieu, elle peut faire naître une série de conséquences auxquelles il ne dépend plus de moi de rien changer. Ainsi, dans ses productions intellectuelles, l'intelligence n'est jamais libre; par son premier acte de production elle perd à jamais la liberté de produire; elle ne produit plus qu'avec nécessité. Mais au fond, il n'y a pas pour le moi de production première. Faites abstraction de la limite qui individualise le moi, et son activité est éternelle : le commencement est chose purement subjective. Ainsi s'explique le passé : affranchissez le moi de sa limitation primitive, et tout ce qui est arrivé, comme tout ce qui arrive, apparaîtra comme étant la production de l'intelligence une et absolue, de l'intelligence éternelle.

L'intelligence absolue est tout ce qui est, ce qui fut, ce qui sera; mais l'intelligence empirique, pour être quelque chose, doit cesser d'être tout et exister dans le temps. Il n'y a primitivement pour elle qu'un présent, et par sa tendance

infinie le moment présent devient le garant de l'avenir; mais cet infini n'est plus l'infini absolu : c'est l'infini sous la forme d'une succession de représentations ou d'idées. Il est vrai qu'à chaque instant l'intelligence tend à représenter la synthèse absolue; à chaque instant, comme dit Leibnitz, l'âme reproduit virtuellement l'idée de l'univers; mais elle n'y réussit réellement que par une action successive dans le temps.

La succession et tous les changements dans le temps, n'étant autre chose que des évolutions de la synthèse absolue, par laquelle tout est prédéterminé, la raison dernière de tout mouvement doit se trouver dans les facteurs de cette synthèse; et comme ces facteurs sont les mêmes que ceux de l'opposition primitive, le principe de tout mouvement sera dans les facteurs de cette opposition. Cette opposition renaît et se détruit à chaque instant, et c'est cette constante action de suppression et de reproduction de l'opposition primitive, qui est la raison première de tout mouvement, de toute évolution.

Jusqu'ici l'action réciproque n'a pu être expliquée que comme synthèse relative, et non comme synthèse absolue ou comme intuition de toute la succession des représentations. Pour comprendre comment toute cette succession devient objet, il faut la considérer comme limitée. Il faut donc admettre une troisième limitation, par laquelle l'intelligence puisse se détacher de sa productivité, et se connaître elle-même comme production. Cependant l'intelligence ne peut pas plus cesser d'être productive que d'être intelligence. Par conséquent cette succession de représentations ne pourra être limitée pour l'intelligence, sans être encore infinie dans cette limitation. L'intelligence concevra donc la succession comme revenant sur elle-même. Or, un tel produit est un produit organique, qui est constamment cause et effet de lui-même. Si l'intelligence est organique, et elle ne peut ne



pas l'être, tout ce qui est extérieur pour elle, est sorti d'elle par sa propre activité. L'univers n'est que l'organe plus grossier et plus éloigné de la conscience de soi, tandis que l'organisme individuel en est l'organe plus immédiat et plus fin. L'intelligence est une tendance infinie à s'organiser; il y aura par conséquent des degrés d'organisation. L'organisation individuelle n'est autre chose que l'image contractée de l'univers, un *microcosme*.

Plus nous descendons dans la nature organique, plus se rétrécit le monde que représente l'organisation, plus devient petite la partie de l'univers qui s'y contracte. Le monde du végétal est le plus étroit, un grand nombre de changements naturels ne tombant pas dans sa sphère. La sphère s'élargit à mesure que les animaux sont doués de plus de sens. Ce qu'on appelle *sens* dans les bêtes, ce n'est pas une faculté de recevoir des impressions, mais ne fait que marquer leur rapport à l'univers. Les *animaux* en général représentent ce moment même du développement de la conscience où en est arrivée à l'heure qu'il est notre déduction.

En s'élevant sur l'échelle des organisations, on trouve que les sens se développent par degrés dans le même ordre que par eux s'étend pour le sujet le monde organique. La vue vient après l'ouïe, et s'exerce sur un plus vaste théâtre que celle-ci.

L'organisation en général est la succession des représentations retardée ou suspendue dans son cours. Or, l'intelligence doit avoir l'intuition non pas seulement de la succession de ses idées, mais de soi-même comme étant active dans cette succession. Pour cela il faut qu'elle la conçoive comme entretenue par un principe interne d'activité. Or, la succession interne considérée du dehors, est mouvement. L'intelligence ne pourra donc avoir conscience d'elle-même que dans un objet qui ait en soi un principe interne du mouvement : un tel objet est *vivant*.

Il résulte de cette déduction de la *vie* qu'elle est partout dans la nature organique, bien qu'à des degrés divers. Ces divers degrés sont l'expression des moments successifs de l'évolution universelle. Et ainsi que, dans la succession des représentations, l'intelligence tend constamment à exprimer la synthèse absolue, la nature organique apparaîtra toujours luttant contre la nature inorganique, et tendant vers l'organisme universel. La limite de la succession dans les idées sera aussi celle de l'organisation. L'organisation la plus parfaite, l'intelligence la reconnaîtra pour identique avec soi. Elle ne s'apparaîtra pas seulement comme organique, mais comme la plus haute organisation et comme le but de toute organisation.

La limite de son univers, ou la limite de la succession de ses idées, est donc aussi celle de l'organisation pour l'intelligence. Ainsi ce que nous avons appelé la troisième limitation consiste en ce que l'intelligence doit nécessairement s'apparaître à elle-même comme individu organique. Par cette nécessité où se trouve l'intelligence de se concevoir comme individu organique, son monde achève de se limiter, et, réciproquement, par là même que la succession de ses idées est limitée, elle devient individu organique.

La maladie résulte de la destruction partielle de l'identité de l'intelligence avec son organisme; la santé est le sentiment de sa parfaite identité avec lui; la mort en est la destruction absolue. Moi, comme individu déterminé, je n'étais pas tant que je ne me voyais pas comme tel, et je ne le serai plus dès que cette intuition cessera.

La simultanéité d'existence de toutes les substances en fait une seule et même substance, qui n'est dans un continuel rapport d'action réciproque qu'avec elle-même : c'est l'organisation absolue. L'organisation est donc la catégorie de l'action réciproque élevée à une plus haute puissance. Son caractère fondamental, c'est d'être à la fois produite et pro-



ductive. La *sensation*, la *matière* et l'*organisation* sont les trois puissances de l'intuition. Les trois catégories de l'organisme, la *sensibilité*, l'*irritabilité* et la *reproduction*, correspondent encore aux trois forces générales de la nature, le *magnétisme*, l'*électricité* et l'*action chimique*<sup>1</sup>.

Troisième époque : De la réflexion à l'acte de volonté absolue<sup>2</sup>.

Jusqu'ici l'on a seulement expliqué comment le moi se connaît lui-même comme productif en se distinguant de son objet; mais on n'a pas encore montré comment il acquiert la conscience de sa propre activité, et comment il la détermine: il faut expliquer la *réflexion* et le passage de celle-ci à la *volonté*.

La première condition de la réflexion est l'*abstraction*. Tant que l'intelligence ne se distingue pas de son activité, elle ne peut en avoir conscience. La réflexion est analyse; elle ne peut donc trouver dans le moi d'autres actes que ceux qui y sont primitivement posés. L'intelligence ne peut devenir réflexion qu'en se distinguant de son activité et de ses produits. Par l'abstraction, l'action de produire apparaît elle-même comme un produit. Tant que cette action de produire ne devient pas objet de la pensée, abstraction faite de ce qu'elle produit, tout n'existe qu'en nous; sans la réflexion nous nous imaginerions tout voir en nous-mêmes. Il s'agit d'expliquer comment l'intelligence arrive à considérer les objets comme étant hors d'elle. Cela n'est possible que par la séparation de la notion d'avec le produit, du subjectif d'avec l'objectif. Cette séparation, cette distinction, ne peut s'expliquer que par un acte particulier, par lequel la notion et son objet, primitivement unis, sont opposés l'un à l'autre. Un pareil acte est ce qu'on appelle *jugement*, car le jugement ne rapporte pas ensemble deux idées, mais des idées et des intuitions. La notion et l'objet, primitivement identiques,

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 250-272.

<sup>2</sup> Là même, p. 277-314.

sont ensuite opposés l'un à l'autre, puis de nouveau rapportés l'un à l'autre et identifiés. Par là le jugement est encore intuition, mais une intuition différente de l'intuition productive, et qu'il faut expliquer. Une pareille intuition est le *schématisme*, qui touche d'une part à la notion, et de l'autre à l'objet, et que chacun peut connaître par sa propre expérience.

Le *Schéma* n'est ni image, ni symbole. Il n'est pas, comme l'image, une représentation déterminée; c'est seulement l'intuition de la règle ou de la forme d'après laquelle un objet déterminé peut être produit, telle, par exemple, que celle qui dirige l'artiste chargé de confectionner un ouvrage d'après une notion donnée. Il tient le milieu entre la notion et l'objet. Pour qu'à la vue d'un triangle quelconque, je puisse dire: voici un triangle, il faut qu'il y ait en moi l'intuition d'un triangle en général, différente de l'idée générale de cette figure, ainsi que de l'image qui représente un triangle d'une forme déterminée.

Tout le mécanisme du langage repose sur ce *schématisme* primitif. Le *schéma* est pour les notions ce que le *symbole* est pour les idées: il y a un *schéma* pour toute forme organique; pour la beauté, l'éternité, etc., il n'y a que des symboles.

Le jugement se fait donc par l'intermédiaire du *schéma*, qui est la règle sensible de la production d'un objet empirique. Mais par la seule abstraction empirique, l'intelligence ne parviendra pas à se séparer de l'objet, à le considérer comme existant hors d'elle, puisque par le *schématisme* la notion et son objet sont de nouveau réunis. Cette faculté d'abstraction suppose donc dans l'intelligence une abstraction supérieure, par laquelle le résultat de la première soit fixé dans la conscience, et l'objet distingué non pas seulement du mode d'action qui produit un objet déterminé, mais encore de celui qui produit l'objet en général<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 277-287.



Pour mieux caractériser cette abstraction supérieure, il faut voir d'abord ce que devient l'intuition lorsque toute notion en est abstraite, et puis ce que devient la notion lorsqu'elle est considérée séparément de toute intuition.

Il y a deux choses en toute intuition : l'acte de l'intuition et sa notion, ou ce qui la détermine. C'est l'objet qui est déterminé par la notion, et la notion n'est pas, comme on le prétend communément, le général, mais la règle qui détermine l'intuition, et par laquelle l'intuition devient objective. Toute généralisation empirique suppose déjà dans l'intelligence une règle, une notion d'après laquelle elle s'opère.

Dans l'intuition primitive, l'acte de l'intuition et la notion sont réunis. Si, par l'abstraction supérieure ou transcendantale, toute notion est séparée de l'intuition, celle-ci devient libre, indéterminée, illimitée, et il ne reste plus que l'intuition générale, pure, qui est l'espace : l'espace est l'intuition vide, sans notions.

Pour ce qui est de la notion, prise à part de toute intuition, elle devient détermination pure, concept purement logique : il ne reste plus que les catégories, qui peuvent être toutes ramenées à une catégorie unique, un type commun, la catégorie fondamentale et primitive de la *relation* (celle de substance)<sup>2</sup>.

L'abstraction transcendantale est la condition du jugement, mais non le jugement lui-même : elle explique seulement comment l'intelligence arrive à séparer l'objet et la notion, et non comment par le jugement elle les réunit de nouveau. Pour que le concept pur de toute intuition puisse de nouveau se réunir dans un objet avec l'intuition pure de l'espace, il faut un intermédiaire : ce sera un autre *schématisme*, que nous appellerons transcendantal, et qui est à l'abstraction transcendantale ce que le *schématisme* empirique est à l'abs-

<sup>1</sup> Voir la table des catégories de Kant dans le t. I de cet ouvrage, p. 159.

traction empirique. Si le *schéma* empirique est la règle sensible selon laquelle est produit un objet empirique, le *schéma* transcendantal sera l'intuition sensible de la règle d'après laquelle un objet est produit en général. Le *schéma* en général sert d'intermédiaire entre le sens externe et le sens interne ; le *schéma* transcendantal est ce qui sert primitivement de lien aux deux sens : c'est le *temps*, en tant qu'il est *ligne* ou une grandeur étendue en une seule et même direction.

La déduction du *schématisme* transcendantal fournit celle du mécanisme complet des *catégories*<sup>1</sup>.

L'abstraction empirique, qui est la condition du jugement, suppose donc l'abstraction transcendantale, et tout jugement a cette abstraction pour base : cette même abstraction, ou la faculté des concepts *à priori*, est aussi nécessaire en toute intelligence que la conscience de soi.

Par l'abstraction empirique le moi ne se détache que d'un objet déterminé ; mais il ne peut s'élever absolument au-dessus des objets en général que par la conscience de l'abstraction transcendantale, et ce n'est qu'en s'élevant au-dessus de tout ce qui est objectif qu'il peut se reconnaître comme intelligence. Or, comme cet acte d'abstraction, précisément parce qu'il est absolu, ne peut plus s'expliquer par aucun autre acte de l'intelligence, la philosophie théorique s'arrête ici : tout ce qu'elle peut faire à cet égard, c'est de dire qu'un pareil acte *doit* avoir lieu dans l'intelligence ; mais par là même la philosophie théorique sort de ses limites et entre dans le domaine de la philosophie pratique, qui repose sur des *postulats* catégoriques.

Dans une observation générale, placée à la suite de la *troisième époque*<sup>2</sup>, l'auteur s'explique sur la différence qui existe entre les concepts *à priori* et les concepts *à posteriori*. Toute notre connaissance, dit-il, est originairement

<sup>1</sup> D'après la table de Kant.

<sup>2</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 314-321.



à *posteriori*, précisément parce que la notion et l'objet naissent ensemble et à la fois. Mais, par la même raison que notre connaissance est primitivement à *posteriori*, elle est entièrement à *priori*. En tant que le moi produit tout de soi, tout savoir est à *priori*; mais en tant que nous n'avons pas conscience de cette production, tout est à *posteriori*. Il y a donc des notions à *priori*, sans qu'il y ait des idées innées. Schelling dit, avec Leibnitz et Kant, que ce ne sont pas les notions, mais notre propre nature intelligente et tout son mécanisme qui sont innés. Le moi n'étant pas un *substratum* distinct de son activité, les notions ne sont pas innées dans l'intelligence, mais elles sont l'intelligence elle-même.

## CHAPITRE X.

SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE SELON LES PRINCIPES DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL<sup>1</sup>.

IV. En commençant cette partie de son œuvre, l'auteur avertit le lecteur qu'il ne s'agit pas ici de présenter un système complet de philosophie morale, mais seulement de déduire et d'expliquer les idées morales en général. Le tout se réduira à quelques propositions fondamentales.

La première proposition à établir est celle-ci : l'abstraction absolue, c'est-à-dire, le commencement de la conscience de soi, ne peut s'expliquer que par un acte de détermination de soi par soi-même, ou par une action de l'intelligence sur elle-même. » Cette action, c'est la *volonté*, dans l'acception la plus générale de ce mot. C'est par la volonté que se résout parfaitement la question de savoir comment l'intelligence se reconnaît comme intuitive; car ici le moi devient objet pour soi comme sujet et comme objet tout à la fois, ou comme productivité.

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 322-444.

La philosophie théorique s'est accomplie par trois actes principaux. Dans le premier, l'acte aveugle encore de la conscience de soi, le moi était sujet-objet sans l'être encore pour lui. Dans le second, l'acte de la sensation, il n'avait pour objet que son activité objective. Dans le troisième enfin, celui de l'intuition productive, il est devenu objet pour lui comme sensible, ou comme sujet. Par la volonté, cette intuition est élevée à une plus haute puissance encore; par elle, le moi devient objet pour lui comme sujet et objet tout ensemble. Dans la philosophie pratique, le moi n'est plus seulement intuition sans conscience et productif par l'intuition de soi; il est productif avec conscience, il se réalise. Ainsi que de l'acte primitif de la conscience de soi est sortie une nature entière, un monde, ainsi sortira de cet acte de la libre détermination de soi une seconde nature, dont la déduction est l'objet de la philosophie pratique<sup>1</sup>.

Une libre activité et une volonté déterminée de l'intelligence n'étant possibles, selon la seconde proposition<sup>2</sup>, que par l'action déterminée d'une intelligence hors d'elle, l'auteur déduit la pluralité des individus intelligents à peu près de la même manière que Fichte. Ce n'est qu'autant qu'il y a des intelligences hors de moi que le monde me devient en général objectif. La seule objectivité, dit Schelling, d'accord avec Kant, que le monde puisse avoir pour l'individu, résulte de ce que le même monde est l'objet de l'intuition d'autres intelligences hors de lui, distinctes de lui. Il y a entre ces intelligences individuelles une sorte d'harmonie préétablie quant à leurs représentations involontaires, et cette harmonie est la seule condition à laquelle le monde devient objectif pour l'individu. Pour l'individu les autres intelligences sont en quelque sorte les éternels représentants de l'univers, autant de miroirs du monde objectif. Par là le monde est

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 322-334.

<sup>2</sup> *Là même*, p. 335.



indépendant de moi, bien que posé par le moi; il repose sur l'intuition d'autres intelligences. Il suit de là qu'une intelligence isolée non-seulement n'aurait pas la conscience de sa liberté, mais encore ne pourrait avoir conscience du monde objectif comme tel; que, par conséquent, la conscience avec toutes ses déterminations n'est complète que par le rapport d'action réciproque continuelle avec d'autres intelligences<sup>1</sup>.

Une nouvelle question est maintenant de savoir comment la volonté, qui est le moyen par lequel le moi se connaît comme intuitif, devient à son tour objective pour le moi<sup>2</sup>. A cette question l'auteur répond par cette proposition : *Primitivement la volonté se porte nécessairement vers un objet extérieur.* « Pour que la volonté devienne objet pour le moi, il faut que quelque objet de l'intuition devienne l'expression visible de sa volonté. Or, tout objet de l'intuition est déterminé; il faudrait donc qu'il parût ainsi déterminé par le moi. Mais l'action par laquelle un objet devient un objet déterminé, ne peut pas être absolument identique avec lui; car, s'il en était ainsi, l'action ne serait qu'une production aveugle, pure intuition. L'action comme telle et l'objet doivent donc pouvoir être distingués l'un de l'autre, ce qui n'est possible qu'autant que l'objet existe indépendamment de l'acte, qu'autant qu'il est extérieur. Réciproquement l'objet ne devient extérieur pour le moi que par la volonté; car elle n'est volonté qu'autant qu'elle se dirige sur quelque chose qui est indépendant d'elle. C'est ce qui explique pourquoi le moi ne peut pas absolument s'apparaître comme produisant un objet quant à sa substance, et pourquoi, au contraire, toute production par la volonté ne paraît porter que sur la forme de l'objet.

Ainsi l'on comprend comment la volonté ne devient ob-

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 361-363.

<sup>2</sup> Là même, p. 364-413.

jective pour le moi que par sa direction sur un objet extérieur; mais d'où vient cette direction elle-même?

Dans l'acte de la volonté, l'intuition productive continue, et par là même que je veux, je suis forcé de me représenter des objets déterminés. Il naît donc immédiatement par la volonté une opposition, en ce que, d'une part, j'ai par elle conscience de la liberté, et par conséquent de l'infini, tandis que de l'autre, par la nécessité où je suis de me représenter quelque chose de déterminé, je suis incessamment ramené au fini. De cette contradiction résulte une activité qui tient le milieu entre le fini et l'infini, entre l'activité théorique et l'activité pratique : cette nouvelle activité, c'est l'*imagination*, la faculté des *idées*, qui tiennent elles-mêmes le milieu entre le fini et l'infini. Cependant, pour que le moi passe de l'*idée* à l'objet, non pas encore réellement, mais par la pensée, il faut encore un intermédiaire, qui est l'*idéal*. De l'opposition entre l'*idéal* et l'objet naît dans le moi d'abord l'opposition entre l'objet tel que le veut l'activité idéalisante, et ce même objet tel qu'il est selon la conception involontaire, et de là résulte immédiatement la tendance à transformer l'objet tel qu'il est dans l'objet tel qu'il devrait être. Cette tendance, qui a sa cause dans ma libre activité, apparaît objectivement comme une impulsion, un instinct de la nature.

Il s'agit maintenant de voir comment cette tendance pourra se réaliser, comment par un acte de ma liberté je puis déterminer quoi que ce soit dans le monde objectif. Dans ce monde rien n'existe qu'en tant que le moi en a l'intuition; le modifier, c'est modifier quelque chose dans mon intuition; c'est déterminer par une libre action quelque chose dans l'intuition extérieure. Si le monde objectif était indépendant du moi, on ne concevrait pas comment le moi pourrait y rien changer; le système de l'harmonie préétablie lui-même ne peut expliquer l'action du moi sur le monde extérieur conçu



comme subsistant par lui-même. Cette action s'explique aisément lorsque ce monde est considéré comme une simple modification du moi. La question alors se pose ainsi : Comment ce qui est en moi comme intuition nécessaire peut-il, par une libre activité, être modifié? Le moi qui agit ainsi est distingué du moi intuitif. Mais cette opposition entre le moi agissant avec liberté et le moi objectivement intuitif, n'est pas une opposition réelle, n'est pas dans le moi comme tel, car l'intuition et l'action sont primitivement identiques. Mon action, alors que je modifie un objet, est en même temps intuition, et réciproquement mon intuition dans ce cas sera en même temps action. La modification produite dans le monde extérieur par l'action volontaire sera entièrement conforme aux lois de l'intuition productive, tout comme si la liberté n'y avait aucune part. L'intuition productive agit selon ses propres lois, et si l'activité libre n'apparaît pas au moi comme intuition, c'est qu'ici la notion est opposée à l'objet, tandis que dans l'intuition l'activité objective et l'activité subjective sont identiques, une seule et même activité. Si précédemment le moi, en se croyant intuitif, était réellement agissant, on peut dire que maintenant, en croyant agir sur le monde extérieur, le moi n'est encore qu'intuition.

A la question de savoir comment, la nature n'existant pas indépendamment de nous, il est possible d'agir sur elle d'après une idée librement conçue par nous, l'idéaliste transcendantal répond que le monde ne devient réellement objectif pour nous que par cette action même. Si le monde n'est autre chose que notre intuition, il est clair qu'il ne devient objectif pour nous qu'autant que notre intuition elle-même nous devient objective. Or, c'est ce qui n'arrive que par l'action, et ce que nous appelons ainsi n'est autre chose que le *phénomène* de notre intuition : donc ce qui nous apparaît comme une action exercée sur le monde extérieur n'est, considéré du point de vue idéaliste, qu'une intuition continuée.

En définitive donc, le moi n'agit sur le monde extérieur qu'en vertu de l'identité de l'être et de son phénomène, du moi, qui seul est réellement, et de l'univers, qui en est la manifestation, identité déjà exprimée dans la conscience de soi : le moi n'existe qu'autant qu'il s'apparaît, son savoir est son existence. La proposition *moi = moi* est la même que celle-ci : moi qui *sais* je suis le même que je *suis*; mon savoir et mon être s'épuisent réciproquement; le sujet de la conscience et le sujet de l'identité sont *un* selon cette même identité; mon savoir et ma libre action sont identiques avec l'action libre elle-même, ce qui peut s'exprimer ainsi : dire que *j'ai intuition de moi comme agissant objectivement*, c'est dire : *je suis objectivement agissant*<sup>1</sup>.

Mais si l'action n'est encore qu'intuition, il s'ensuit que l'action est constamment limitée par les lois de l'intuition, et que rien de ce qui est impossible selon les lois de la nature, ne peut s'offrir à l'intuition comme ayant eu lieu par suite de la libre action, ce qui est une preuve nouvelle de cette identité. Cette tendance à produire qui se manifeste dans mon action, doit apparaître objectivement comme un instinct de la nature, qui produirait par lui-même ce qu'il semble produire par la liberté. Or, pour concevoir cette tendance comme l'effet d'une impulsion de la nature, il faut que je m'apparaisse comme poussé à toute action par une sorte de nécessité de l'organisation physique, se manifestant par une sorte de douleur. Ensuite, la modification qu'il s'agit de produire dans le monde extérieur, ne peut avoir lieu que successivement : l'exercice de la liberté est donc soumis aux lois de l'intuition ou de la nature, et par là même la liberté est détruite.

Par là même que la volonté devient objective comme telle pour le moi, elle cesse d'être de la volonté. Il n'y aura donc

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 383.



aucune manifestation de la liberté absolue, s'il n'y a pas d'autre liberté que cette liberté objective, qui n'est autre chose qu'un instinct de la nature.

La raison de cette contradiction, c'est que jusqu'ici nous n'avons considéré dans la volonté que ce qu'il y a en elle d'objectif et de tendance au dehors; mais ce n'est pas là toute la volonté : outre cette activité objective, qui est en même temps idéale et réelle, et qui n'est pas libre, elle comprend de plus une activité purement idéale. Or, pour expliquer comment la volonté tout entière devient objet pour le moi, il faut chercher dans la conscience un phénomène où ces deux activités se présentent comme opposées.

L'activité objective dans la volonté étant encore intuition, se dirige nécessairement au dehors, tandis que l'activité subjective et purement idéale porte uniquement sur cette activité objective elle-même, qui est à la fois idéale et réelle.

De là il résulte que l'activité idéale comprise dans la volonté ne pourra devenir objet pour le moi que comme activité objective en soi, et l'activité objective ne lui apparaîtra que comme une activité portée au dehors et distincte de la volonté.

Or, l'activité objective dans la volonté, prise en soi, n'est autre chose que détermination de soi en général, et l'objet de l'activité idéale n'est que la détermination de soi pure, ou le moi lui-même.

L'activité idéale devient donc objet pour le moi comme une activité dirigée uniquement sur la détermination de soi, et l'activité objective, comme une activité extérieure et sans conscience.

La pure détermination de soi est le moi pur lui-même; c'est la base commune de toutes les intelligences. Dans cet acte de volonté primitif et absolu que nous avons posé comme condition nécessaire de toute conscience, la pure détermination de soi devient immédiatement objet pour le moi, et c'est

tout ce que renferme cet acte. Or, cet acte primitif est déjà lui-même un acte de liberté absolue; à plus forte raison l'acte par lequel le premier redevient objet pour le moi, ne saurait-il être déduit théoriquement. Cependant il est la condition de la continuité de la conscience. On ne peut donc expliquer le fait par lequel l'activité idéale devient objet pour le moi, que par un *postulat*, qui ne peut être autre que celui-ci : Le moi ne doit vouloir autre chose que la pure détermination de soi. Par ce postulat, en effet, cette activité pure n'ayant d'autre but que la détermination de soi, devient objet pour le moi.

Ce postulat, c'est l'*impératif catégorique* de Kant, la loi morale pure. Par cette loi la pure détermination de soi devient objet pour le moi; et ce n'est que dans ce sens qu'il peut être question de la loi morale dans la philosophie transcendante; car cette loi aussi n'est déduite ici que comme condition de la conscience de soi.

La loi morale ne s'adresse pas primitivement à moi comme sujet déterminé; elle fait abstraction de tout ce qu'il y a en moi d'individuel, et détruit toute individualité<sup>1</sup>. Elle s'adresse catégoriquement à moi comme intelligence en général, à ce qui en moi a pour objet l'éternel, l'objectif pur, et elle est pour cela même la condition à laquelle l'intelligence acquiert la conscience de sa conscience.

Je ne puis avoir conscience de la loi sans la concevoir comme opposée à ce que demande l'impulsion naturelle, et c'est cette opposition entre des actions également possibles qui donne la conscience du libre arbitre. Celui-ci est le phénomène ou la manifestation de la volonté absolue, non la volonté primitive elle-même, mais cet acte de liberté absolu par lequel toute conscience commence, devenu objet.

La question est maintenant de savoir comment l'activité

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 391.



objective, qui porte sur quelque chose d'extérieur, devient objet pour le moi. L'activité objective devient objet pour le moi par son opposition dans la conscience à l'activité idéale. Or, celle-ci n'ayant pu devenir objet pour le moi que par un *postulat*, pour que l'opposition soit complète entre les deux activités, l'activité qui est dirigée au dehors doit devenir objective d'elle-même. Ce par quoi cette activité devient objet pour le moi comme étant dirigée sur quelque chose d'extérieur, sera donc quelque chose de nécessaire, un instinct qui, ainsi que l'intuition productive, agit aveuglément, qui n'est pas en soi un *vouloir*, et ne devient volonté que par son opposition à la volonté pure, qui n'a pour objet que la pure détermination de soi. Cet instinct est ce qu'on appelle en morale l'égoïsme ou l'amour de soi, ayant pour objet la félicité.

Il n'y a pas de commandement de la félicité, puisqu'on la recherche nécessairement, par instinct, et cet instinct qui nous y porte n'est autre chose que l'activité extérieure devenue objective pour le moi, et ce penchant est aussi nécessaire que la conscience de la liberté elle-même.

Ainsi je ne puis avoir conscience de l'activité pure ou idéale que par son opposition à une autre activité dont l'objet est extérieur, et vers lequel elle se porte aveuglément. En d'autres termes, nous n'avons conscience de la loi morale que par son opposition à l'instinct du bonheur, à l'égoïsme. Pour qu'il y ait moralité, il faut que les deux actions, celle qui est commandée par la volonté pure et celle que demande la nature, apparaissent comme également possibles. Selon les seules lois de la nature, les deux actions se détruisant réciproquement, aucune n'en pourrait avoir lieu. Si donc l'une d'elles s'accomplit néanmoins, et il en sera ainsi tout aussi sûrement que la conscience dure, cela ne peut arriver selon les lois naturelles ou avec nécessité, mais par la libre détermination de soi, c'est-à-dire, par une activité du moi qui,

tenant le milieu entre l'activité subjective et l'activité objective, et les déterminant l'une par l'autre sans être déterminée elle-même, produit les conditions sous lesquelles, une fois qu'elles sont données, l'action résulte comme d'elle-même.

Cette opposition dans la conscience entre des actions également possibles est donc la condition à laquelle seulement l'acte absolu de la volonté peut redevenir objet pour le moi. Or, cette opposition est précisément ce qui transforme la volonté absolue en *libre arbitre*, et ainsi le libre arbitre est cette manifestation de la volonté absolue que nous cherchions : c'est l'acte de liberté absolu par lequel toute conscience commence, devenu objet, et non la volonté primitive elle-même.

La conscience ordinaire n'a connaissance de la liberté de volonté que par le libre arbitre, ou la faculté de choisir entre deux actions différentes ; mais le libre arbitre n'est pas la volonté absolue ; il n'en est que le phénomène, la manifestation. La liberté, comme libre arbitre, n'est donc que la manifestation de la volonté absolue. Celle-ci ne peut agir que d'après une loi qui est l'expression de sa nature ; on ne peut donc pas dire qu'elle est libre ou qu'elle n'est pas libre. Ce qui pour la volonté phénoménale est *commandement*, est *loi* pour la volonté absolue, qui n'a d'autre objet que la détermination de soi. Ainsi la loi morale et la liberté, comme libre arbitre, ne sont que la condition de la manifestation de cette volonté absolue qui constitue toute conscience, et en même temps la condition par laquelle la conscience devient objet pour elle-même<sup>1</sup>.

De cette manière Schelling croit avoir résolu, sans en avoir eu le dessein, le problème si difficile de la liberté transcendante<sup>2</sup>. Non-seulement la question n'a pas été résolue jusqu'à lui, c'est à peine si elle a été bien comprise. Dans ce

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 392-396.

<sup>2</sup> *Là même*, p. 396-401.



problème il ne s'agit pas de savoir si le moi est absolu, mais s'il est libre en tant qu'il n'est pas absolu ou qu'il est *empirique*. Or, on vient de voir que précisément la volonté n'est libre, dans le sens transcendantal, qu'en tant qu'elle est *empirique* ou phénoménale. La volonté, en tant qu'absolue, est même élevée au-dessus de la liberté, et loin d'être soumise à une loi, elle est la source de toute loi. D'une part la volonté absolue ne peut se manifester que comme liberté, et de son côté le libre arbitre ne peut se concevoir que comme volonté absolue, apparaissant dans les limites du fini; la liberté est ainsi une manifestation toujours renouvelée de la volonté absolue.

Par là s'évanouissent tous les doutes que la supposition de la liberté pourrait faire élever contre la proposition précédemment établie, que le moi objectif qui apparaît comme actif, n'est en soi qu'intuitif. Car la liberté n'est pas attribuée à ce moi, qui est lui-même déterminé par le libre arbitre, mais au moi suspendu pour ainsi dire entre le moi objectif et le moi subjectif, et qui les détermine l'un par l'autre; c'est *le moi se déterminant soi-même, à la seconde puissance*. Pour ce moi-là, il n'y a pas de prédétermination; le moi intuitif ou objectif est seul prédéterminé.

Mais si tout est prédéterminé dans l'action de ce dernier sur le monde extérieur, cela porte tout aussi peu préjudice au moi absolument déterminant, que cette circonstance que tout est prédéterminé dans la nature : une action prédéterminée pour l'activité purement intuitive, ne l'est pas nécessairement pour l'activité libre, puisqu'elles sont de *dignité* toute différente. Ces deux activités, le moi intuitif, et le moi qui se détermine librement, sont indépendantes et sans influence l'une sur l'autre, et s'accordent néanmoins : il y a entre elles une *harmonie préétablie*, qui suppose l'intervention d'un troisième. Quel est ce troisième? L'examen de cette question est le point le plus élevé de cette discussion.

Auparavant il y a une question intermédiaire à résoudre, et c'est ici que l'auteur expose ses idées sur le droit et la philosophie de l'histoire<sup>1</sup>.

Le penchant ou l'instinct de félicité qui dirige l'action du moi au dehors, étant le seul véhicule par lequel le moi puisse exercer une action sur le monde extérieur, ne peut être détruit par la détermination de soi : la question est donc de savoir dans quel rapport ce penchant est mis par la loi morale avec l'activité idéale? C'est, en d'autres termes, la question de l'accord de la moralité avec la félicité; elle est résolue pour le fond par notre auteur dans le même sens à peu près que par Kant. Le souverain bien est, selon Schelling, l'unité de la félicité à laquelle tend le penchant naturel, et de la loi morale pure, et pour se réaliser il suppose l'empire absolu de la volonté pure sur le monde extérieur. Voici comment il établit cette proposition.

La volonté pure ne peut devenir objet pour le moi sans avoir un objet extérieur; mais, comme on l'a vu, cet objet n'a aucune réalité en soi, n'étant que le moyen par lequel se manifeste la volonté pure, son expression pour le monde extérieur. La volonté pure ne peut donc devenir objet pour elle-même sans identifier avec soi le monde extérieur. Or, la félicité est précisément l'identité de ce qui est indépendant de la volonté avec la volonté. Donc la félicité, l'objet de l'instinct naturel, ne doit être autre chose que le phénomène de la volonté pure, c'est-à-dire, un seul et même objet avec elle : c'est un seul et même objet vu sous deux aspects différents. D'un côté, il n'y a pas de félicité indépendante de la volonté pure, et de l'autre un être fini ne peut tendre à une moralité purement formelle, la moralité ne pouvant devenir objective que par le monde extérieur. L'objet immédiat de toute activité n'est ni la volonté pure, ni le bonheur, mais

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 402-441.



l'objet extérieur comme expression de la volonté pure. Cette volonté pure régnant dans le monde extérieur, est le seul bien, le bien souverain.

L'action réciproque entre des êtres doués de raison, par le moyen du monde objectif, est la condition de la liberté. Dans ces rapports des êtres raisonnables qui constituent la société, il est nécessaire, en les soumettant à une loi inviolable, d'empêcher par la force que dans l'action de tous sur tous la liberté de l'individu ne soit pas détruite. Cette contrainte ne peut s'employer que contre l'égoïsme, et il faut organiser la société de telle façon que l'égoïsme, en franchissant ses limites, soit forcé de se tourner contre lui-même : la seule arme contre lui doit être lui-même. C'est là ce qui fait l'état juridique.

Il résulte de là que le droit n'est pas une partie de la morale<sup>1</sup>, ni en général une science pratique, mais une science purement théorique, qui est pour la liberté ce que la mécanique est pour le mouvement. La constitution juridique est pour ainsi dire une seconde nature, où toute cause est inévitablement suivie de son effet ; mais c'est une nature organisée par la liberté au profit de la liberté. L'ordre juridique n'est pas un ordre moral, et toute tentative de le convertir en un ordre moral aurait pour effet immédiat le despotisme le plus terrible, et produirait un régime de terreur. La constitution, bien qu'établie par des hommes libres dans l'intérêt de la liberté, est un mécanisme qui doit fonctionner avec la même nécessité que les lois de la nature, et où il ne faut rien laisser à l'arbitraire<sup>2</sup>.

Les premières constitutions, nées de la nécessité, et non du hasard ou de la volonté individuelle, n'ont pu être que temporaires ; le maintien d'une constitution rationnelle même dépend du hasard. L'auteur déduit ici les conditions de sa

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 406.

<sup>2</sup> Là même, p. 407.

durée, les garanties du droit, la nécessité des trois pouvoirs, de leur séparation, celle de la prépondérance du pouvoir exécutif, l'importance pour la sûreté d'un État particulier de ses rapports avec d'autres États. La seule garantie certaine du maintien de l'état juridique ou d'une constitution est la *fédération* de tous les États, une amphictyonie, un aréopage universel, une organisation qui aille au delà de chaque État, et par laquelle ils se garantissent mutuellement. C'est l'idée d'un ordre juridique universel, de la paix perpétuelle de Kant<sup>1</sup>.

L'établissement de cet ordre ne peut être abandonné au hasard, et cependant il ne peut se réaliser que par le libre jeu des forces qui fait l'histoire. De là la question de savoir si une série d'événements sans plan et sans but peut mériter le nom d'*histoire*, et si dans la notion même d'*histoire* n'est pas déjà renfermée celle d'une nécessité que la volonté arbitraire est elle-même forcée de servir. Schelling déduit ici la notion de l'histoire, et il résulte de sa déduction que l'histoire est tout aussi peu une série d'événements absolument sans loi, qu'une pareille série se suivant avec une régularité absolue ; qu'elle est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière. L'histoire est un progrès nécessaire, et cette nécessité provient de ce que tous ont en eux l'idéal d'un même état juridique universel.

L'histoire est pour la philosophie pratique ce que la nature est pour la philosophie théorique.

L'homme actif croit naturellement que la fin qu'il se propose dans toutes ses actions, finira par être réalisée : il l'attend d'une puissance qu'on appelle tantôt destin, tantôt providence. Cette nécessité qu'on invoque, et qui domine dans l'histoire malgré la liberté de tous, est fondée dans la synthèse absolue de toutes les actions d'où se développe l'histoire tout entière. *L'histoire est l'évolution de l'absolu*, se

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 410-412.



développant selon sa nature. Mais comment concilier dans ce développement la liberté des intelligences individuelles avec cette nécessité de l'ensemble? l'intelligence en soi, l'intelligence objective commune à tous, avec l'intelligence subjective? Celle-là prédétermine la légalité de l'histoire, la volonté de tous, et pourtant chacun est absolument libre. Cette harmonie préétablie de la loi générale de l'humanité dans son développement nécessaire et de la liberté individuelle ne peut se concevoir que par quelque chose de supérieur à toutes deux, et qui, par conséquent, n'est ni intelligence, ni liberté, mais qui est la source commune de toute liberté et de toute intelligence. Cet être supérieur n'est ni sujet, ni objet, ni sujet-objet, mais *identité absolue*, sans aucune duplicité, et par conséquent sans conscience. « Cet être éternellement sans conscience, qui, soleil éternel dans l'empire des esprits, se dérobe à nous par la pureté même de sa lumière, et qui, sans devenir jamais objet, imprime néanmoins son identité à toutes les actions libres, est la racine invisible dont toutes les intelligences ne sont que les puissances, la raison de la légalité nécessaire dans la liberté, et de la liberté dans la légalité<sup>1</sup>.

Cet être absolument simple ne peut être l'objet que de la foi et non du savoir.

« Si nous considérons l'histoire comme un drame dans lequel tous les acteurs sont entièrement libres dans leur jeu, on ne peut concevoir un développement raisonnable de l'action qu'autant qu'un même esprit les inspire tous, et que le poète, dont les acteurs ne sont qu'autant de fragments (*disjecti membra poetæ*), a établi d'avance de l'harmonie entre la marche générale et le libre jeu de chacun... L'histoire, comme totalité, est une révélation successive de l'absolu. On ne peut jamais montrer dans l'histoire un fait particulier où le doigt de Dieu soit pour ainsi dire empreint. Dieu n'existe jamais, si

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 434.

par existence on n'entend que ce qui s'exprime dans le monde objectif; mais il se manifeste continuellement; cette révélation est infinie, et le monde objectif ne sera jamais l'expression complète de Dieu. On peut admettre trois périodes de cette manifestation successive. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin*, comme une puissance aveugle, qui détruit froidement ce qu'il y a de plus noble et de plus grand : c'est la période *tragique*, celle de la ruine des empires et des merveilles de l'antiquité. La seconde est celle où le destin se manifeste comme *nature*, et où la puissance impitoyable et aveugle du destin apparaît comme une loi physique, qui force la liberté et la science de servir un plan naturel, et qui produit au moins dans l'histoire une certaine régularité mécanique. Elle commence avec les conquêtes des Romains. Alors les peuples les plus divers, unis entre eux par la conquête, furent obligés de travailler à l'alliance de toutes les nations, à leur réunion dans un empire universel. Dans cette période tout est naturel; la destruction même de l'empire romain n'a rien de tragique.

« La troisième période, enfin, est celle où le principe divin se développe comme *Providence*, et où il sera manifeste que ce qui n'avait semblé que l'œuvre du destin ou de la nature, fut déjà le commencement du règne d'une Providence qui ne se révélait encore qu'imparfaitement. Nous ne savons quand commencera cette période; mais quand elle sera, alors aussi sera Dieu<sup>1</sup>. »

## CHAPITRE XI.

SUITE DU SYSTÈME DE L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL. — LA TÉLÉOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE DE L'ART.

V. Il s'agit maintenant d'expliquer l'harmonie préétablie entre le moi intuitif et le moi actif, ou l'activité purement

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 436-441.



intuitive et l'activité qui se détermine avec liberté, ce que l'auteur exprime par le problème suivant : *Expliquer comment le moi peut avoir conscience de l'harmonie primitive entre le subjectif et l'objectif*. La solution de ce problème est l'objet du cinquième chapitre, qui a pour titre : *Propositions fondamentales de la Téléologie selon les principes de l'idéalisme transcendantal*<sup>1</sup>.

Toute action, dit l'auteur, ne peut se concevoir autrement que par une réunion primitive de la liberté et de la nécessité; subjectivement elle est libre, objectivement elle doit être considérée comme ayant eu lieu avec nécessité, et comme produite en quelque sorte par un autre que moi, et qui agit par moi. Mais cet autre doit encore être moi; il doit donc y avoir identité entre ce qui a conscience et ce qui est sans conscience. Cette identité ne peut se montrer ni dans l'action libre, ni dans l'intuition, ni dans l'histoire qu'elle doit servir à expliquer, mais seulement dans les produits de l'activité intuitive.

Nous avons vu naître le monde objectif par un mécanisme aveugle de l'intelligence; mais on ne concevrait pas comment un pareil mécanisme est possible dans une nature dont le caractère fondamental est la conscience, si ce mécanisme lui-même n'était déterminé d'avance par l'activité libre et ayant conscience de soi. De même on ne concevrait pas comment une pareille activité pourrait réaliser ses fins dans le monde extérieur, si ce monde, avant de devenir l'objet d'une action faite avec conscience, n'était disposé d'avance à subir cette action, en vertu de l'identité primitive de l'activité aveugle avec l'activité s'exerçant avec conscience.

Or, si toute activité ayant conscience de soi agit avec intention, en vue d'une fin, cet accord de l'activité agissant avec conscience et de l'activité aveugle ne pourra se mon-

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 443-451.

trer que dans un produit plein de convenance sans avoir été produit avec intention ou dans un but. Un tel produit est la nature, et tel est le principe de toute téléologie, principe qui seul peut offrir la solution du problème donné<sup>1</sup>.

Autant il est certain que la manifestation de la liberté ne peut se concevoir que par une activité identique, qui ne s'est divisée en activité sans conscience et activité agissant avec conscience que pour pouvoir se manifester, autant aussi il est certain que la nature, considérée comme ayant été produite sans liberté, doit apparaître comme un produit plein de convenance et de régularité, bien qu'elle soit l'ouvrage d'un aveugle mécanisme.

La nature doit d'abord apparaître comme un produit plein de convenance, à cause de l'harmonie nécessaire de l'activité aveugle et de l'activité ayant conscience de soi. En second lieu la nature n'est pas dans sa production produite en vue d'une fin, ou d'après un but. Elle a tous les caractères d'un produit plein d'ordre, de sagesse, de convenance, et pourtant dans son origine elle est produite sans intention.

Pour expliquer cette contradiction, il faudra qu'il y ait dans l'intelligence même une intuition par laquelle, dans un seul et même phénomène, le moi soit tout à la fois agissant avec conscience et sans conscience; et ce ne sera que par une telle intuition que sera résolu tout le problème de la philosophie transcendantale, qui a pour objet d'expliquer l'harmonie du subjectif et de l'objectif, de la raison et de l'univers. Une pareille intuition n'est autre que celle de l'art.

VI. *Déduction d'un organe général de la philosophie, ou propositions fondamentales de la philosophie de l'art, selon les principes de l'idéalisme transcendantal*<sup>2</sup>.

1. *Déduction du produit de l'art en général*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 442-444.

<sup>2</sup> Là même, p. 452-478.

<sup>3</sup> Là même, p. 452-463.



L'intuition qu'il s'agit de déduire doit réunir ce qui existe séparément dans la manifestation de la liberté et dans l'intuition du produit de la nature, savoir l'identité de ce qui est sans conscience dans le moi et de la conscience, et la conscience de cette identité. Le produit de cette intuition réunira donc le caractère d'un produit de la nature d'une part, et de l'autre celui d'un produit de la liberté. La nature organique commence à agir sans conscience, et finit par la conscience; sa production ne s'opère pas avec intention, et en vue d'une fin, mais l'intention apparaît dans le produit. Au contraire, dans l'activité dont il s'agit ici, le moi doit avoir conscience de sa production, de son action de produire, mais il sera sans conscience quant au produit.

Dans l'accord absolu de l'activité aveugle et de l'activité ayant conscience d'elle-même, s'évanouit toute opposition entre le sujet et l'objet. Dans le produit de l'art, l'intelligence arrive à la parfaite intuition d'elle-même; à la reconnaissance parfaite de l'identité des deux activités, exprimée dans le produit, comme d'une identité dont le principe est dans l'intelligence même. Et comme c'est le besoin de se connaître ainsi qui a primitivement désuni l'intelligence d'avec elle-même, et qui l'a poussée à se développer, le sentiment qui accompagnera cette intuition sera celui d'une satisfaction infinie. C'est là que tendait la productivité intellectuelle; arrivée à son terme, elle s'arrête : toutes les contradictions sont alors détruites, toutes les énigmes résolues. La cause inconnue qui a établi cette harmonie inattendue entre l'activité objective et l'activité ayant conscience de soi, n'est autre chose que cet *absolu* que nous avons reconnu pour être le fondement général de l'harmonie préétablie entre la conscience et l'objet, cette identité immuable qui supporte toute existence. Il exerce sur l'agent producteur une puissance mystérieuse et irrésistible comme le destin : c'est la puissance qu'on a désignée par le nom de *génie*, et le produit

dont il s'agit est produit du génie. Dans l'artiste de génie l'absolu a pour ainsi dire dépouillé le voile dont il se couvre pour les autres; il le pousse invinciblement à l'exécution de ses œuvres. Ainsi l'art est la seule révélation proprement dite, le miracle fait pour nous convaincre de la réalité absolue de cet être souverain qui ne devient jamais objectif, mais qui est la source de toute objectivité. Le véritable artiste est poussé à la production presque malgré lui, et ainsi que l'homme du destin ne fait pas ce qu'il veut, mais qu'il est l'instrument d'une force supérieure, ainsi l'artiste, quelque plein qu'il soit d'idées, semble placé sous l'influence d'un pouvoir qui l'oblige d'exprimer des choses qu'il ne comprend pas lui-même entièrement, et dont la signification est infinie. Le génie n'est ni l'activité aveugle, ni l'activité agissant avec conscience; il est plus haut, et les comprend toutes deux. Ce qui dans l'art appartient à cette dernière, ce qui est exercé avec connaissance et réflexion, est la partie technique, qui peut être apprise et enseignée, tandis que ce qui en appartient à la première est spontané, et ne peut être enseigné ni acquis : c'est la *poésie de l'art*.

## 2. Caractères du produit de l'art<sup>1</sup>.

Le produit de l'art réfléchit l'identité des deux activités. Son caractère principal est l'infini sans conscience. C'est ainsi que la mythologie grecque, qui a évidemment un sens infini et des symboles pour toutes les idées, est née d'une manière qui ne permet pas de supposer qu'elle ait été entièrement produite avec intention quant à l'invention et à l'harmonie de l'ensemble.

Ensuite toute production esthétique procède du sentiment d'une infinie contradiction, et par conséquent le sentiment qui résulte de l'œuvre accomplie doit être celui d'une satisfaction également infinie, et ce sentiment doit en même temps se réfléchir dans la production.

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 463-470.



Enfin, toute œuvre esthétique procède d'une séparation infinie en soi des deux activités. Or, comme elles doivent être conçues comme unies dans la production, il s'ensuit que par celle-ci un infini est représenté d'une manière finie. L'infini ainsi exprimé est la *beauté*, qui est le troisième caractère de toute œuvre d'art.

Le produit organique de la nature se distingue du produit de l'art, en ce qu'il ne procède pas de la conscience, et s'il est beau, il ne l'est que par accident. L'intérêt qu'il inspire ne provient pas de ce qu'il est beau, mais de ce qu'il est beau quoique produit par la nature. On voit dès lors ce qu'il faut penser du principe de l'*imitation*.

L'art est supérieur à la *science*. Dans sa plus haute fonction la science a le même problème à résoudre que l'art, mais ce problème est pour elle un problème infini. L'art arrive là où la science ne fait que tendre sans cesse; il est donc le type de la science. C'est pour cela qu'il n'y a pas de génie dans les sciences, ou du moins que ce que le génie y trouve comme d'instinct peut aussi se trouver par l'étude, et n'est pas nécessairement le produit du génie.

### 3. *Corollaires* de ce qui précède<sup>1</sup>.

Il reste à déterminer le rapport de la philosophie de l'art à tout le système de la philosophie en général.

Toute la philosophie part nécessairement d'un principe qui, comme identité absolue, est absolument non-objectif. Mais comment alors ce principe peut-il être compris et devenir objet de la conscience? Il est évident qu'il ne peut être exprimé par des notions; il faut donc qu'il soit présent dans une intuition immédiate, ce qui paraît encore impossible et contradictoire. Mais s'il y avait néanmoins une pareille intuition, ayant pour objet l'absolument identique, qui n'est en soi ni objectif ni subjectif, et que pour cette intuition, qui

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 470-473.

ne peut être qu'intellectuelle, on en appellât à l'expérience, par quel moyen cette intuition deviendrait-elle objective, c'est-à-dire, comment prouver qu'elle ne repose pas sur une illusion subjective, à moins qu'il n'y ait une pareille intuition reconnue par tous? Or, cette objectivité de l'intuition intellectuelle, c'est l'*art* lui-même. L'intuition esthétique est précisément l'intuition intellectuelle objective. Dans l'œuvre de l'art, en effet, se réfléchit cette identité absolue qui n'existe plus dans la conscience, et que la philosophie admet seulement comme un postulat nécessaire. Ce n'est pas même uniquement le principe de la philosophie, c'est tout le mécanisme de son système qui devient objectif dans la production de l'art.

« La philosophie, dit Schelling dans un langage admirable, procède de la désunion infinie de deux activités opposées; toute production de l'art a pour principe cette même désunion, que détruit complètement tout produit.

« Or, quelle est cette faculté merveilleuse qui, selon le philosophe, résout ainsi dans l'intuition productive une opposition infinie? C'est la faculté poétique, qui, à sa première puissance, est l'intuition primitive; ce qu'on appelle faculté poétique, n'est que l'intuition productive à sa plus haute puissance. Dans l'une et l'autre intuition agit une même faculté, l'*imagination*... Le monde réel et le monde idéal sont des produits d'une seule et même activité. Mais il y a cette différence entre le monde réel et le monde créé par l'art que le premier, produit sans conscience, n'exprime l'infini que dans son ensemble, tandis que ce même infini est exprimé dans chaque production de l'art. Car, au fond, il n'y a qu'une seule œuvre de l'*art absolu*, existant sous des formes très-diverses, dont le caractère commun est d'exprimer l'infini.

« Si donc l'intuition esthétique n'est autre chose que l'intuition transcendante devenue objective, il s'ensuit que l'art est le seul *organe*, et en même temps l'éternel docu-



ment de la philosophie, attestant continuellement ce que la philosophie ne peut représenter extérieurement, savoir l'identité primitive de la faculté productive inconsciente et de l'activité accompagnée de conscience. Voilà pourquoi l'art est pour le philosophe ce qu'il y a de plus élevé, parce qu'il lui ouvre pour ainsi dire le sanctuaire où brûle d'une même flamme, dans une primitive et éternelle union, ce qui existe séparé dans la nature et dans l'histoire, et ce qui se fuit constamment dans la vie et dans la pensée. Ce que nous appelons la nature est un poème dont l'intelligence est impossible, parce qu'il est écrit en caractères mystérieux, mais dans lequel, si nous pouvions le déchiffrer, nous reconnaitrions l'Odyssée de l'esprit qui, livré à une merveilleuse illusion, se cherchant lui-même, se fuit sans cesse... La nature est pour l'artiste ce qu'elle est pour le philosophe, le monde idéal apparaissant sans cesse sous des formes finies, le pâle reflet d'un monde qui n'est pas hors de sa pensée, mais en lui-même.»

Un système est terminé lorsqu'il a été ramené à son principe. Le nôtre est arrivé à ce point; car ce même principe de toute harmonie du subjectif et de l'objectif, qui, dans son originelle identité, ne pouvait être présenté que dans l'intuition intellectuelle, est maintenant devenu tout objectif par la production de l'art, et ainsi nous avons conduit graduellement le moi au point où nous nous sommes placés comme philosophes en commençant.

Mais si l'art seul, dit l'auteur en finissant, peut réussir à rendre universellement objectif ce que la philosophie ne peut présenter que d'une manière subjective, on doit s'attendre à ce que la philosophie, née de la poésie, et nourrie par elle dans son enfance, et avec elle toutes les autres sciences placées sous sa direction, quand elles seront arrivées à leur perfection, retourneront, pour s'y retremper, dans l'océan commun de la poésie d'où elles sont sorties... Le moyen de

ce retour de la philosophie à sa source sera une mythologie nouvelle, qui ne sera pas l'invention de tel ou tel poète, mais celle de toute une génération.

Une observation générale termine l'ouvrage<sup>1</sup>. Il est utile d'en reproduire la substance.

Tout ce système se développe entre deux extrêmes, l'intuition intellectuelle et l'intuition esthétique. Ce que la première est pour le philosophe, la seconde l'est pour son objet, pour le moi lui-même. La première, nécessaire seulement dans l'intérêt de la spéculation, ne se présente pas dans la conscience ordinaire; la seconde, qui n'est autre chose que cette même intuition intellectuelle devenue objective, peut du moins être présente en toute conscience.

Toute la philosophie transcendante repose sur l'intuition de soi élevée à une puissance toujours plus haute, depuis la première et la plus simple conscience de soi jusqu'à la conscience la plus parfaite, la conscience esthétique. Ce travail s'accomplit par les degrés suivants.

L'acte de la conscience de soi par lequel l'identique absolu se désunit d'abord, n'est autre chose qu'un acte de l'intuition de soi en général. Par cet acte rien de déterminé n'est encore posé dans le moi, puisque par lui seulement est posée toute détermination en général. Par là l'identique devient sujet et objet, ou moi en général, non pour soi, mais pour la réflexion philosophique.

Le second acte de la conscience de soi est celui par lequel le moi se donne l'intuition de la détermination posée dans l'objet de son activité, ce qui a lieu dans la sensation. A ce degré de l'intuition le moi est objet pour lui-même, tandis que dans l'acte précédent il n'était objet et sujet que pour le philosophe.

Dans l'intuition de soi à la troisième puissance, le moi de-

<sup>1</sup> *System des transc. Ideal.*, p. 479-486.



vient objet pour lui-même comme sensible ou sentant; ce qui y était subjectif devient également objectif, ou tout dans le moi est maintenant objectif.

De ce moment de la conscience il ne subsistera plus autre chose que ce qui, la conscience étant constituée, s'y montrera comme l'absolument objectif, c'est-à-dire, le monde extérieur. Dans cette intuition, qui est déjà d'un degré plus élevé, et par là même productive, est encore renfermée, outre l'activité objective et l'activité subjective, qui sont ici toutes deux objectives, l'activité intuitive, proprement dite, l'activité idéale, la même qui plus tard apparaîtra comme s'exerçant avec conscience, mais qui, n'étant qu'une troisième activité issue des deux autres, ne peut ni en être séparée, ni leur être opposée. A ce troisième degré d'intuition il y a donc déjà une activité consciente; en d'autres termes l'objectif sans conscience est déterminé par une activité accompagnée de conscience, mais qui n'est pas encore distinguée comme telle.

Le quatrième degré est celui où le moi se voit lui-même comme productif; mais comme à cet état le moi est seulement objectif, cette intuition ne sera également qu'objective, et par conséquent encore une fois sans conscience. L'activité intuitive est ici une activité idéale à la seconde puissance, c'est-à-dire; une activité tendant à un but, mais y tendant sans dessein, sans conscience de sa fin. Ce qui restera de cette intuition dans la conscience apparaîtra donc comme convenance, comme fait à dessein et dans un but, mais non comme produit avec intention : tels sont les produits organiques.

Par ces quatre degrés d'intuition de soi, le moi est achevé comme intelligence.

Si le moi, à partir d'ici, continuait à être purement objectif, l'intuition de soi pourrait s'élever à l'infini de puissance en puissance; mais il n'y aurait jamais conscience. La

conscience n'est possible qu'autant que ce qui est objectif dans le moi devient objectif pour le moi. Mais pour cela il faut l'intervention de quelque chose qui n'est pas dans le moi. Or, il n'y a en dehors de l'individu, indépendamment de lui, que l'intelligence elle-même, et celle-ci, pour exister, a besoin de se limiter dans une individualité. C'est donc dans un autre individu qu'il faut chercher le moyen par lequel il peut y avoir conscience. L'absolument objectif ne peut donc devenir objet pour le moi lui-même que par l'influence d'autres êtres intelligents. Cette influence ne peut s'exercer qu'avec intention, par la liberté.

Ici commence une nouvelle série d'actes qui dépassent la nature, et ne sont plus possibles par elle.

L'objectif absolu devient objet pour le moi; mais l'intuition ne devient objet pour le moi intuitif que par la volonté. L'objectif dans la volonté est l'intuition même ou la pure légalité de la nature; le subjectif dans la volonté est une activité idéale dirigée sur la légalité en soi, et l'acte par lequel cela s'opère est l'acte de la volonté absolu.

Cet acte absolu devient à son tour objet pour le moi, par cela que ce qu'il y a d'objectif ou d'action au dehors dans la volonté, lui devient objet comme penchant ou instinct naturel, ou que, ce qu'il y a de subjectif dans la volonté, ou ce qui ne tend qu'à la légalité en soi, devient objet pour le moi comme volonté absolue, comme impératif catégorique. Mais ceci encore n'est possible sans une activité supérieure à ces deux : cette activité supérieure est le libre arbitre ou l'activité libre avec conscience.

Lorsqu'enfin cette activité libre, qui dans l'action est opposée à l'activité objective, bien qu'elle doive s'identifier avec elle, est perçue dans son identité primitive avec l'activité objective, ce qui est impossible par la liberté, alors l'intuition de soi est élevée à sa plus haute puissance, qui est exprimée par l'idée du génie.



Telles sont les époques invariables de l'histoire de la conscience de soi, époques représentées dans l'expérience par une série continue de degrés, qui peut être démontrée et suivie depuis la matière simple et première jusqu'à l'organisation, et de là par la raison et le libre arbitre jusqu'à la plus haute union de la liberté et de la nécessité dans l'art.

## CHAPITRE XII.

## RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING SOUS SA PREMIÈRE FORME.

M. de Schelling, partant de Kant et de Fichte, est d'accord avec eux pour faire reposer tout le système du savoir sur un fondement idéaliste; mais son idéalisme tend presque aussitôt à se concilier avec le réalisme. Il rejette avec Fichte la différence établie par Kant entre les choses prises en soi et leurs phénomènes; mais, au lieu de ne voir avec Fichte dans le monde phénoménal qu'une ombre de la réalité idéale, qu'une sorte de projection géométrique au dehors du moi virtuellement infini, Schelling reconnaît dans la nature une manifestation positive et réelle de l'esprit, l'expression objective de l'infini dans le fini.

Il a les mêmes vues que Fichte sur la nature de la science, sur l'indépendance et l'infailibilité de la raison, et il admet de plus que lui la présence dans l'esprit humain d'un organe de la vérité universelle et absolue. Il considère la philosophie comme le fondement de tout savoir, et la conçoit elle-même comme fondée sur un principe unique, principe à la fois de toute existence et de toute connaissance.

Dans ses premiers écrits il place avec Fichte ce principe dans le moi, dans l'acte primitif de la conscience de soi, et fait un reproche à Spinoza, qu'il prend d'ailleurs pour modèle, de l'avoir placé dans une substance absolue, indépendante du moi. Mais, dès son début, le moi de Schelling

n'est plus le moi fini et relatif de Fichte, qui, par une activité infinie, tend à s'affranchir de ses limites, et à devenir absolu : le moi de Schelling est de prime abord, comme il le dit lui-même, la substance absolue de Spinoza, remplissant actuellement l'infini, l'identité virtuelle du sujet et de l'objet, travaillant par la pensée de soi à se donner la conscience de son infinie virtualité, à se reconnaître pour ce qu'il est, à devenir pour lui ce qu'il est en soi et pour le philosophe. Il part du principe que l'essence de l'homme intellectuel est liberté, indépendance absolue, et que la raison, comme toute raison, est la mesure parfaite de toute vérité, comme elle est la source de tout savoir et de toute existence.

La conscience de soi est le principe à la fois de la forme et de la matière de tout savoir, parce qu'elle est le principe de toute réalité. On ne peut ne pas admettre quelque chose d'absolu; or, cet absolu ne peut être ni un sujet déterminé par un objet, ni un objet déterminé par un sujet, puisque toute détermination suppose une action, et par conséquent dépendance : il faut donc le chercher, soit dans un objet absolu, soit dans un sujet absolu. Mais il ne peut se trouver dans un objet absolu, comme le veut le dogmatisme parfait, ou le spinozisme, parce que tout objet a besoin d'être posé, reconnu. L'absolu, comme premier principe de connaissance et d'existence, ne peut donc se trouver que dans le *sujet absolu*, se posant et se déterminant lui-même. C'est sur ce principe qu'est fondé l'*idéalisme critique*, le criticisme parfait, qui seul est dans le vrai. Le sujet absolu est moi pur, identité pure, unité pure, liberté, réalité, substantialité absolue, causalité immanente et absolue, être pur, infini, indivisible, immuable. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* qu'il faut savoir produire en soi. La philosophie qui en résulte est l'*idéalisme transcendantal* ou critique. Cette philosophie n'est ni l'idéa-



lisme *empirique*, qui nie la réalité absolue du monde objectif, ni l'idéalisme pur, qui nie tout non-moi. L'idéalisme critique n'admet que des principes *immanents*, et selon lui, la création est l'expression de l'infinie réalité du moi dans les limites du fini. Par l'intuition intellectuelle nous nous élevons dans la sphère infinie de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est moi, et où le moi est un. Mais cet idéalisme tend à se concilier avec le réalisme, et la philosophie de M. de Schelling sera surtout philosophie de la nature, en même temps que philosophie de l'esprit; elle sera dogmatique et réaliste en même temps que critique et idéaliste. Elle veut convertir en idéalisme *objectif* le réalisme *subjectif* de la critique, et en idéalisme *subjectif* le réalisme *objectif* de l'ancien dogmatisme : c'est-à-dire, à la doctrine dogmatique qui attribue aux objets extérieurs une réalité absolue, elle substitue l'idéalisme subjectif, qui leur refuse toute réalité indépendante du sujet, et à la doctrine critique de Kant, qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité relative, elle substitue l'idéalisme objectif, selon lequel les choses sont l'expression manifeste et réelle des idées; c'est annoncer en d'autres termes que la nouvelle philosophie sera à la fois idéaliste et réaliste, mais dans un autre sens; qu'elle sera idéalisme réaliste et réalisme idéaliste, en un mot, idéalisme objectif, dogmatique et absolu. Cette philosophie, Schelling l'appela de préférence philosophie de l'*identité*, en ce sens qu'elle repose sur l'identité dans l'absolu non-seulement de la pensée et de l'être, des idées et des choses, du sujet et de l'objet, mais encore de tous les contraires, de tous les opposés, de toutes les différences, et qu'elle prétend concilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, le stoïcisme et l'épicurisme, la liberté et la nécessité, la moralité et la félicité. Elle aspire à un réalisme tel qu'il se conçoit en Dieu, le réalisme selon lequel Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, n'étant autre chose que l'idéalisme le

plus absolu, puisque les objets vus en soi cessent d'être opposés au sujet, et que par conséquent le sujet, en les voyant ainsi, ne voit autre chose que lui-même et sa propre réalité.

C'est assez dire que Schelling, en attribuant à l'intelligence humaine la faculté de la science absolue, l'égale à la raison divine, l'identifie avec elle. Il fait ainsi des idées et des lois de l'esprit la mesure réelle et absolue des choses, et du développement de la conscience rationnelle le type du développement de la nature. En vertu de cette identité absolue de la pensée et de l'être, la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre, comme l'expression identique d'un même contenu, de celui de l'absolu, sujet et objet tout à la fois.

Par goût, et peut-être aussi par opposition à Fichte, M. de Schelling s'occupa d'abord de la philosophie de la nature, de la nature considérée comme un organisme qui est l'expression réelle de l'esprit, comme une des deux faces identiques de l'être absolu. Partant de l'être absolu, qui se présente sous deux faces, comme nature et comme intelligence, ou qui a deux pôles, l'esprit et la nature, et comprenant la philosophie tout entière, comme science de l'absolu, sous le nom de philosophie de l'*identité* ou d'*idéalisme objectif*, M. de Schelling traite de l'esprit pris en soi sous le titre spécial de *philosophie transcendante*, et de la nature considérée en soi sous le nom de philosophie de la nature ou de *physique spéculative*. Tandis que la première explique le monde réel par des idées, et considère l'esprit comme le type de la nature, la seconde explique les idées par le monde réel, et démontre par l'expérience même que la nature est faite à l'image de l'esprit. Cependant toute interprétation idéaliste est bannie de la philosophie de la nature. Elle est toute réaliste, quoique spéculative et indépendante de l'expérience. Sa prétention et son droit c'est d'expliquer tous les phénomènes par des forces purement physiques.



La philosophie de la nature a pour objet de ramener à des principes rationnels le monde de l'expérience. C'est la question même qui a donné naissance à la plus ancienne philosophie. Pour la résoudre, il faut admettre une harmonie préétablie entre la raison et la nature, renoncer à toute distinction entre l'expérience et la spéculation *à priori*, et arriver à ce résultat que le système de la nature n'est autre chose que l'expression de l'esprit universel dans la matière; que dans le développement continu de la nature règne un seul et même principe d'action, tendant progressivement à exprimer un seul et même type, qui est la forme même de notre esprit. Tout nous ramène à cette identité de l'esprit et de la matière, de la liberté et de la nature. Sans elle, comment expliquer leur action réciproque, leur concours pour produire un même tout, comment concevoir la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie, idée nécessaire pourtant et inévitable? Évidemment la nature est l'esprit visible comme l'esprit est la nature invisible. Le monde extérieur ne peut s'expliquer que par l'identité absolue de l'esprit en nous et de la nature hors de nous.

Pour faire de la physique une véritable science, il faut pour ainsi dire *construire* la nature, non avec de simples idées, sans doute, car nous ne savons rien que par l'expérience, mais par une expérimentation fondée sur des principes rationnels. Il faut interroger la nature d'après des jugements *à priori*, et soumettre toutes les lois secondaires et tous les phénomènes à une loi suprême qui soit elle-même *à priori*. Cette loi souveraine que l'expérience ne fournit pas, mais qu'elle doit confirmer, ne peut être qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui soit aussi nécessaire que la nature. En déduisant tous les phénomènes de cette loi absolue, nous *construisons* réellement la nature, et nous transformons la connaissance expérimentale en un savoir nécessaire et *à priori*.

La nature est un système organique dont le tout a dû par conséquent exister avant les parties, et non en résulter; elle est donc elle-même *à priori*, et construite d'après l'idée d'une nature en général, et c'est à la comprendre comme telle que consiste la philosophie. La philosophie de la nature, outre qu'elle satisfait à un besoin de la raison, et qu'elle en atteste la dignité et la puissance, met le physicien sur la voie de découvertes nouvelles, en indiquant les lacunes que présente le système de l'expérience actuelle, et c'est ainsi qu'elle a toujours présidé aux progrès de la science.

On voit par là que, malgré sa prétention de construire la nature *à priori*, M. de Schelling fait une belle part à l'expérience, puisqu'il accorde que nous ne savons rien que par elle, et que la spéculation doit seulement l'expliquer et la compléter. Les principes sur lesquels il la fait reposer, il les donne pour purement rationnels et en même temps pour conformes à l'expérience, celle-ci n'en étant que le développement. Mais si ces principes ne sont vrais qu'autant que l'expérience persiste à les confirmer, comment établir qu'ils sont *à priori* et la pure expression de la pensée? Au fond, la méthode de M. de Schelling est, sous d'autres formes, la même que celle de toute philosophie de la nature, et ainsi que ceux qui prétendent tout tirer de l'expérience établissent réellement leur système sur des principes fondés dans la raison, puisque, comme l'a démontré Kant, l'expérience ne devient possible que par ces principes, de même M. de Schelling, et avec lui tous les rationalistes doivent à l'observation ce qu'il y a de réel dans leur savoir : les uns et les autres, partant d'axiomes que la raison seule a fournis, complètent l'expérience raisonnée par une sorte de divination qui, à l'aide de l'analogie et de l'imagination spéculative, cherche à s'élever au delà des phénomènes, à les expliquer par une loi souveraine, par un principe suprême et absolu, qui n'est que l'expression la plus générale des faits, la formule par laquelle



sont ramenées à l'unité d'expression les lois secondaires. Si, malgré cette unité de méthode, il y a différence dans les résultats quant à l'interprétation philosophique de la nature, cela tient à la manière différente de concevoir les mêmes phénomènes, et à l'esprit général de la philosophie de chacun. La philosophie de la nature, bien qu'elle ne doive admettre que des principes *immanents*, subit néanmoins l'influence de la métaphysique; mais en général elle dépend à chaque époque dans ses développements de l'état actuel de la science expérimentale. Toute l'histoire de la philosophie fait foi de cette double influence. C'est ainsi que pendant tout le moyen âge il n'y eut pas de philosophie de la nature proprement dite, parce qu'il n'y avait pas en général de physique positive. Au moment de la renaissance, lorsqu'après la restauration des systèmes de l'antiquité, des esprits indépendants, les Télésius, les Paracelse, les Cardan, les Patrius, Campanella et Brunus surtout, essayèrent d'interpréter la nature, qui leur apparaissait puissante et mystérieuse, ils s'accordèrent à la concevoir comme un tout animé, plein de Dieu, plein de vie, comme un corps organique, qui obéit à une âme. Plus tard, à mesure que la nature fut mieux connue, et sous l'empire des mathématiques, l'interprétation par des lois purement mécaniques prévalut. Avec du mouvement et de la matière Descartes croyait pouvoir construire le monde. Quels que fussent d'ailleurs les différends des philosophes de Bacon jusqu'à Kant, ils étaient généralement d'accord pour expliquer le monde comme un système mécanique. Le mécanisme règne jusque dans la physique de Spinoza, et Leibnitz lui-même admettait ce système tout en tendant au delà. Que tout dans la nature matérielle fût soumis aux principes de la mécanique, il n'en doutait point; mais ces principes, comme premières lois du mouvement, il les considérait comme issus d'une plus haute origine; il comprenait que pour les expliquer, il fallait introduire dans la science de la

nature l'idée de *force*, et il jeta ainsi les fondements du *système dynamique*, qui fut depuis développé par Kant. Les progrès des sciences physiques, ceux de la chimie surtout, la récente découverte de l'oxygène, celle du galvanisme, une étude plus approfondie de l'organisme végétal et animal durent nécessairement donner une tout autre direction à la philosophie de la nature. La matière cessa d'être considérée comme absolument inerte, et comme obéissant passivement à une impulsion mécanique. L'idéalisme d'ailleurs poussait de son côté dans cette direction. Selon Kant, le système universel était le système des phénomènes déterminé d'une part par les choses qui y apparaissaient, et d'autre part par les lois de la sensibilité et de l'entendement humain; selon lui, ce qu'on appelle les lois générales de la nature, c'étaient les lois même de l'esprit. M. de Schelling alla plus loin : selon lui, la nature est la manifestation objective, réelle de l'absolu, l'esprit visible et réalisé en quelque sorte : elle doit donc former un tout organique, plein de vie, animé d'un même principe, qui comprend et explique le mécanisme lui-même. Tel est le résultat général du traité de *l'Âme du monde*.

Du moment que l'on conçoit la nature comme un grand tout, procédant d'une même source, et tendant à une même fin, il n'y a plus une opposition réelle entre le mécanisme et l'organisme : tout au fond est organisme, et la physique tout entière est une *dynamique*. Deux forces, l'une positive, l'autre négative, constituent la nature par leur opposition même : elles dépendent toutes deux d'un même principe, qui est l'âme du monde, le principe organisateur de l'univers, source et cause permanente de tout mouvement, de tout phénomène. Ce principe suprême, qui est la force positive elle-même considérée comme infinie, la force première de la nature, est l'objet immédiat de la *physique spéculative*. Il se manifeste en se limitant, en se déterminant. Son premier phénomène, sa première manifestation est la *lumière*, combinaison de



l'éther et de l'oxygène. La chimie deviendra le système général de la nature. La végétation est une désoxydation, la vie animale une oxydation continuelle. L'élément positif de la vie est le même pour tous les êtres animés, et ainsi qu'un même principe est présent partout, un même type se révèle dans le développement progressif de la nature.

Tout, dans la nature, procédant d'un principe unique, la loi de continuité préside nécessairement à son évolution, de telle sorte que le mouvement de production est à comparer à celui d'un fleuve ou au développement continu d'une ligne géométrique, avec cette différence qu'à tout instant du développement, il se produit une forme déterminée qui prépare et sert de transition à la forme suivante, et toujours plus parfaite que celle qui précède. Selon Kant la loi de continuité (*lex continui*) n'est qu'une *idée*, selon laquelle il est utile de considérer la nature; mais déjà plusieurs naturalistes, avant M. de Schelling, l'avaient présentée comme réelle<sup>1</sup>, comme une loi positive. D'après cette loi il y aurait gradation continue du minéral jusqu'à l'homme, et l'organisation la plus parfaite ne serait que l'organisation première portée à sa plus haute puissance. On transporte ainsi à la nature prise comme un tout organique, ce qui n'est vrai que d'un organisme particulier. Ce système suppose qu'avec deux formes extrêmes données, sont données en même temps toutes les formes intermédiaires possibles, ce qui n'est pas. Par cela même que les formes sont déterminées, il n'y a pas de transition réelle de l'une à l'autre. Un abîme sépare la nature organique de la nature inorganique, les végétaux des êtres sensibles et l'être raisonnable du simple animal. S'il y avait continuité du règne minéral au règne végétal, et de celui-ci au règne animal, il faudrait qu'il y eût des productions naturelles qui fussent à la fois mortes et vivantes, sensibles et privées de sentiment.

<sup>1</sup> Entre autres Kilmeyer en Allemagne et longtemps avant lui Robinet en France. Voir sur ce dernier la note V.

L'homme, sans doute, a des caractères qui lui sont communs avec les animaux; mais la raison établit entre lui et la brute une différence bien plus grande encore que celle qui sépare la pierre de la plante, ou la plante de l'être animé: il peut s'abaisser jusqu'à elle en se dégradant, mais elle ne peut pas s'élever jusqu'à lui: une distance infinie les sépare. Il n'y a donc pas réellement continuité dans l'action productive de la nature; il y a progression sans doute, gradation progressive, mais les degrés sont librement posés, et ils ne sont liés entre eux, dans une universelle harmonie, que par une même pensée qui domine et pénètre tout. La continuité absolue des formes, si elle était prouvée, serait l'argument le plus puissant en faveur du panthéisme naturaliste, de même que son absence dans la nature est une preuve qu'il y a libre création.

Selon M. de Schelling<sup>1</sup>, la nature, considérée comme sujet (*natura naturans*), est l'être ou la productivité même. Or, en toute productivité il y a continuité absolue. Mais cette productivité, considérée comme absolue, se présentant comme une évolution qui se fait avec une vitesse infinie, ne produirait rien de déterminé, rien de réel, sans l'intervention d'une force de retardation ou de suspension de l'action productive. Cette force étant dans la nature elle-même, la nature n'est plus identité pure, mais dualité. Son infinie productivité est à tout instant suspendue, et reprend à tout instant son cours: de là des produits déterminés, formes diverses, quoique continues, d'un seul et même produit.

Pour expliquer la diversité des *qualités*, l'auteur de la *philosophie de la nature* admet des *actions* simples et primitives, des *entéléchies* pures, raisons idéales de toutes les différences de qualité. Ces *actions* remplacent dans son système les atomes et les monades, et par là il devient *atomistique dynamique*: c'est à ces qualités primitives que

<sup>1</sup> Dans l'Introduction au *Système de la philosophie de la nature*.



s'arrête toute analyse; elles ne peuvent être construites à priori, et c'est par elles que toute construction commence.

Par la division de la productivité en des directions opposées, le produit général est divisé en des produits individuels, qui sont autant de degrés de l'évolution continue, autant de formes successives ou de métamorphoses d'un type fondamental commun : cette *échelle dynamique progressive* est l'objet principal du système. Il s'agit de *réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression*. Le premier suppose le second; il est le produit à la seconde puissance : de là on peut conclure et poser en principe général de l'interprétation de la nature, que la construction du produit organique est au moins le symbole de la construction primitive de tout produit. Il n'y a pas d'opposition réelle entre la nature inorganique et la nature organique : celle-ci est le résultat des mêmes forces à un plus haut degré de développement. Les trois forces du monde organique, la sensibilité, l'irritabilité et la faculté de reproduction correspondent à celles du monde inorganique, le magnétisme, l'électricité et l'action chimique, dont celles-là ne sont que des fonctions supérieures. Les unes et les autres doivent pouvoir se ramener à des principes communs, à des forces plus fondamentales, qui sont celles de la nature *générale*. Ainsi, de la nature considérée comme objet ou comme produit (*natura naturata*), et qui comprend le monde inorganique et le monde organique, il faut distinguer la nature *générale*, considérée comme sujet, comme activité productive (*natura naturans*), qui anime et domine le tout par des lois communes.

Telles sont les idées fondamentales de la *philosophie de la nature*, telles à peu près que l'auteur les a exprimées dans l'*Introduction à l'esquisse* de son système; l'*Esquisse* même en est le développement et l'application.

Nous ne reviendrons pas ici sur le détail de cet ouvrage,

et nous nous bornons à en relever quelques points seulement.

L'auteur traite d'abord de la *nature organique*, puis de la *nature inorganique*, enfin des *rapports de l'une avec l'autre*. Il commence par établir que la nature est organique dans ses produits les plus primitifs, mais que néanmoins le monde organique, pour exister, a pour condition le monde inorganique. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui a besoin d'être sans cesse ranimée par une action extérieure. Par là se trouve posée à côté de la nature organique la nature inorganique, qui forme avec elle un tout, et qui, à son tour, est soumise à une influence étrangère. Pour expliquer le monde inorganique, M. de Schelling, rejetant tout ensemble le système *mécanique* ou *atomistique*, et la *métaphysique de l'attraction*, tout comme en physiologie il repousse le matérialisme et l'immatérialisme, professe ce qu'il appelle le système de l'*attraction physique*, selon lequel il y a dans le phénomène de la gravitation tout à la fois quelque chose de matériel, comme dans le système des atomistes, et quelque chose d'immatériel, comme dans la pesanteur des Newtoniens. Toutes les parties d'une même masse ne tendent à s'unir étroitement entre elles que par l'influence sur elle d'une autre masse, avec laquelle elle tend en même temps à s'unir à une troisième. Cette même tendance qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre, est aussi ce qui les lie entre elles. Par l'influence du soleil sur la terre toutes les parties de celles-ci tendent vers toutes les parties de celui-là, et cette influence du soleil s'explique par l'action sur lui d'une troisième masse, vers laquelle tend le soleil avec toutes ses planètes. De là un système, un organisme universel, une synthèse primitive dont le monde est le résultat. Le seul mécanisme ne peut expliquer l'univers; on doit le concevoir comme organique, comme produit par une expansion et une contraction alternatives : il n'est pas, il devient indéfiniment, par une évolu-



tion continue, par une métamorphose organique perpétuelle. L'évolution part d'un centre *idéal*, qui est sans cesse transporté ailleurs.

Avec la pesanteur universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception; mais pour que cette tendance se réalise, il faut qu'il vienne s'y joindre une autre action. Il n'y a intussusception que par le travail chimique; or, toute action chimique, dans une sphère donnée, suppose un principe étranger, issu d'une sphère supérieure. Le principe de toute action chimique sur la terre, et qui comme tel est ici chimiquement invincible, est l'oxygène, produit du soleil. C'est par lui que le soleil exerce sur la terre cette autre action qui vient se joindre à la pesanteur, action chimique, dont la lumière est l'expression ou le phénomène.

De là un rapport secret entre l'action de la lumière, principe de la tendance *chimique* des choses, et celle de la pesanteur, qui est le principe de leur tendance *statique* ou de l'équilibre. Il y a cette différence entre l'action de la pesanteur et l'action chimique du soleil sur la terre, que la première est déterminée par une influence supérieure que le soleil subit lui-même, et qui fait qu'il forme avec les planètes un seul et même système, tandis que la seconde est uniquement déterminée par la nature particulière de cet astre.

Si l'on admet que les soleils sont eux-mêmes subordonnés à un centre commun, leur réunion en un même système est déterminée par une pareille cause, et la lumière, qui en jaillit, et qui est relativement aux planètes à l'état positif, doit être négative quant à une influence supérieure qui en est le principe. Mais ce qui est au delà de la lumière est au-dessus de toute science.

Après avoir établi que, bien que la nature soit organique dans ses productions les plus primitives, néanmoins les fonctions de l'organisme ne peuvent s'expliquer que par l'influence

d'un monde inorganique, parce que l'essence de tout organisme est l'*irritabilité*, M. de Schelling recherche, dans la troisième partie de l'*Esquisse*, les rapports de la nature organique et de la nature inorganique. L'organisme en général n'étant possible que par l'existence d'un monde inorganique, il en conclut que les raisons de la première doivent se trouver déjà dans la seconde, ce qui suppose une harmonie préétablie entre les deux natures; qu'il doit y avoir au-dessus d'elles un ordre de choses supérieur qui les unisse entre elles.

Nous ne pourrions, sans l'affaiblir, résumer la déduction qu'il fait ici de l'*irritabilité* générale, différente de ce qu'on appelle d'ordinaire ainsi, et qui exprime le rapport par lequel sont unies les deux natures, puis des diverses fonctions organiques telles qu'elles résultent de la notion de l'*irritabilité*, la sensibilité, l'*irritabilité* proprement dite, la faculté de reproduction, la nutrition, etc. Mais nous devons nous arrêter un instant sur la théorie de l'auteur concernant les instincts et l'industrie des animaux; il faut surtout la considérer dans ses rapports avec sa théorie de la raison, et aussi avec sa doctrine sur la loi de continuité. Selon M. de Schelling, c'est une seule et même force qui graduellement devient sensibilité, irritabilité, faculté de reproduction et industrie instinctive. L'instinct de l'abeille n'est qu'une modification de la faculté productive, et en dernière analyse de la sensibilité. Le caractère des produits de l'instinct étant l'imperfectibilité, on ne peut les expliquer par une faculté analogue à l'intelligence. L'instrument dont l'animal se sert, et son usage sont identiques: avec l'organisation est en même temps prédéterminé son produit; la cellule que construit l'abeille, est le dernier résultat de son développement organique; c'est un produit nécessaire d'une impulsion primitive: de là la parfaite régularité, la perfection géométrique du produit. Nous admettons cette explication des effets de l'instinct, qui est aussi celle de Cuvier, quant à ceux de ses produits



qui se rapportent à la reproduction. Mais il est des animaux qui semblent doués d'une sorte d'intelligence, et sont susceptibles d'une espèce d'éducation. On a fait la remarque que les animaux sont perfectibles en raison inverse de leur industrie instinctive, que l'intelligence semble être chez eux en raison inverse de l'instinct. Y a-t-il progression quant à l'intelligence depuis les zoophytes et les mollusques jusqu'à l'homme, de telle sorte que l'homme serait à la fois l'animal doué de l'organisation la plus parfaite et le plus intelligent? Ce n'est pas ainsi que M. de Schelling entend la loi de continuité. Il y a, selon lui, de l'animal à l'homme, quant à l'intelligence, un abîme. La *philosophie de la nature* refuse aux animaux toute faculté de représentation, et à plus forte raison toute intelligence : elle leur accorde la sensibilité, des sensations, mais elle n'admet pas que la sensation puisse produire des idées. Et si, dans l'homme une représentation coexiste avec la sensation, ce n'est pas que celle-ci soit la cause de celle-là : c'est en vertu d'une sorte d'harmonie pré-établie ; c'est parce que l'homme seul est doué d'intelligence. Il n'y a pas, dit-il, de degrés d'intelligence : la raison est *une*, elle est l'absolu lui-même. Là où elle existe, elle existe entière. Ainsi la loi de progression continue qui, selon la *philosophie de la nature*, régit le monde, ne s'applique pas aux facultés intellectuelles.

Si cette doctrine, qui refuse aux animaux toute faculté analogue à l'entendement humain, était une conséquence nécessaire de l'idéalisme, la cause de celui-ci serait bien compromise. Car, évidemment, il est impossible d'expliquer tous leurs mouvements par la seule impulsion instinctive ; et plus on monte l'échelle des organisations animales, plus l'instinct proprement dit s'affaiblit, et plus se manifeste quelque chose d'analogue à l'intelligence et à la volonté. Nous ignorons quelle est la nature de cette faculté dans les animaux, mais on ne peut en nier la réalité. Cependant,

s'il y a des degrés d'intelligence, nous sommes loin d'admettre pour cela un passage de l'animal à l'homme, de la simple faculté de connaissance relative et de locomotion plus ou moins volontaire, à la raison et à la liberté : il n'y a pas plus continuité absolue de l'animal le plus parfait à l'espèce humaine, même à l'état sauvage, que d'un règne à l'autre, ou d'une forme organique à l'autre. La raison, qui est le caractère distinctif de l'homme, n'est pas le dernier produit de l'organisation physique ; elle n'est pas seulement une intelligence supérieure, elle est de plus un instinct sublime qui, en se développant, fait de l'homme l'image de Dieu sur la terre.

Cette loi de continuité ou de progression continue, M. de Schelling ne l'impose pas seulement aux formes et aux fonctions de la nature organique, ce qui suppose pour toutes les organisations unité de type et unité de force : il l'applique à l'organisme universel, ce qui suppose pour le tout unité de force et de mouvement.

Par là s'efface la différence réelle de la nature organique et de la nature inorganique, subordonnées ensemble à une troisième nature, que M. de Schelling appelle la nature générale. Trois forces régissent le monde organique, la *force productive*, l'*irritabilité* proprement dite, et la *sensibilité* : ces trois forces ne sont que trois degrés d'une seule et même puissance : il y a progrès de l'une à l'autre ; la sensibilité en est le dernier développement : elle est partout, même dans les plantes, mais à un moindre degré ; elle va en augmentant, et au sommet de l'organisation elle devient indépendante des forces inférieures, et domine souverainement tout l'organisme. De même trois forces, degrés progressifs d'une même force fondamentale, gouvernent le monde inorganique, l'*action chimique*, l'*action électrique*, et le *magnétisme*. Et ainsi que toute la nature organique et toute la nature inorganique sont coordonnées ensemble, les trois forces de l'une



correspondent aux trois forces de l'autre, l'action chimique à la force de production, l'action électrique à l'irritabilité, le magnétisme à la sensibilité. Cette analogie, cette correspondance respective des trois forces des deux natures a sa raison dans leur dépendance commune des trois forces qui constituent la nature générale, et qui sont la *lumière*, l'*électricité* et le *principe du magnétisme*. Il résulte de là que la lumière, principe suprême et commencement de la création que nous connaissons, est la cause immédiate de l'action chimique dans la nature inorganique, et par elle la cause indirecte de la faculté de production, force première de la nature organique, et qui n'est autre chose que l'action chimique élevée à une plus haute puissance. De même l'électricité, qui est la seconde force de la nature générale et une transformation de la lumière, produit immédiatement l'action électrique, et par elle l'irritabilité. Enfin, le principe supposé du magnétisme, troisième force de la nature générale, est par le magnétisme la cause de la sensibilité. Ainsi, il y a progression dans la nature générale de la lumière à l'électricité, et de celle-ci au principe du magnétisme, comme il y a progression, dans la nature inorganique, de l'action chimique à l'action électrique, et de celle-ci au magnétisme, et comme il y a progression, dans la nature organique de la force productive à l'irritabilité, et de celle-ci à la sensibilité. Mais en même temps il y a progression de la lumière à l'action chimique, et par celle-ci à la force productive; de l'électricité générale à l'action électrique, et par celle-ci à l'irritabilité; enfin de la cause générale du magnétisme au magnétisme de la nature inorganique, et par celui-ci à la sensibilité. Il y aurait ainsi une double progression dynamique, l'une d'une force à l'autre dans les trois natures, et l'autre qui les relie ensemble, et qui va d'une force de la nature générale à la force correspondante de la nature organique, au moyen de la force du même degré de la nature inorganique. Il n'y a donc

pas au fond progression unique et vraiment continue; car la lumière est d'une part la cause du travail chimique, condition de la force productive, et d'un autre côté elle devient électricité, cause de l'action électrique, condition de l'irritabilité. De même l'électricité, tout en produisant cet effet, se transforme directement en principe du magnétisme, lequel est la condition de la sensibilité.

La grande objection du reste, contre ce système, c'est que si l'on conçoit bien que la lumière soit la cause de l'action chimique, que l'action chimique soit une condition de la force de production, on ne comprend pas comment cette action chimique devient force productive. Une condition n'est pas une cause suffisante. Que l'action électrique ait sa cause dans un principe qui le produit, rien de plus simple; qu'il y ait de l'analogie entre l'électricité et l'irritabilité, entre le magnétisme et la sensibilité, cela se peut; mais évidemment l'irritabilité est plus, est autre chose que l'électricité, et la sensibilité est tout autre chose que le magnétisme. Cette progression, si elle existe, n'est donc pas l'effet d'un simple développement, d'une évolution qui met successivement au jour ce qui est en germe: elle se fait par addition; il n'y a pas simplement métamorphose, mais accroissement et changement essentiel. Ce qu'on appelle *puissance* en mathématiques ne peut s'appliquer à la nature. On a beau multiplier une force par elle-même: elle en sera plus puissante, mais elle restera toujours ce qu'elle est.

La progression dynamique, fondée sur l'unité des forces de la nature admise, comment la diversité sortira-t-elle de cette identité? S'il y a continuité dans l'évolution de l'univers, comment expliquer les différences? Le magnétisme universel, qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la source de toute activité dynamique. A cette même force, et à elle seule, dans toute la nature inorganique, appartient l'identité



dans la duplicité, et la polarité n'est pas autre chose que cette identité. Tel est aussi le caractère de l'univers comme totalité absolue : il est le produit d'une seule et même duplicité primitive. Une seule et même cause a produit la duplicité universelle et la duplicité organique, sans laquelle il n'y aurait pas de création, et empêche l'univers de retourner à l'état d'unité, d'homogénéité absolue, et la nature organique de s'éteindre par un retour à l'état de parfaite identité. Or, quelle est cette cause, qui, en portant la division dans la primitive identité, a été le principe de tout mouvement, de tout développement, de toute différence, de toute production déterminée?

Cette cause, c'est le magnétisme. C'est lui qui est la cause de toute dualité, de toute hétérogénéité, de toute activité : c'est lui qui a porté dans la nature l'opposition primitive, et de là se sont développées toutes les autres différences. L'homogénéité primitive est constamment troublée par l'action continue du magnétisme universel, condition de tout mouvement chimique et dynamique.

Telle est donc l'organisation dynamique de l'univers ; mais, outre les forces qui la constituent et la rendent possible, il faut encore d'autres forces qui la construisent réellement, et qui en déterminent l'évolution dans le temps et dans l'espace : ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retardation* ou de suspension, et la force de *gravitation*. Le principe de l'évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. Par la force d'expansion elle tend à se développer avec une vitesse infinie ; la force de suspension la retarde, et rend possibles des produits déterminés, qui sont fixés par la force de gravitation. Sous le règne exclusif de la première, la nature se perdrait dans l'espace infini ; sous celui de la force de suspension, tout serait réduit à un point mathématique, et il y aurait ainsi *involution absolue* : grâce à leur concours, la nature reste suspendue entre ces deux états, et

grâce à la pesanteur, les produits sont déterminés dans le temps et dans l'espace, et fixés à toujours.

Après les forces primitives et les forces organisatrices viennent les forces purement mécaniques : l'étude de celles-ci ne fait point partie de la *philosophie de la nature*, dynamique supérieure, que l'expérience doit confirmer, mais qui est au-dessus de l'expérience<sup>1</sup>.

Il nous reste à faire ressortir les idées principales du *Système de l'Idéalisme transcendantal*, en les accompagnant de quelques observations critiques.

Ce système, issu de celui de Fichte, s'en distingue cependant essentiellement. Selon M. de Schelling, l'*idéalisme transcendantal* est le système de tout savoir, offrant dans une parfaite continuité toutes les parties de la philosophie, en même temps que l'histoire continue de la conscience. Le mouvement de la pensée est dans son progrès parallèle à celui de la nature, identique avec lui, la nature n'étant que l'esprit manifesté et posé au dehors. La *philosophie transcendantale* est le pendant de la *philosophie de la nature*. Tandis que celle-ci tend à intellectualiser les lois physiques, et à établir l'identité de la nature avec la raison, celle-là réalise en quelque sorte les lois de l'esprit, et démontre l'identité de la pensée avec la réalité objective ; et ainsi que la *philosophie de la nature* s'est gardée d'admettre dans son savoir rien de subjectif, s'appliquant à expliquer la nature par elle-même, ainsi la *philosophie transcendantale* veillera à ce que rien d'objectif ne vienne s'y mêler, tout devant être tiré du fonds du sujet pensant. Inutile pour l'interprétation de la nature, elle est surtout nécessaire dans un intérêt pratique, parce que par elle est démontrée l'indépendance absolue de l'esprit.

<sup>1</sup> Nous renvoyons à la note VI quelques observations et quelques critiques de détail.



Son organe est le *sens intime*, l'intuition intellectuelle, où se réfléchit en quelque sorte le travail de dialectique, par lequel l'esprit se développe, et dont la pensée philosophique est la reproduction. Son principe est la conscience, au delà de laquelle il nous est impossible de remonter : ce qui est au delà ne peut être l'objet du *savoir*.

Dans le système de M. de Schelling, comme dans celui de Fichte, le moi est tout à la fois pour lui-même le principe de son existence et celui de sa connaissance; le moi pur comme tel n'est que parce qu'il est pensé, et qu'autant qu'il est pensé. L'acte primitif de l'intuition intellectuelle fournit le premier principe du savoir philosophique, en même temps qu'il produit le moi, son sujet et son objet. La proposition *Je suis moi* est tout à la fois *identique*, en ce que le sujet et l'attribut sont équivalents, et *synthétique*, en ce que au sujet est accordé un attribut, et par la réunion de ces deux caractères, cette proposition seule a qualité pour être le principe absolu de tout savoir. La proposition  $A=A$  est identique, et comme telle d'une certitude absolue, mais elle est vide, tandis que la proposition *Je suis moi* est tout aussi identique, mais d'un contenu réel. Cependant par cette proposition le sujet n'est pas réellement déterminé; le moi ne fait encore que se reconnaître comme tel; il devient sujet par là-même qu'il devient pour lui objet de la conscience : conscience *pure*, ou pour mieux dire, abstraite, en ce qu'on n'y arrive qu'en faisant abstraction de toute pensée et de tout sentiment. Remarquons qu'en disant que le moi n'est qu'autant qu'il est pensé, M. de Schelling ne veut pas dire que le moi soit un produit de la pensée, comme substance, ou que la conscience se crée elle-même quant à son principe ontologique : il convient tout d'abord qu'il se peut que notre conscience dépende d'un autre être, ou soit même la modification d'une conscience supérieure; mais il nous est impossible de nous élever plus haut, de même que dans la *philosophie de la na-*

ture il est impossible de remonter au delà de la *lumière*, qui est pour nous le premier principe *positif* de l'univers, bien qu'il se puisse que la lumière soit elle-même un produit, et par conséquent un principe *négatif* relativement à un ordre de choses supérieur, mais qui ne saurait être l'objet de notre savoir. C'est sur ce point surtout que se modifiera le système de M. de Schelling, en ce qu'il ne tardera pas à revendiquer pour le domaine du *savoir*, ce qu'ici il relègue encore dans celui de la *foi*.

Ainsi, en disant que le moi n'est qu'autant qu'il s'affirme ou se pose, qu'il se produit lui-même par un acte de connaissance ou d'intuition primitive, l'auteur veut dire seulement qu'il n'est moi qu'autant qu'il a conscience de soi, et pour qu'il y ait conscience de soi, il faut que le moi se pose en même temps comme sujet et comme objet; or, c'est ce qui arrive par l'affirmation *Je suis moi*. La question est maintenant de savoir si c'est ainsi que peut naître la conscience. Une intelligence peut-elle dire *moi*, ou avoir conscience d'elle-même, sans s'opposer autre chose, sans se distinguer d'autre chose qu'elle? Selon la philosophie réaliste, d'accord avec le sens commun, il existe, indépendamment des intelligences finies, un ensemble de choses extérieures qui constituent le monde, et dont l'action sur le sujet pensant est nécessaire pour donner à celui-ci la conscience de lui-même, en même temps que la connaissance de ce monde, qui, pour être devenu un ensemble de phénomènes et l'objet de la pensée, n'en demeure pas moins ce qu'il est, et qui apparaît au sujet pensant tel qu'il est en soi. Ce système attribue d'une part à l'univers une existence réelle et indépendante, et de l'autre au moi, avec la sensibilité passive, la faculté active de connaître le monde tel qu'il est : de l'action des objets sur le sujet et de la réaction du sujet pensant sur les perceptions résulte la connaissance, et la réalité de cette connaissance suppose une harmonie préétablie entre



les lois de la pensée et celles de la nature. Mais ainsi que l'ensemble des choses extérieures n'est un *monde*, c'est-à-dire, un système plein d'ordre et d'harmonie, qu'autant qu'il est l'objet de la pensée, de même le sujet sensible et pensant ne se reconnaît comme tel, n'a conscience de lui-même que par le sentiment qu'il a de l'action sur lui d'autre chose que lui, par la reconnaissance d'une réalité distincte de lui. Jacobi est allé jusqu'à dire que Dieu lui-même, pour avoir la conscience de soi, a besoin de s'opposer l'univers.

L'idéalisme vulgaire nie la réalité du monde extérieur, et en fait une illusion ou une simple modification du sujet pensant. L'idéalisme de Kant, tout en admettant qu'il y a hors de nous des choses indépendantes de la pensée, prétend que nous ne pouvons les connaître telles qu'elles sont en soi, mais seulement telles qu'elles nous apparaissent en vertu de notre nature subjective, et que le monde n'est que le système des formes sous lesquelles les choses se montrent à nous, d'après les lois de notre sensibilité et de notre entendement. Selon Fichte le moi est toute réalité; il pose tout virtuellement en se posant lui-même; il travaille indéfiniment à se donner la conscience de sa nature absolue, et le monde extérieur n'est admis que comme un *postulat* nécessaire de la loi morale, pour offrir un théâtre à l'activité du moi. Selon l'idéalisme de M. de Schelling, le moi est absolument indépendant du monde phénoménal, et il est tout d'abord la réalité absolue; mais la nature est tout aussi réelle, la manifestation au dehors de l'esprit, et il y a entre elle et la conscience du moi la même identité qu'entre l'original et la copie, ou plutôt qu'entre deux images parfaitement imitées d'un même type.

Et ainsi que deux images faites sur un même type peuvent être parfaitement identiques sans exercer l'une sur l'autre une action réciproque, tout comme les deux horloges de Leibnitz marchent d'accord entre elles sans agir l'une sur

l'autre, et en vertu seulement d'une harmonie préétablie, de même le contenu du moi est identique au mouvement de la nature, sans subir son action, et en se développant pour lui-même avec une entière indépendance. Selon M. de Schelling, le moi est un monde fermé à toute impulsion venue du dehors, à toute influence extérieure, un monde pour soi d'où rien ne peut sortir, où rien ne peut entrer. Mais il y a harmonie entre ce qui se passe en lui et ce qui se passe au dehors, et ainsi l'idéalisme est en même temps réalisme.

Le moi recèle en lui tout savoir et le principe de tout développement de la conscience. Pour suivre ce développement, il faut se placer par la pensée à son début, à son point de départ, assister en quelque sorte par l'intuition intellectuelle à toutes ses phases, afin de convertir le savoir inné en savoir philosophique. Le point de départ est cet état du moi où il est conscience pure, indéterminée, où il est simplement, sans attribut réel, encore en repos pour ainsi dire, mais prêt à se mettre en mouvement, et à recevoir tous les attributs possibles. Toute la matière du savoir est en lui, et il tire de lui seul, sans aucune accession venue du dehors, toutes ses déterminations. Mais d'où lui viendra l'impulsion nécessaire au développement réel de la conscience? Elle ne vient pas du dehors; elle ne peut donc lui venir que de lui-même. Le moi est primitivement et essentiellement actif, et c'est de son activité propre, d'elle seule, que résulte la conscience, et avec elle le monde qu'elle représente.

La conscience est, selon M. de Schelling, le produit de deux activités qu'il appelle l'une *idéale*, l'autre *réelle*, qui sont au fond une seule et même activité vue sous deux aspects, tendant alternativement à deux fins, et produisant en définitive un effet commun. La conscience n'est possible qu'autant que le moi est déterminé ou limité. Selon l'idéalisme pur, la limite ou la détermination vient du moi lui-même; lorsqu'au contraire on soutient que la limite est hors du moi, et indé-



pendante de lui, il y a *réalisme*. Le premier système ne tient compte que de l'activité *idéale* ou subjective, le second que de l'activité *réelle* ou objective : en tenant compte de l'une et de l'autre, on arrive à un réalisme idéaliste, à l'idéalisme transcendantal. Mais l'auteur fait de vains efforts pour expliquer de quelle manière commence le mouvement de la conscience, comment le moi vient à sortir de cet état d'*involution* où il est primitivement. Admettons cependant que par un acte de spontanéité primitive, en disant *Je suis moi*, il se soit posé à la fois comme sujet et comme objet, il ne se sera encore déterminé que d'une manière générale : d'où lui viendront les déterminations particulières? Il a une tendance infinie à se développer, à se réaliser pour soi, à se donner la conscience explicite de ce qu'il est virtuellement ou en soi, à poser en quelque sorte en face de lui, comme hors de lui, toute l'infinie réalité qu'il recèle dans son sein. Cette activité infinie et objective ou réelle, si elle est seule, ne saurait rien produire; pour produire, c'est-à-dire, pour que le moi puisse se voir dans un état déterminé, comme conscience réelle, elle a besoin d'être à chaque instant limitée, suspendue, retardée par une autre activité, qui correspond à la force de suspension dans la nature, et qui devient ainsi, dans l'esprit, la cause des sensations, des intuitions, des idées, tout comme, dans la nature, la force de retardation devient la cause de produits déterminés. Mais si l'activité du moi est *une*, d'où lui vient cette duplicité, cet antagonisme sans lequel la conscience est impossible? En d'autres termes, qu'est-ce qui détermine l'activité infinie à se limiter, à se suspendre elle-même? Ainsi se reproduit invinciblement la même difficulté.

L'activité primitivement infinie se divise en deux activités, l'une par laquelle le moi se pose comme illimité, l'autre par laquelle elle se limite à chaque instant; que tour à tour subjective et objective, idéale et réelle, elle pose chaque fois

comme objectif, comme hors du moi, ce qui n'est qu'un état actuel du moi : comment, cette tendance étant infinie, et le moi ne faisant jamais que *devenir*, se donnera-t-il la conscience que tout ce qu'il a ainsi produit est lui-même, rien que lui-même? Si, *subjectivement*, le moi est productivité infinie, et si, *objectivement*, il ne cesse de devenir, comment arrivera-t-il à ce moment suprême où tout sera pour lui, et où il se reconnaîtra comme l'auteur de ce monde intérieur qui représente l'univers, sans qu'il y ait jamais eu la moindre communication entre les deux mondes? L'idéalisme de M. de Schelling reconnaît l'existence de l'univers réel, fait à l'image du monde intelligible. Comment le connaît-il, et comment sait-il qu'il y a identité entre les deux? L'activité de l'esprit fini étant purement idéale, ne saurait atteindre le monde extérieur, qui n'est point réellement visible pour lui. Si l'on admettait que d'une part l'entendement, aidé du ministère des sens et de l'imagination, se fait une idée du monde sensible, et que d'autre part l'esprit, par le seul effort de la raison, conçoit les lois générales de la création, ces lois étant les siennes comme celles de toute raison, qu'il y a accord parfait entre l'expérience et nos conceptions *à priori*, cela se concevrait : il resterait à examiner si ces conceptions et ces lois sont réellement *à priori*, ou si elles sont le produit de la généralisation des données empiriques, ou bien si ce qu'on appelle l'expérience n'est pas le résultat de l'application de ces lois à ces mêmes données; ce serait une question de critique et d'analyse, qui pourrait avoir une solution, mais non une comparaison impossible entre deux mondes qui ne peuvent rien savoir l'un de l'autre.

M. de Schelling, dans la *philosophie de la nature*, tout en la construisant *à priori*, dit que nous ne savons rien que par l'expérience. Est-ce à dire que d'une part l'esprit, sans sortir de lui-même, reproduit, par son propre mouvement, le mouvement qui, hors de lui et indépendamment de lui, produit



la nature ; mais que d'un autre côté, se mettant à observer le monde extérieur, il le retrouve tel qu'il le conçoit *a priori*? S'il en est ainsi, que devient son assertion d'après laquelle le moi est fermé à toute influence du dehors, qu'il forme un monde à part, d'où rien ne peut sortir, où rien ne peut entrer?

Dans le système de M. de Schelling, tel surtout qu'il le formulera plus tard, le monde extérieur et le monde qui se produit dans la conscience par sa seule activité idéale, sont tous deux issus de l'*absolu* : ils en sont deux expressions parallèles et identiques, mais distinctes ; le monde réel est l'image, la manifestation du monde idéal, qui est primitivement dans l'absolu, dans la raison infinie, et la raison humaine étant une émanation de la raison absolue, ou plutôt l'expression même de cette raison, il s'ensuit nécessairement que le monde idéal, qui se produit dans la conscience au moyen de l'intuition intellectuelle, et le monde réel, qui existe au dehors, sont identiques, sans qu'il y ait aucune communication de l'un à l'autre. Ce monde réel, nous le voyons, nous le sentons, mais la vision, la sensation ne produit pas dans l'esprit l'idée correspondante : s'il y a correspondance entre elles, c'est grâce à une harmonie préétablie : il y a parallélisme entre les idées et les perceptions sensibles, et non action réciproque des unes sur les autres.

Voilà donc comment la philosophie de M. de Schelling est à la fois idéalisme et réalisme. Aux impossibilités de l'ancien idéalisme, elle ajoute des impossibilités nouvelles. Si le développement de la conscience n'est qu'intuition de soi, que la reproduction, d'après un type supérieur commun, du monde sensible, que devient cet autre monde intime qui a été jusqu'ici l'objet de la philosophie de l'humanité, et qui est l'expression de la nature raisonnable de l'homme, la conscience humaine développée? Le système que nous discutons, en identifiant le monde idéal avec le monde réel, les idées

avec les choses, ne reconnaît qu'un seul monde sous deux noms, exprimé en nous par le développement de la pensée, hors de nous, dans la nature par la manifestation de l'absolu, et en effaçant ainsi toute différence entre le système des idées et le système des choses, il ne tient aucun compte du monde moral, de la conscience religieuse et morale, qui subsiste à part de l'univers réel représenté par le système de la connaissance.

M. de Schelling prétend que l'idéalisme transcendantal, identique dans son contenu avec la philosophie de la nature, n'ajoutant rien au savoir véritable, qu'il ne fait que montrer sous un autre aspect, n'est cultivé que dans l'intérêt de la morale, parce qu'il importe, au point de vue pratique, d'établir l'indépendance de l'esprit quant à la matière. Mais pour constater la dignité, la liberté de l'esprit, il n'est pas nécessaire d'égaliser son savoir au savoir divin ; il suffit pour cela qu'il soit autre chose que la matière, supérieur à la matière, et qu'il ne reçoive d'elle ni son être ni sa loi. D'ailleurs le développement de la conscience étant, dans ce système, identique au développement du monde sensible, la conscience et la nature étant l'expression identique de l'évolution de l'absolu, il n'y a pas plus de liberté et d'indépendance dans les mouvements de l'esprit que dans ceux de la nature : tout y est continu et partant nécessaire.

Mais c'est trop insister sur des difficultés trop évidentes et trop invincibles pour être longuement exposées. Nous nous bornons à relever quelques autres points encore du système.

La conscience donc se développe de son propre mouvement, et tout ce qui s'y présente, elle le tire d'elle-même par le travail spontané de la pensée, que la pensée philosophique peut observer et reproduire, sans y rien changer. La philosophie est le tableau fidèle, l'histoire identique de ce développement. Il doit donc y avoir dans le système de la philosophie la même continuité que dans le développement



de la conscience : il y a continuité de la philosophie théorique à la philosophie pratique, de celle-ci à la philosophie de l'art, qui couronne le système. La *téléologie* n'intervient que pour servir de lien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, pour expliquer *comment le moi peut avoir conscience de l'harmonie préétablie entre le monde subjectif et le monde objectif*. Il suit de là que, ainsi que tout au fond est intuition et savoir dans la conscience, tout est théorie et savoir dans la philosophie.

Tandis que dans le système de Kant la raison théorique est subordonnée à la raison pratique, et que dans celui de Fichte, comme le lui reproche M. de Schelling, la philosophie pratique absorbe la philosophie théorique, dans le système de ce dernier la philosophie pratique est absorbée par la théorie. Si pour Fichte tout est action, selon M. de Schelling tout est intuition, rien qu'intuition.

La philosophie transcendantale a pour objet le savoir lui-même, elle est le système du savoir. Elle se divise, il est vrai, en philosophie théorique et philosophie pratique ou morale, mais au fond, la seconde n'est que la continuation de la première. La philosophie théorique doit expliquer comment les idées peuvent s'accorder absolument avec les choses, qui sont néanmoins indépendantes d'elles. La philosophie pratique doit montrer comment la pensée peut modifier librement la réalité extérieure. Celle-là a pour objet la possibilité de l'expérience; celle-ci, la réalité de la liberté. Il est difficile de reconnaître la morale dans ce qui doit ici en tenir lieu. La pensée n'étant point déterminée par les choses du dehors, comment pourrait-elle réagir sur elles? Le monde réel ou la nature, et le monde idéal sont deux mondes entièrement fermés l'un pour l'autre; mais comme ils sont tous deux produits par une même activité, activité productive sans conscience dans le monde réel, et consciente dans le monde intellectuel, il y a entre eux *harmonie préétablie*. Cette har-

monie est expliquée dans la *téléologie* ou la science des fins de la nature : c'est grâce à elle que tout dans la nature est plein de convenance, bien que tout y soit l'effet du plus aveugle mécanisme. Nous trouvons en nous-mêmes une pareille activité, produisant tout à la fois avec conscience et sans conscience : c'est l'activité esthétique. Tout produit de l'art est, selon M. de Schelling, l'ouvrage d'une activité qui est en même temps consciente et aveugle. Le monde objectif, l'univers visible est la poésie primitive, encore inconsciente de l'esprit, comme une œuvre de génie instinctif, assez semblable à celle de l'abeille; dans le monde idéal seulement, il s'en rend compte, et s'en donne la conscience : c'est un poète, un artiste qui a produit par une sorte d'inspiration aveugle, et comme à son insu, et qui, revenant à lui, réfléchit sur son ouvrage. La philosophie est elle-même la reproduction réfléchie de l'éternel poème.

Ainsi que dans la nature il y a production continue, tout dans l'esprit et dans la philosophie est donc intuition productive, intuition continue, là intuition spontanée, irréfléchie, ici volontaire et réfléchie : à la conscience naturelle la philosophie ajoute une autre conscience, la conscience de la conscience.

Pour faire mieux comprendre tout à la fois ce qu'il y a de hardi et d'impossible dans l'idéalisme transcendantal, tel que le concevait à cette époque M. de Schelling, nous insisterons encore sur la manière dont il *construit* la matière. M. de Schelling certes n'a pas la prétention de créer la matière avec des idées; selon lui aussi, elle existe au dehors indépendamment de nos représentations : elle est un produit du mouvement des forces primitives de la nature. Mais ce qu'il entreprend n'est guère moins impossible. Il s'agit, dans le système de l'idéalisme, qui est l'histoire du développement de la conscience, d'indiquer dans ce développement le moment correspondant à celui où, dans le système de la nature, se produit ce qu'on appelle la matière.



Par un effet de l'antagonisme constant des deux activités ou des deux directions opposées du moi, antagonisme par lequel la conscience se forme et subsiste, il se produit une série d'actes continue, infinie, dont la fin idéale est une *synthèse absolue*. Trois époques marquent ce développement, cette évolution de la conscience de soi. La première part de la *sensation primitive* et aboutit à l'*intuition productive*; la seconde va de l'intuition productive à la *réflexion*, et la troisième de la réflexion à l'acte de *volonté absolu*. La matière se construit dans la première de ces trois périodes, et cette construction se fait elle-même par trois moments, qui sont autant d'actes de la conscience de soi. Les deux activités opposées du moi, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun, quelque chose de fini : c'est l'antagonisme *fixé*, et c'est par là que le moi se regarde comme limité. Ce produit commun des-deux activités, résultant de leur équilibre, de leur repos, est la matière primitive, la matière pure (*Stoff*) le  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  de Platon, ce qui sans forme n'existe pas. Ce n'est pas encore la matière proprement dite. Pour que le moi conçoive quelque chose comme une matière indépendante, il faut qu'il pose son propre produit comme une réalité extérieure, comme une chose en soi qui le limite, qu'il *sente*. Cette opposition entre la chose en soi et le moi intuitif une fois établie, opposition qui ne fait que diviser le moi primitif en sujet et objet, les deux activités sont maintenant celle de la *chose en soi* et celle du moi; par leur concours elles produisent encore un résultat commun, qui participe de la nature des deux facteurs, et tient le milieu entre eux. Ce sont deux forces, l'une positive, l'autre négative, qui correspondent à la force d'expansion et à la force d'attraction dans la nature : par leur synthèse ou leur réunion en une troisième, elles deviennent *matière*. Cette troisième activité, l'activité véritablement productive, correspond à la gravitation. Ainsi l'esprit conçoit ses trois activités

comme les trois forces fondamentales de la nature par lesquelles devient possible la matière. C'est ainsi que toutes les forces physiques doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence. La matière en définitive n'est autre chose que l'esprit considéré dans l'équilibre de ses activités; c'est l'esprit *éteint*, comme l'esprit est la matière en formation.

Cette déduction de la matière suppose que c'est ainsi que la pensée divine a réellement produit la matière, comme base du monde réel, et que la pensée humaine a la faculté de la reproduire idéalement; que par conséquent elle s'en donne l'idée ou la conscience par le seul travail de la dialectique, par le seul mouvement de l'intelligence, et sans qu'il soit pour cela nécessaire d'admettre une impulsion venue du dehors.

C'est aussi ce qui explique le constant parallélisme que M. de Schelling prétend exister entre le monde extérieur et le monde de la conscience, entre le mouvement de la conscience en nous, et celui de la nature hors de nous. En voici un exemple frappant. Il arrive dans le travail progressif de la nature un moment où elle devient organique, nature animée, où elle produit des *animaux*. Or, dans la déduction des phénomènes de la conscience, il arrive un instant qui correspond à ce moment de l'évolution créatrice, et qui exprime en même temps la nature de l'âme des bêtes. Dans les animaux la conscience reste à jamais fixée pour eux à ce point du développement intellectuel où l'intelligence se conçoit comme objet vivant et sensible<sup>1</sup>.

Nous bornons là nos observations sur l'idéalisme transcendantal de M. de Schelling : l'essentiel était de le faire comprendre. Bien compris, il se juge lui-même. Dans ce but, nous appelons encore l'attention sur l'observation qui termine la *philosophie théorique*. Tout notre savoir est *à priori*,

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, p. 172.



dit l'auteur, en tant que le moi produit tout de soi; mais en même temps il est originairement à *posteriori*, en ce que la notion et l'objet naissent ensemble, et qu'ils sont identiques. Les idées ne sont pas *innées*; ce qui est inné, c'est notre nature intelligente, avec son mécanisme et le mouvement qui le met en jeu : les notions ne sont pas innées dans l'esprit, elles sont l'esprit lui-même.

La philosophie pratique est la continuation de la philosophie théorique, ainsi que la volonté n'est que l'intuition élevée à une plus haute puissance. A cet état le moi est productif avec conscience, avec liberté; il se réalise, et de là sortira une seconde nature, le monde moral. Ce monde suppose une pluralité d'intelligences individuelles, formées sur le même type. On aura remarqué sans peine tout ce que la déduction de cette pluralité de moi, et de l'harmonie préétablie entre eux, quant à leur pensée spontanée, laisse à désirer. L'exposé que nous avons donné de cette partie du système, est assez clair par lui-même pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Nous avons aussi suffisamment montré que cette doctrine laisse très-problématique la liberté morale. Les idées sur la philosophie de l'histoire que M. de Schelling émet ici, et qui se rattachent à celles de Kant et de Fichte, offrent un grand intérêt, bien qu'on ne puisse souscrire à l'application qu'il leur donne : elles sont plus développées ailleurs, et nous y reviendrons. Mais nous devons relever l'assertion par laquelle ce chapitre se termine, et qui jette une vive lumière sur la théologie de M. de Schelling à cette époque. La fin de l'histoire est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière, à travers trois périodes. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin*, dans la seconde comme *nature* ou nécessité, dans la troisième enfin comme *Providence* : alors sera Dieu. Ainsi l'histoire du monde est celle de Dieu. Dieu ne devient Providence, ne se réalise que dans la conscience humaine; il est déjà présent dans l'origine,

mais sous la forme du destin, et il ne devient explicitement le Dieu véritable que par l'établissement de cet ordre moral que l'humanité tend à réaliser. Est-ce à dire que Dieu a réellement une histoire, lui qui est supérieur au temps, et qu'il n'acquiert la conscience de lui-même que dans la conscience de l'homme, ou qu'il n'est, comme dans le premier système de Fichte, que l'unité de l'ordre moral? Non; il paraît que M. de Schelling a voulu dire seulement qu'alors que les destinées de l'humanité seront accomplies, il sera manifeste que ce qui d'abord avait apparu comme le règne du destin aveugle ou de la nécessité, était déjà le commencement du règne de la Providence.

Quant aux principes que, dans la dernière partie de son système, M. de Schelling expose sur la philosophie de l'art, quelque élevés qu'ils soient, ils ne satisferont pas plus le véritable artiste, que sa morale ne satisfait l'homme de bien, ou que son Dieu ne suffit à l'homme religieux. Ces principes seront plus amplement développés plus tard; et nous ajournons jusque-là toutes les observations auxquelles peut donner lieu cette théorie de l'art.



## SECONDE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING DANS SES DÉVELOPPEMENTS  
DE 1800 A 1815.

On a dû remarquer partout dans les analyses qui précèdent, des traces de l'influence que la philosophie de Kant et plus encore celle de Fichte exercèrent sur la pensée de M. de Schelling. La filiation de Kant à Fichte, et de Fichte à ce dernier, bien qu'elle ne fût pas nécessaire en ce sens, est partout évidente. Mais déjà partout aussi l'on voit une tendance à s'élever plus haut, et surtout à dépasser le point de vue purement subjectif de l'idéalisme : déjà l'identité absolue de l'esprit et de la nature, ou pour mieux dire, la seule réalité de l'esprit ou de l'identique absolu se réalisant par son développement dans la conscience et dans la nature, qui en sont les deux manifestations parallèles, domine et constitue le système. Désormais Schelling se détachera de plus en plus de la méthode et des idées de ses devanciers, tout en se servant encore de leur langage et de leurs catégories. Sans changer au fond d'esprit et de principes, il fera subir à sa philosophie, plus poétique qu'exacte, de grandes et nombreuses modifications ; il reviendra plusieurs fois sur son œuvre, sans l'achever jamais, et à chaque fois le système changera de forme sans changer essentiellement de tendance : cette tendance, au contraire, n'en deviendra que plus manifeste à chaque reprise. Le principe de sa méthode sera toujours l'intuition intellectuelle ; mais il renoncera peu à peu à ces déductions subtiles et souvent fastidieuses, dont Fichte avait donné l'exemple. A la place de la déduction rigoureuse se substituera de plus en plus une contemplation mystique, une sorte d'inspiration immédiate et poétique, féconde en beautés, en

paroles éloquentes, en strophes harmonieuses, mais qui ne saurait être l'instrument de la pensée philosophique.

Cette seconde section comprend surtout les années de 1800 à 1809 ; de nombreux écrits remplissent cette période. A partir de 1809 jusqu'en 1815, M. de Schelling n'a plus publié qu'une défense de sa philosophie au point de vue religieux contre les accusations de Jacobi<sup>1</sup>, et un essai de mythologie philosophique<sup>2</sup>. Il cessa d'écrire alors pour le public, et ne reparut avec éclat dans la discussion que vingt-cinq ans plus tard, méditant dans le silence du cabinet une nouvelle et définitive transformation de sa philosophie.

Nous allons analyser les plus importants des écrits qu'il publia de 1800 à 1809, en nous occupant d'abord de ceux qui traitent de la philosophie en général, puis de ceux qui se rapportent davantage à la philosophie de la nature, et en réservant pour la fin ceux qui sont plus particulièrement consacrés à l'art, à la religion et à la morale.

## CHAPITRE PREMIER.

## DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

Nous avons ici à consulter avant tout l'écrit intitulé : *Exposé de mon système de philosophie*<sup>3</sup>. Dans un avertissement qui précède cet exposé, l'auteur s'explique ainsi sur ses travaux philosophiques. « Après avoir essayé depuis plusieurs années de présenter une seule et même philosophie sous deux aspects différents, comme philosophie de la nature, et comme philosophie transcendante, je me sens pressé maintenant par l'état de la science d'exposer, plus tôt que je n'aurais voulu, le système général qui sert de base aux deux parties dont je viens de parler. » Ce n'est pas un système nouveau

<sup>1</sup> *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* ; 1812.

<sup>2</sup> *Ueber die Gottheiten von Samothrake* ; 1815.

<sup>3</sup> *Darstellung meines Systems der Philosophie* ; *Zeitschrift für speculative Physik*, t. II, 2<sup>e</sup> liv., 1801.



qu'il annonce, mais un système général, sur lequel reposent, comme sur leur base commune, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, qui sont comme les deux pôles d'une même doctrine. Dans le présent travail il se place au point d'indifférence. On pourra appeler sa philosophie *idéisme* ou *réalisme*. Si on l'appelle du premier de ces noms, il demande qu'on ne la confonde pas avec l'idéalisme *subjectif* de Fichte; le sien est *objectif*, et tandis que Fichte s'était placé au point de vue de la *réflexion*, lui, Schelling s'est placé au point de vue de la *production*. L'idéalisme *subjectif* soutient que *le moi est tout*; l'idéalisme *objectif*, au contraire, soutient que *tout est moi*, et qu'il n'y a rien qui ne soit moi. Il a suivi la méthode de Spinoza, de qui du reste il approche aussi le plus pour le fond<sup>1</sup>.

Voici les propositions principales du système général de Schelling, tel qu'il le concevait alors, ou plutôt de ce fragment de système, car il l'a encore laissé inachevé.

« J'appelle *raison* la raison absolue, ou la raison en tant qu'elle est conçue comme l'*indifférence totale du subjectif et de l'objectif*. Pour concevoir la raison comme absolue, il suffit de faire abstraction du sujet pensant. Le point de vue de la philosophie est celui de la raison absolue; la connaissance philosophique est la connaissance des choses telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire, selon la raison<sup>2</sup>.

« *Hors de la raison il n'y a rien, et tout est en elle.* » S'il y avait quelque chose hors d'elle, la raison serait à son égard *sujet*, en tant qu'elle en aurait conscience; et en supposant qu'elle n'en eût pas conscience, elle serait encore avec cette chose étrangère dans un rapport d'objet à objet, ce qui est contraire à la définition de la raison. Il n'y a de philosophie que du point de vue de la raison. La raison est l'absolu. Tout ce qui est, est essentiellement identique avec elle.

<sup>1</sup> Voir l'ouvrage cité, p. 1.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 1-8.

« *La raison est absolument une et absolument identique avec elle-même*; car s'il en était autrement, elle ne serait pas absolue.

« *La loi suprême de la raison*, et, puisque hors d'elle il n'y a rien, *la loi de tout être en général est la loi de l'identité*, qui peut s'exprimer par la formule  $A=A$ . Le premier A est le sujet logique, et le second est l'attribut. L'identité absolue est simplement, et il est de sa nature d'exister.

« *La seule connaissance absolue est celle de l'identité absolue*, qui est aussi certaine que la proposition  $A=A$ .

« Or, *la raison est une avec l'identité absolue*; son être est donc tout aussi absolu que celui de l'identité; elle est tout aussi nécessairement que celle-ci. *L'identité absolue est infinie, éternelle, immuable*; tout ce qui est, est l'identité absolue même, d'où il suit que tout ce qui est, est un.

« *Rien n'est venu à naître quant à ce qu'il est en soi; et rien, pris en soi, n'est fini.*

« L'identité absolue n'est que sous la forme de la proposition  $A=A$ , et cette forme est immédiatement posée par elle.

« Entre l'A sujet et l'A attribut, il n'y a pas d'opposition possible. L'identité absolue n'est posée que sous la *forme de l'identité de l'identité*.

« Il y a une connaissance primitive de l'identité absolue; elle est posée immédiatement avec la proposition  $A=A$ .

« *Tout ce qui est, est, quant à son essence, ou en soi, l'identité absolue elle-même, et quant à la forme de son être, la connaissance de cette identité.* Elle n'est que sous la forme de la connaissance de son identité avec elle-même, et cette connaissance de soi de l'identité est infinie.

« *L'identité absolue ne peut se connaître elle-même d'une manière infinie, sans se poser comme infinie, comme sujet et comme objet.* Elle n'est pas sujet et objet en soi, mais dans sa forme. C'est une seule et même identité qui, quant à la



forme de son être, mais non quant à son essence, est posée comme objet et comme sujet. Il n'y a donc pas une opposition réelle entre le sujet et l'objet, non plus qu'entre le sujet logique A et son attribut A. *Il n'y a d'autre différence entre le sujet et l'objet qu'une différence de quantité.*

« La forme d'un rapport du sujet à l'objet n'est posée ACTUELLEMENT qu'autant qu'il est posé une différence de quantité entre les deux.

« Quant à l'identité absolue, il ne peut y avoir de différence de quantité; celle-ci n'est possible qu'en dehors d'elle, puisque l'identité est *indifférence absolue* du subjectif et de l'objectif.

« L'identité absolue est *totalité absolue*, univers. Ce qui serait en dehors de cette totalité serait une chose à part ou individuelle. Or, il n'y a pas d'être à part ou de chose individuelle *en soi*; car il n'y a en soi que l'identité absolue, et celle-ci n'est que comme totalité.

« La différence du subjectif et de l'objectif n'existe que relativement aux choses prises individuellement, et non quant à la totalité absolue.

« L'identité absolue est donc l'indifférence quantitative du subjectif et de l'objectif; c'est-à-dire, que, si nous pouvions voir tout ce qui est dans sa totalité, nous ne verrions qu'identité pure. Les *puissances* opposées dans le monde phénoménal se détruisent réciproquement dans l'identité pure. Cette identité n'est pas produite; elle est primitive. Elle est présente en tout ce qui existe. La force qui se répand dans la nature est, dans son essence, identique avec celle qui fait évolution dans le monde intellectuel. *L'identité absolue n'est pas la cause de l'univers : elle est l'univers ou la totalité absolue elle-même*; l'univers est coéternel avec elle.

« L'identité absolue est essentiellement la même en chaque partie de l'univers; son essence est indivisible. Rien d'individuel, de particulier, n'a en soi-même le principe de son

existence. Toute existence individuelle est déterminée par une autre; chacune est déterminée, et par là même limitée, finie.

« La différence de quantité du subjectif et de l'objectif est la raison de tout ce qui est fini, et réciproquement, l'indifférence quantitative de tous deux est l'infini.

« Toute existence particulière est comme telle une forme déterminée de l'existence de l'identité absolue, mais non son être même, qui est dans la totalité. *L'identité est dans l'individu sous la même forme que dans le tout* : elle est tout entière en chaque partie. Tout individu est non pas absolu, mais infini à sa manière; car il exprime l'essence de l'identité absolue à son degré particulier de puissance : toute existence individuelle est une totalité relative.

« J'appelle *relative* la totalité en tant qu'une existence individuelle la représente relativement à soi, et j'ajoute que toute *puissance* déterminée marque une différence déterminée de quantité entre le subjectif et l'objectif. L'identité absolue n'existe que sous la forme de toutes les puissances prises ensemble : elles sont toutes absolument coexistantes, et chacune est une totalité relative. « La première totalité relative est la *matière*, le *primum existens* (qu'on se rappelle ici l'étymologie et le sens primitif du mot *exister*, de *ex* et de *sisto*, sortir, s'élever, venir à naître); elle exprime l'identité absolue à sa première puissance. La force par laquelle sont posées la force d'*attraction* et la force d'*expansion*, comme principe *immanent* de la réalité de la matière, est la *gravitation*. Elle est posée immédiatement par l'identité absolue, elle en est l'expression. Dans la matière sont renfermées virtuellement toutes les autres puissances : elle est la semence de l'univers, le germe duquel tout va se développer.

« Il n'y a qu'une *matière*; elle est homogène en soi. Elle est à considérer comme un aimant infini. En chaque matière toute autre matière est renfermée virtuellement. Le magné-



tisme est la condition de toute formation. L'aimant *empirique* est le fer; tous les corps ne sont que des métamorphoses du fer. Toute leur différence provient uniquement de la place qu'ils occupent dans l'aimant universel. Il n'y a pas en soi de corps individuel; chaque corps doit être considéré comme tendant à la totalité.

« La lumière est la seconde puissance ( $A^2$ ). Par la lumière l'identité absolue apparaît elle-même dans la réalité, tandis que dans la gravitation elle n'en est que la base. La lumière est identique dans son essence. Ainsi s'évanouit le *spectre solaire* de Newton. La gravitation est l'identité absolue en tant qu'elle produit la forme de son existence; la force de cohésion est la gravitation existant sous la forme générale de l'être. La lumière est l'existence de l'identité absolue elle-même; elle est un *principium mere ideale actu existens*. La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. L'identité en tant que lumière n'est pas *force*, mais *activité*. La chaleur n'est qu'un accident de la lumière. La capacité de chaleur et la conductibilité électrique d'un corps sont déterminées par son rang dans la série de cohésion, etc. »

« Le produit à la troisième puissance ( $A^3$ ) est l'organisme: c'est la lumière combinée avec la gravitation. Il est tout aussi primitif que la matière même. La nature organique n'est pas sortie de la nature inorganique: elle y a toujours été virtuellement présente. La nature actuellement inorganique en apparence, n'est que le résidu de la métamorphose organique. Le cerveau de l'homme est la *fleur*, le dernier terme, le couronnement de toutes les transformations de l'organisme sur la terre.

« Les choses sont entièrement identiques, et tout est virtuellement en tout. La matière morte n'est qu'un monde animal et végétal dormant. »

Ici s'arrête l'exposé du système. Nous en avons négligé

tout ce qui concerne le *magnétisme* comme représenté par la *ligne*, l'*électricité* et le *galvanisme* comme représentés par l'*angle* et le *triangle*: ces choses se trouvent déjà indiquées ailleurs. L'idée principale de ce système est celle de l'*identité absolue*. On peut dire qu'il repose tout entier sur une définition arbitraire de la raison, qu'il se développe au moyen d'une formule absolument vide,  $A=A$ , proposition identique et stérile, qui dit uniquement que si A est, il est A, et qui ne peut servir légitimement qu'à constater le fait de la pensée ou du jugement, *cogito*. On peut ajouter qu'il procède, comme la création du monde, par la duplicité introduite dans l'identité, on ne sait comment, et contrairement à sa nature absolument identique.

On trouve dans la seconde édition des *Idées* de nouvelles explications sur la philosophie en général, et sur la philosophie de la nature en particulier<sup>1</sup>.

La condition de toute philosophie, dit ici M. de Schelling, est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et du réel absolu, et l'affirmation que hors de l'absolu il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. On peut préparer les esprits à cette conviction de plusieurs manières, mais non la produire directement par des arguments, puisqu'elle est elle-même le principe de toute démonstration. Il résulte de la seule analyse de l'idée de la philosophie comme science suprême, qu'elle suppose implicitement l'*indifférence* possible du savoir absolu et du savoir lui-même, et par conséquent l'identité de l'absolu idéal avec l'absolu réel, de l'intelligence avec le monde. S'il y a une philosophie, telle en est la condition nécessaire. Pour réfuter cette affirmation, il faut ou dire qu'il n'y a pas de philosophie en ce sens, ou nier que cette condition résulte nécessairement de l'idée même du savoir philosophique. Or, on ne peut nier scientifiquement la possibilité

<sup>1</sup> *Ideen zu einer Philosophie der Natur*; 2<sup>e</sup> édit., 1803, p. 63-92.



d'un pareil savoir sans s'appuyer sur une philosophie, c'est-à-dire, sans reconnaître tacitement ce qu'on nie, et l'on ne peut repousser la conséquence qui en résulte, qu'en se faisant de la philosophie une autre idée que celle d'une science absolue, c'est-à-dire, en la niant encore elle-même. Un savoir absolu est celui où le subjectif est entièrement identique avec l'objectif, et réciproquement. Cette unité n'est pas purement logique, elle est réelle, et cette identité n'est pas seulement *indifférence*, mais identité positive. L'absolu est identité pure, indépendante en soi du sujet et de l'objet; il est simplement l'absolu, et se retrouve intégralement dans le sujet et dans l'objet; l'absolu se répand identiquement dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la nature<sup>1</sup>.

L'absolu, continue l'auteur, est un *acte de connaissance éternel* (*ein ewiger Erkenntnisact*), qui est à lui-même sa *matière* et sa *forme*. Pour mieux le comprendre, on peut le concevoir d'abord simplement comme *matière*, comme identité pure; et comme il est de sa nature de se manifester, de se produire, et qu'il ne peut tirer sa forme que de lui-même, il est évident que son essence et sa forme sont identiques. Dans le moment, si l'on peut se servir de cette expression en parlant de ce qui est au-dessus du temps, dans le moment où il est simplement *matière* ou essence, l'absolu est *subjectivité pure*, renfermée en soi, enveloppée, voilée; puis, en revêtant d'une forme sa propre essence, la subjectivité devient *objectivité*, et réciproquement, en réabsorbant la forme dans sa matière, l'absolu transforme de nouveau l'objectif en subjectif. Mais il n'y a, quant à l'absolu, ni *avant* ni *après*; il est action éternelle, parce qu'il est de sa nature d'être immédiatement, et que son essence est sa forme, et sa forme son essence. Comme il n'est en soi ni sujet ni objet, mais l'identique essence de l'un et de l'autre, il ne peut être,

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 65-72.

comme acte de connaissance absolu, ni purement objectif, ni purement subjectif : il est toujours identité entière. La différence n'est pas dans l'absolu, mais uniquement dans les deux actes par lesquels tour à tour il devient objet et sujet.

On a distingué jusqu'ici deux actions dans l'acte absolu de la connaissance : celle par laquelle tout son contenu infini, toute sa subjectivité est transformée en objectivité, en un monde fini, et celle par laquelle la forme ou l'objectivité redevient essence ou subjectivité absolue. Ce sont là deux unités absolues, auxquelles se joint une troisième, celle par laquelle les deux premières sont de nouveau un seul et même absolu. L'absolu est la totalité de ces trois unités. Comme l'absolu ne peut produire que lui-même, chacune de ces trois unités est l'acte absolu de connaissance tout entier, et en tant qu'essence chacune redevient encore forme ou objet pour elle-même, tout comme l'absolu.

Ce qu'on appelle ici *unités* correspond à ce que d'autres ont appelé *idées* ou *monades*. Chaque *idée*, comme production de l'absolu, est absolue elle-même. Les choses en soi sont les idées dans l'acte de connaissance éternel; et comme les *idées* dans l'absolu sont une seule et même *idée*, toutes les choses aussi sont intrinsèquement et réellement une seule et même essence. La différence entre les choses individuelles n'est pas une différence de *qualité*, mais seulement de *quantité*, et dépend uniquement du degré d'évolution auquel l'infini a été exprimé dans le fini. Dans l'acte éternel de connaissance, qui est l'essence de l'absolu, l'absolu s'épand dans le particulier, en exprimant son contenu infini dans des formes finies, seulement pour réabsorber le fini par un seul et même acte.

Les trois *unités* sont les moments distincts de l'acte éternel de connaissance, les trois forces de l'absolu. La première constitue la *nature*, la seconde le *monde idéal*, et la troisième se détache et se distingue des deux autres au moment



où, dans toutes deux, l'unité de chacune, en devenant absolue en soi, se transforme en même temps dans l'autre.

Chacun des deux mondes comme représentation distincte de l'absolu, est de même nature que celui-ci, et renferme à son tour les mêmes trois unités qu'on peut appeler *puissances*, de telle sorte que ce type universel du phénomène se reproduit nécessairement et identiquement dans toutes les productions particulières de la nature et du monde idéal<sup>1</sup>. Il résulte de là que la nature se développe parallèlement avec le monde idéal ou la pensée; que les deux mondes sont identiques, et forment ensemble un seul et même système.

La philosophie est la science de l'absolu; mais, ainsi que l'absolu, dans son action éternelle, comprend deux faces identiques, un monde réel et un monde idéal, la philosophie se présentera également sous deux faces distinctes, bien qu'identiques, et sera d'une part *philosophie de la nature*, et de l'autre *idéalisme relatif*.

La *nature éternelle* ou la nature en soi est précisément l'esprit devenu objectif, l'essence de Dieu ayant pris une forme déterminée, mais encore unie à l'autre unité (*natura naturans*). La nature apparaissant comme telle, comme unité distincte, en dehors de l'absolu, la nature phénoménale, n'est plus l'acte absolu par lequel elle devient, mais le corps ou le symbole de cet acte (*natura naturata*). La philosophie en général est donc en un sens *philosophie de la nature*, en tant qu'elle se rapporte à la nature en soi, et elle est philosophie de la nature au sens propre, ou *physique spéculative*, lorsqu'elle a pour objet la nature proprement dite. Mais si l'on détermine la philosophie en général d'après l'acte absolu de connaissance, d'après l'IDÉE DES IDÉES, elle est *idéalisme*, et l'idéalisme en ce sens comprend le réalisme ou la philosophie de la nature réelle, et l'*idéalisme relatif*, ou la science du monde idéal, comme une des deux faces de l'absolu.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 78.

Dans la nature phénoménale, l'absolu s'enveloppe, se voile, pour ainsi dire, d'un *autre* que lui, d'un être fini qui en est le symbole, et qui affecte une vie indépendante de ce qu'il exprime. Dans le monde idéal, l'absolu dépouille en quelque sorte cette enveloppe de réalité, et ne paraît plus que comme acte de connaissance abstraite. Il est l'objet de l'*idéalisme relatif* de Fichte<sup>1</sup>.

On voit ici la différence, ou, si l'on veut, le progrès de la philosophie de Fichte à celle de Schelling. La première n'est qu'un idéalisme relatif, ne s'occupant que du monde idéal, qui n'est qu'un des côtés de l'absolu; la seconde est l'*idéalisme absolu*, dont l'idéalisme relatif n'est qu'une subdivision, ainsi que la philosophie de la nature. Mais il y a cette différence encore entre l'idéalisme relatif de Fichte, et ce qu'appelle ainsi Schelling, que Fichte donne le sien pour la philosophie tout entière.

Le *tout*, continue Schelling, duquel part la philosophie de la nature, est *idéalisme absolu*. Elle n'est pas coordonnée ou opposée à celui-ci, mais seulement à l'idéalisme relatif, comme un des côtés de l'acte de connaissance absolu.

Reste à déterminer quelle sera la *construction*, la disposition intérieure de la philosophie de la nature. On a vu que chacune des unités primitives renferme également les trois unités, et que dans la nature ces trois unités sont appelées *puissances*. Chacune des trois puissances représente un degré déterminé de l'*expression de l'infini dans le fini*<sup>2</sup>. La première est pour l'ensemble le *système de l'univers*, et pour le particulier la *série des corps*; la seconde est le *mécanisme universel*, dans lequel la *lumière* est l'essence générale, et qui produit

<sup>1</sup> Là même, p. 80.

<sup>2</sup> C'est une traduction imparfaite des mots *Einbildung des Unendlichen ins Endliche*. *Einbildung* de *ein*, *en*, et de *bilden*, former, figurer, signifie ici l'action par laquelle une forme est imprimée dans une matière. L'absolu non déterminé est l'infini; en se déterminant il devient fini, de sorte que le fini n'est que l'infini déterminé.



les corps divers selon les lois dynamiques. La troisième puissance est l'*organisme*, qui résulte de la réunion absolue ou de l'*identification* des deux premières<sup>1</sup>, et qui est le symbole parfait de l'absolu dans la nature et pour la nature. L'image idéale de l'organisme, qui est lui-même celle de l'absolu réalisé, est la *raison*.

On verra ailleurs quelles sont les *puissances* du monde idéal.

Revenant alors à la philosophie de la nature proprement dite, telle qu'il l'a conçue, l'auteur la considère dans sa partie purement philosophique, comme l'essai le plus complet tenté jusqu'à lui pour exposer l'identité de la nature avec le monde des idées. Leibnitz s'est borné à des généralités, quant à la connaissance spéculative de la nature; il n'y a rien chez les modernes qu'on puisse lui comparer, à moins qu'on ne veuille citer la *Physique mécanique* de Lesage de Genève, laquelle n'est qu'un tissu de fictions et d'hypothèses arbitraires. Ce qui distingue la *philosophie de la nature* de tout ce qu'on a appelé jusqu'ici *théories des phénomènes*, c'est que celles-ci concluaient toujours des phénomènes à leurs principes, déterminant les causes d'après les effets, puis expliquant encore ceux-ci par celles-là, en suivant la méthode de Bacon. Ces théories n'ont jamais pu se donner que pour probables, et n'avaient rien de nécessaire. La *philosophie de la nature*, au contraire, part de principes certains en soi, sans suivre aucune direction qui lui soit indiquée par les phénomènes; sa direction a son point de départ en elle-même, et plus elle y demeure fidèle, plus aussi les phénomènes viennent d'eux-mêmes se ranger à la place où seulement ils peuvent être considérés comme nécessaires, et cette place même qu'ils occupent en est l'explication<sup>2</sup>.

M. Schelling rend ensuite un hommage éclatant à Spinoza.

<sup>1</sup> *Die absolute Ineinsbildung oder Indifferenzirung.*

<sup>2</sup> Là même, p. 82-83.

son modèle. « Ce qui fait la haute importance de sa philosophie, si peu comprise pendant un siècle, dit-il, c'est la netteté avec laquelle il a reconnu l'identité du subjectif et de l'objectif pour le caractère éternel de l'absolu. Mais il n'y a pas encore chez lui de passage motivé scientifiquement de la définition de la substance à cette proposition fondamentale de sa doctrine qui proclame l'identité de la substance pensante et de la substance étendue. La connaissance scientifique de cette identité a dû être le commencement de la philosophie restaurée. Fichte, qui le premier a rétabli l'idée de l'identité, ne l'a prise que dans un sens incomplet, et a cherché à la borner à la conscience subjective; il ne l'a considérée objectivement et en soi que comme le but auquel nous devons tendre indéfiniment. Avec la *philosophie de la nature* commence une ère nouvelle. Elle seule peut satisfaire aux besoins de l'époque. L'humanité n'est plus satisfaite de la foi; elle ne veut plus croire, mais voir. Le caractère de tout le temps moderne est idéaliste. Le monde idéal tend à naître, mais les *puissances* inconnues qu'il recèle, ne peuvent se montrer, tant qu'elles ne prennent pas possession de la nature, tant que la nature demeure un mystère. Maintenant qu'il n'y a plus rien au monde qui puisse réunir les hommes en une commune foi, il n'y a que l'intuition de l'identité absolue, dans sa totalité la plus parfaite, qui puisse les unir de nouveau, et qui, dans son dernier développement, comme religion, puisse les unir à jamais<sup>1</sup>.

De nouvelles explications de la même année<sup>2</sup> portent principalement sur la *notion de l'absolu*, sur la nature de la méthode de *construction*, et sur la *forme du système*.

1° L'auteur traite d'abord de la connaissance absolue, et en prouve ensuite l'identité avec l'absolu.

Ainsi que tout ce qui est peut se réduire aux trois puis-

<sup>1</sup> Là même, p. 85-88.

<sup>2</sup> *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, prem. livr., 1803.



sances du *fini*, de l'*infini* et de l'*éternel*, ainsi la connaissance est ou *finie*, ou *infinie*, ou *éternelle*. La connaissance est *finie*, lorsqu'elle se borne aux corps, lorsqu'elle conclut de l'effet à la cause, et se fonde uniquement sur la cause du mécanisme : c'est l'*empirisme*, le sensualisme. A l'objet de cette connaissance est opposé l'objet de la connaissance éternelle. Tout dans l'univers est absolu quant à lui, tout y est égal à soi-même. Nul phénomène n'est la vraie cause de l'autre; chacun est également fondé dans l'absolu. Les mathématiques sont jusqu'ici la seule science de connaissance absolue ou démonstrative. La loi rationnelle de l'identité est le principe unique de toute *construction*, de toute connaissance démonstrative. Mais les mathématiques n'ont que la forme de la connaissance absolue. Le problème de la philosophie comme connaissance rationnelle, est de montrer l'unité absolue du fini et de l'infini dans l'essence même de l'éternel, et dans ce sens il n'y a qu'une philosophie, comme il n'y a qu'une géométrie.

Il y a un point où le *savoir de l'absolu et l'absolu sont identiques*. Dans la construction scientifique l'intuition intellectuelle est quelque chose de tellement constant qu'elle n'a besoin ni d'être prouvée, ni d'être expliquée; on ne peut l'enseigner. Il n'y a rien qui puisse être réellement opposé à la connaissance absolue, non plus qu'à la vérité. La pensée étant nécessairement opposée à l'être, ne peut être connaissance absolue; il n'y a de connaissance absolue que celle où la pensée et l'être ne se sont pas opposés. Dans l'idée de l'absolu est conçue une unité absolue des idées et de la réalité, du savoir et de l'être, de la possibilité et de la réalité. Ce qui est uni en toute existence est le général et le particulier; le premier correspond à la pensée, le second à l'être. Comme c'est par la forme que le particulier est particulier, et que le fini est

<sup>1</sup> *Der ewige Begriff*, l'*Idée* de Hegel.

fini, et comme, dans l'absolu, le particulier et le général sont identiques, il s'ensuit que la forme est aussi *une* avec l'essence. L'absolu étant dans la connaissance quant à la forme, elle y est aussi quant à l'essence, à cause de l'indifférence absolue de la forme et de l'être. L'unité absolue de l'idéal et du réel est la forme éternelle de l'absolu, forme identique avec son essence : c'est l'absolu même. L'intuition intellectuelle est, comme connaissance, absolument identique avec l'objet de la connaissance. Tel est le principe de toute connaissance spéculative, le fondement de toute philosophie; de ce point découle toute évidence philosophique. Le principe vivant de la philosophie et de toute faculté par lequel le fini et l'infini sont posés comme identiques, est la connaissance absolue même; car ce principe, c'est l'idée et l'essence de l'âme, la *notion éternelle*<sup>1</sup>, qui est en même temps la connaissance absolue, l'être seul vrai et la substance. La connaissance absolue, qui est l'absolu même, a été appelée dans l'idéalisme le *moi absolu*. Les choses en soi sont les idées dans l'acte éternel de connaissance.

L'idée de l'absolu est l'idée de toutes les idées, l'unique objet de la philosophie. La connaissance absolue, la forme de toutes les formes, est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui-même. Connaître celui-ci, c'est donc connaître le *père*. Le moyen d'élever pour nous la forme à l'unité avec l'absolu, c'est de ne considérer la pensée et l'être que comme opposés idéalement, ou quant à la forme seulement, et de les concevoir comme identiques réellement.

Dans l'absolu le corps infini est éternellement uni à l'âme infinie : c'est là l'idée de l'éternité rationnelle. La raison est relativement au monde réel la même indifférence que l'absolu l'est en soi. L'univers n'existe que pour la raison, et comprendre quelque chose rationnellement, c'est le comprendre

<sup>1</sup> *Der ewige Begriff*, l'*Idea idearum* de Spinoza, l'*Idée* concrète de Hegel.



comme un membre organique du tout absolu, et par là même comme un reflet de l'unité absolue. La raison est, en un mot, la matière primitive et la réalité de toute existence.

2° *De la construction philosophique.* La méthode de Fichte est celle de la *déduction logique*, celle de Schelling est la méthode de la *construction philosophique*. Construire chez lui, c'est montrer toutes choses dans l'absolu.

Tout ce qui est dans l'univers est dans l'absolu comme plante, comme animal, comme homme. Le philosophe ne construit ni l'animal, ni la plante, mais une seule et même essence sous toutes les formes. Ainsi la connaissance absolue comprend toutes les formes, de telle sorte que, quant à elle, toutes sont renfermées dans chacune, et que par cela même nulle n'est comprise dans aucune comme particulière. Toute chose particulière est comme telle immédiatement et nécessairement une chose individuelle; car toute forme particulière est inadéquate à l'essence et en contradiction avec elle; c'est l'opposition entre la forme et l'essence qui fait qu'une chose est individuelle et finie...

Il est temps de présenter la philosophie sous sa forme absolue, et dans sa totalité absolue. Tel est, dit l'auteur, le but de tous mes travaux. Toutes les doctrines diverses qui ont pris une forme déterminée, ne sont qu'autant de variantes d'un seul et même système, qui, comme la nature éternelle, n'est ni jeune, ni vieux, et qui est le premier, non dans le temps, mais selon la nature. Pythagore, Parménide, Héraclite, Platon, Leibnitz, Spinoza sont les auteurs de fragments divers, que Schelling se propose de fondre ensemble en un système solide et durable. Quand une fois ce système sera présenté et connu dans sa totalité, l'harmonie absolue de l'univers et de la divinité sera à jamais établie. Tous les moments de la réflexion, tous les degrés de développement seront marqués dans ce système universel; et montrés dans leur vérité relative. Il conciliera ensemble le matérialisme et

l'intellectualisme, le réalisme et l'idéalisme, Bruno et Leibnitz, Spinoza et Fichte.

La plupart ne voient dans l'essence de l'absolu que nuit et ténèbres, un être négatif. Mais cette nuit de l'absolu devient jour par la connaissance. Le savoir absolu et l'absolu sont identiques. Cette identification de la forme et de l'essence dans l'intuition intellectuelle absolue, achève d'anéantir le dualisme et fonde l'idéalisme absolu. L'essence de l'absolu en soi ne nous révèle rien, avant que le principe de la vie, par l'acte éternel de la connaissance, de la contemplation de soi, ne procède sous sa propre forme. Cette forme éternelle, identique avec l'absolu, est le jour, la lumière par laquelle se manifestent les merveilles cachées dans la nuit de l'absolu, la lumière où nous reconnaissons clairement l'absolu, le médiateur éternel entre nous et lui, l'œil qui voit et révèle tout, la forme de toute sagesse, de toute connaissance. Sous cette forme sont reconnues les idées, entités divines et bienheureuses, que quelques-uns ont appelées les créatures premières, voyant Dieu face à face, mais qui sont elles-mêmes des Dieux, puisque chacune pour soi est absolue, quoique comprise avec les autres dans la forme absolue.

La *construction* ne précède pas la démonstration, elle est identique avec elle. Dans la construction en général, le particulier, l'unité déterminée, est présentée sous la forme absolue. La démonstration conclut de la forme à l'essence; elle repose sur l'identité de l'une et de l'autre, de telle sorte qu'avec l'idéalité absolue d'une chose en est prouvée immédiatement la réalité absolue.

3° Il reste à donner une idée de la *forme du système*. Cette forme se présente sous l'emblème d'un *aimant*. L'absolu est le tout réuni en un point. Ce point est le point central, le point d'équilibre et d'indifférence absolue. Mais l'absolu se développe en deux directions, qui en sont les deux pôles, et qui forment d'une part le monde idéal, et de l'autre le monde



réel, le monde subjectif et le monde objectif; chacun de ces mondes est encore une unité, mais une unité relative, dans laquelle il y a encore un point central, un foyer avec deux directions opposées, et ainsi de suite. Par les deux unités, qui sont les deux pôles de l'absolu, sont déterminées deux séries de *puissances*, dont la commune racine est l'absolu: d'un côté les puissances de la nature, de l'autre celles de l'intelligence. Ces puissances respectives se correspondent. Dans chaque unité sont renfermées toutes les puissances; seulement dans l'une, dans celle du monde réel, elles le sont sous le commun *exposant* du fini, et dans l'autre sous l'exposant de l'infini.

Les *puissances* de la philosophie sont au nombre de trois. La première est celle de la *réflexion*, en tant que par la réflexion le général est rapporté au particulier. Dans le monde réel, ou dans le particulier, l'idée se revêt de matière, se présente sous une forme visible. Dans le monde idéal, l'essence devient savoir et prend une forme intellectuelle. La première évolution produit l'univers, la seconde, la science, la connaissance. — La seconde *puissance* est celle de l'*assomption*. Quant au monde réel, elle s'exprime dans le *mécanisme universel*, sous la détermination de la nécessité. Dans ce mécanisme, l'essence ou le général est la *lumière*, le particulier, ce sont les corps. Quant au monde idéal, la seconde puissance se manifeste comme *action* sous la détermination de la *liberté*.

La troisième puissance est la *raison*, comme identification absolue du fini et de l'infini. La réunion des deux unités dans le monde réel est *organisme*, dans le monde idéal elle est *œuvre de l'art*. L'organisme est la plus haute expression de la nature telle qu'elle est en Dieu, et de Dieu tel qu'il est dans la nature. Dans le produit de l'art se manifeste, comme imagination créatrice, ce mystère caché dans l'absolu qui est la source de toute réalité.

Si la beauté est indépendante du temps, toute chose n'est elle-même que par son idée éternelle. Reconnaître les choses dans leur vérité absolue, c'est les reconnaître dans leurs idées éternelles. La plus grande beauté et la plus haute vérité sont par conséquent reconnues dans une seule et même idée. Chacune, en tant qu'absolue, comprend l'autre, et est comprise en elle. Avec les deux unités qui sont en lui et de même nature que lui et entre elles, l'absolu forme une *trinité*, dont l'organisme intérieur représente tout à l'infini, et tend à le manifester. La philosophie ne fait continuellement que poser et détruire ce qu'elle a posé pour revenir sans cesse à l'identité absolue. Dans l'absolu, dans cette unité centrale absolue qui absorbe toutes les oppositions, nous reconnaitrons le père invisible et éternel de toutes choses, qui, sans jamais se dévoiler, sans jamais sortir de son éternité, comprend tout, le fini et l'infini, dans un seul et même acte de connaissance divine. L'infini est l'*esprit*, qui est l'unité de toutes choses; le fini, bien qu'identique en soi avec l'infini, est par sa propre volonté un Dieu soumis aux conditions du temps. Ensemble les trois, le père, l'esprit et ce Dieu qui s'est fait chair, sont une seule et même essence.

## CHAPITRE II.

## SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

LEÇONS SUR LA MÉTHODE DES ÉTUDES ACADÉMIQUES<sup>1</sup>.

Ces *Leçons* sont au nombre de quatorze. La première traite de la *Notion absolue de la science*. Là M. de Schelling fait comprendre la nécessité de vues encyclopédiques. Ce besoin est d'autant plus grand que, au moment même où le travail scientifique tend de plus en plus à se diviser, l'unité de la science et de l'art devient de jour en jour plus évidente. Pour

<sup>1</sup> *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*; 1804.



faire avancer une science spéciale, il faut être pénétré de l'esprit de l'ensemble dont cette science particulière est une partie organique. C'est à la philosophie comme science des sciences qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. L'absolu est la supposition nécessaire de toute science et la première science elle-même. Toute étude est philosophie en ce sens que toute science tend à la communion avec l'être divin, au savoir primitif, dont l'univers visible est l'image, et dont l'intelligence divine est le berceau. — Toutes les sciences sont des parties de la science unique, la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir primitif et divin. Fichte avait subordonné la science à l'action; Schelling n'admet pas cette subordination. Dans le vrai savoir, dans le savoir absolu, la science et l'action sont identiques.

Le second discours traite de la *Destination scientifique et morale des universités*. Ainsi que la véritable action, l'action morale, est celle que chacun pourrait faire au nom de l'espèce tout entière, ainsi le vrai savoir est celui dont le sujet n'est pas l'individu, mais la raison universelle. La science est éternelle, mais la tradition est l'expression de sa vie éternelle. Il y a plus : toute la science actuelle est traditionnelle.

M. de Schelling admet ici comme ailleurs l'existence d'un peuple primitivement éclairé par une révélation divine; car il est impossible, dit-il, que l'homme, tel qu'il est maintenant, se soit éclairé par lui-même, et qu'il se soit conduit seul de l'instinct à la conscience, de l'animalité à la raison. Le monde moderne est en toutes choses un monde partagé entre le passé et le présent. Lors de la renaissance, l'esprit, au lieu de produire uniquement par lui-même, cherche à comprendre et à s'assimiler la pensée de l'antiquité. L'érudition était synonyme de philosophie, et on pouvait mériter le nom de savant sans avoir enrichi la science d'une seule idée. L'étude des sciences et des arts, dans leur développement historique, était devenue

une sorte de religion. Là, le philosophe recherche les desseins de l'esprit universel; mais autre chose est de faire du passé un objet d'étude, et en mettre la connaissance à la place de la science. Aristote s'était adressé à la nature; les érudits modernes s'adressèrent à Aristote. C'est cet esprit du savoir historique qui a fondé les universités : de là la division des sciences, leur morcellement et l'oubli du savoir lui-même...

C'est l'universel qui est la source des idées, et les idées sont la vie de la science... Alors même que, selon les vues de l'utilitarisme, les universités ne devraient être qu'un moyen de transmission traditionnelle de connaissances acquises, du moins faudrait-il encore que cette transmission se fit avec intelligence. Il y a des découvertes qui ne peuvent être saisies dans leur véritable esprit que par un génie analogue à celui des inventeurs; de sorte que celui qui se résignerait au simple rôle de narrateur du passé, ne le transmettrait souvent que très-imparfaitement.... L'empire des sciences est une aristocratie dans le meilleur sens de cette expression.

La troisième leçon traite des *Conditions des études académiques*, et renferme sur l'éducation savante, sur les études secondaires et supérieures, notamment sur celle des langues anciennes, des vues intéressantes et dignes d'être méditées.

La quatrième leçon a pour objet l'étude des sciences rationnelles pures, les *mathématiques* et la *philosophie générale*. Les mathématiques pures doivent être cultivées indépendamment de leur utilité. Les formes mathématiques sont les formes de la raison pure et l'expression des idées. La philosophie est la science du savoir primitif et absolu, dont les mathématiques n'ont que la forme.

Tout le reste de cette leçon n'est que la reproduction de ce que l'on a vu dans le précédent ouvrage.

Il est au-dessous de la dignité de la philosophie de prouver son utilité; M. de Schelling consent toutefois à examiner les



*objections* qu'on élève ordinairement contre l'étude de la philosophie. Cet examen est l'objet de la cinquième leçon.

On accuse en premier lieu la philosophie d'être un danger pour la religion et pour l'État. Mais qu'est-ce qu'une religion, qu'est-ce qu'un État que la philosophie pourrait compromettre? Pour ne parler ici que de l'ordre public qu'on prétend menacé par elle, il y a, en effet, deux directions de la science qui peuvent devenir funestes à l'État. La première a lieu alors que le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir absolu. Quand l'opinion commune se fait l'arbitre et le juge des *idées*, elle ne tarde pas à s'élever au-dessus de l'État, dont elle ne comprend pas la véritable nature. Accorder au sens commun, à l'opinion vulgaire, la souveraine autorité en matières de science politique, c'est y introduire non la démocratie, mais la domination de la foule... Il n'y a pas de moralité en dehors des *idées*.

L'*utilitarisme*, la recherche exclusive de l'utile, est la seconde direction fatale à l'ordre public, à la prospérité des États. Lorsque l'utile devient l'unique mesure de toutes choses, il la devient aussi de la constitution et du gouvernement. Il n'y a rien de plus changeant que la règle de l'utile. Devenue dominante, elle étouffe dans une nation tout germe de grandeur. S'il est une philosophie qui puisse rendre un peuple fort et puissant, c'est celle qui porte tout entière sur les *idées*, qui ne se préoccupe point de l'utilité actuelle, et qui enseigne le mépris de la mort.

Parmi les détracteurs de la philosophie l'on rencontre souvent aussi les hommes des facultés spéciales, qui lui reprochent de détourner ceux qui la cultivent avec soin, de l'étude des sciences positives. Mais il n'y a pas de science qui soit réellement en opposition avec la philosophie; c'est plutôt en elle que toutes les branches du savoir s'unissent, s'identifient. Une science quelconque ne peut être en opposition avec la philosophie qu'autant qu'on la prend telle qu'elle

a été faite par tel ou tel individu, et tant pis pour elle alors. Pour pénétrer au fond d'une science, ne faut-il pas avoir du moins puisé dans la philosophie l'idée de la vérité, et l'intérêt d'une science n'est-il pas en raison des *idées* qu'on apporte à son étude?

Les adversaires de la philosophie prétendent qu'elle n'est qu'une affaire de mode, ou bien lui opposent de ne produire que des systèmes éphémères. Ceux qui s'attendent à la voir passer de mode, sont semblables au paysan de la fable :

*Rusticus exspectat dum defluat amnis, at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis ævum.*

A cette occasion M. de Schelling expose ses vues sur l'histoire de la philosophie, vues que Hegel depuis a développées et précisées. « Les variations apparentes de la philosophie, dit-il, n'existent que pour les ignorants; car, de deux choses l'une : ou ces systèmes qui passent ne regardent en rien la véritable philosophie, parce qu'il y a eu et qu'il y a encore de prétendus travaux philosophiques qui n'ont rien de commun avec elle; ou bien ces systèmes se rapportent réellement à la philosophie, et dans ce cas ils n'en sont qu'autant de métamorphoses. Son essence demeure invariablement la même; mais c'est une science pleine de vie et de mouvement, et il y a un génie philosophique comme il y a un talent poétique. Si la philosophie continue à se transformer, c'est parce qu'elle n'est pas encore parvenue à sa forme absolue. Toute philosophie nouvelle n'est qu'un pas de plus vers cette forme définitive. Si les révolutions de la pensée se succèdent rapidement, c'est parce que chacune ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique. Pour arriver à la forme absolue, il faut tenter toutes les voies : telle est la loi de tout développement auquel préside la liberté.

Dans la sixième leçon l'auteur s'occupe spécialement de l'*Étude de la philosophie et de ses diverses parties*. La philosophie ne peut être apprise, ce qui ne veut pas dire que chacun



la possède par droit de naissance, qu'elle soit un don de la nature, comme celui de penser en général. Ce qu'on en peut apprendre, c'est la méthode, l'art de philosopher, la dialectique, qui est la condition de toute philosophie. Mais la dialectique elle-même a un côté qui ne peut être appris et qui, ainsi que ce qu'on pourrait appeler, d'après la signification primitive de ce mot, le génie poétique en philosophie, dépend de la faculté productive. Cette faculté de production spéculative, l'imagination philosophique, peut être cultivée, fécondée, exercée, tout comme elle peut être étouffée dans son principe : elle est pour les choses idéales ce que l'imagination est pour les choses réelles, la réduction à l'identique du général et du particulier. Les directions que l'on peut donner pour l'étude de la philosophie sont plutôt négatives que positives. On ne peut communiquer à personne le *sens des idées*, l'intelligence de l'idéal, mais là où ce sens existe, on peut le nourrir et l'empêcher d'être étouffé ou mal guidé.

Le désir de connaître la nature véritable des choses, l'amour de la vérité, est universel. L'entendement (*der Verstand*), qui se nourrit de l'expérience, le sens commun ou vulgaire ne veut que de l'argent comptant, des vérités positives, palpables : il aspire uniquement à cette connaissance que, dans le précédent écrit, l'auteur appelle la connaissance *finie*, et qui s'enfle en vain pour devenir savoir absolu. Il s'en tient aux faits de la conscience et se croit modéré en accordant que la réalité des idées est possible. Mais c'est précisément au delà de ces faits, vers quelque chose de primitif et d'absolu que tend la philosophie; et si ce besoin d'une vérité plus haute n'existait pas, on n'aurait pas même songé à observer ces faits, à en faire l'énumération et la description.

La logique vulgaire est encore de l'empirisme. Une véritable dialectique, comme organe de la philosophie, n'existe pas encore. La logique, telle qu'elle est, donne les lois de l'entendement pour des lois absolues. Elle dit, par exemple,

que de deux attributs contradictoirement opposés, un seul peut appartenir à un sujet, ce qui est vrai dans la sphère des choses finies, mais nullement dans la spéculation qui commence par poser l'identité des contraires. C'est sur la logique vulgaire, considérée comme science absolue, qu'est fondée la *Critique de la raison pure*, et c'est là son défaut.

M. de Schelling condamne également la *psychologie* comme base de la philosophie. Elle est fondée sur la prétendue opposition du corps et de l'âme. La vraie science de l'homme ne peut s'établir que sur l'identité absolue de l'âme et du corps, c'est-à-dire sur l'idée de l'homme et non sur l'homme réel et empirique. De son côté la *physique* a tort de ne considérer que ce qui est corporel. Elle aussi doit partir de l'identité du corps et de l'esprit, de sorte qu'il n'y ait pas une opposition réelle entre la véritable physique et la véritable psychologie. Les plus grandes choses, la vertu, le génie, on prétend les expliquer psychologiquement, et les idées qui sont l'objet de la philosophie, la psychologie vulgaire les déclare des illusions.

Le dualisme est la doctrine dominante chez les modernes; Spinoza seul fait exception à cet égard. Pour détruire ce dualisme et pour revenir à l'identité, il a fallu que le sujet allât jusqu'à nier toute réalité objective. Cette direction idéaliste, suivie d'abord par la philosophie critique, a été poussée à l'extrême par l'idéalisme de Fichte : l'impulsion en ce sens avait été donnée à l'esprit philosophique par le *Cogito ergo sum* de Descartes.

Le septième discours traite des *Rapports de la philosophie avec les sciences positives* ou le *savoir historique*. On a prétendu subordonner la spéculation à la morale, à la pratique, à l'action. Mais la moralité et la philosophie sont identiques, en ce que toutes deux tendent à nous élever au-dessus du monde sensible. La morale est tout aussi bien science spéculative, idéale, que la philosophie théorique. Les idées seules donnent à l'action de l'énergie et une valeur morale.



Dans la science suprême tout est *un* et primitivement uni, Dieu et la nature, la science et l'art, la religion et la poésie. La philosophie est représentation immédiate et science du savoir primitif; mais elle ne l'est qu'idéalement et non réellement. Les autres sciences sont l'expression réelle du savoir absolu. Le savoir réel, comme révélation successive du savoir primitif, a nécessairement un côté historique; et, en tant que toute histoire, nécessaire dans son ensemble, bien que libre en apparence quant au particulier, tend à réaliser un organisme extérieur comme expression de l'idée, le savoir cherche nécessairement à se donner une existence objective. Cette manifestation au dehors ne peut être que l'expression de l'organisme interne du savoir primitif et par conséquent de la philosophie; seulement elle présente séparé ce qui, dans le savoir primitif et dans la philosophie, est essentiellement uni. Il faut donc avant tout déduire le type intérieur de la philosophie de ce savoir primitif qui est la source commune de la forme et de la matière, afin de pouvoir ensuite déterminer, conformément à ce type, la forme d'un organisme extérieur où le savoir devient vraiment objectif.

L'absolu en soi est identité pure; mais la forme de cette identité est d'être pour soi éternellement sujet et objet. Ni l'objet ni le sujet n'est l'absolu dans cet acte de connaissance éternel; l'absolu est leur identité pure, l'essence identique de l'un et de l'autre.

La même essence identique se retrouve dans ce qu'on peut appeler le côté objectif, comme idéalité dans la réalité, et dans le côté subjectif, comme réalité dans l'idéalité. Si nous considérons ces deux faces comme deux unités, l'absolu n'est en soi ni l'une ni l'autre, mais l'une et l'autre à la fois, et toutes deux sont primitivement unies dans l'absolu. L'absolu est en soi identité pure, et en même temps l'essence des deux unités, et ainsi se trouve établie l'absolue indifférence de la forme et de l'être, source éternelle de toute connaissance.

Cependant, bien qu'identiques dans l'absolu, les deux unités se différencient nécessairement dans les phénomènes. La forme qui, dans l'absolu, était une et identique avec l'essence, en est distinguée dans la première unité, dans le côté objectif, comme expression ou manifestation de l'éternelle identité dans la pluralité, de l'infini dans le fini, et dans la seconde unité, dans le côté subjectif, comme expression de la pluralité dans l'unité, du fini dans l'infini. La première forme est celle de la *nature*, du monde réel, la seconde celle de l'*esprit*, du monde idéal.

La philosophie ne considère les deux unités que dans l'absolu et par conséquent comme opposées seulement logiquement et non réellement. Son type nécessaire est de représenter le point central absolu dans les deux points relatifs, et en même temps ceux-ci dans celui-là, et cette forme fondamentale qui domine l'ensemble de cette science, se reproduit nécessairement dans toutes les parties.

Ce n'est que par l'action que le savoir devient objectif; son produit le plus général est l'*État*, formé sur le type du monde idéal. L'État, qui n'est ainsi qu'un savoir devenu objectif, présente nécessairement en soi un organisme extérieur pour le savoir comme tel, et les sciences qui deviennent objectives par l'État ou relativement à lui, s'appellent sciences *positives*. Par là même qu'elles sont objectives, elles sont nécessairement distinctes et séparées, mais dans leur séparation même elle doivent encore offrir l'image du type interne de la philosophie. Or, celui-ci repose principalement sur trois points: le point d'indifférence absolu, ou le monde idéal et le monde réel sont unis, et les deux points relativement opposés, dont l'un est le centre du monde réel et l'autre celui du monde idéal. Il y aura donc trois sciences positives, qui forment l'organisme extérieur du savoir: la *théologie*, qui représente le point central absolu; la *science de la nature* avec la *médecine*, qui représente le côté réel de la philosophie



et la science de l'histoire avec le droit, qui rend objectif le côté idéal; de là les trois facultés académiques. Ainsi la philosophie devient elle-même objective dans les trois sciences positives; mais aucune d'elles ne l'exprime tout entière. La véritable objectivité de la philosophie prise dans sa totalité est l'art.

La huitième leçon a pour titre : *De la construction historique du christianisme*. L'auteur y revient à son hypothèse d'une révélation primitive, hypothèse renouvelée de Fichte, et d'ailleurs très-ancienne et souvent reproduite en philosophie. L'origine de la religion, dit-il, ainsi que celle de toute autre culture morale et intellectuelle, ne peut s'expliquer que par une instruction venue de natures supérieures, de telle sorte que lors de sa première existence historique elle était déjà tradition. Une certaine civilisation fut le premier état du genre humain, et la première fondation des États, des sciences, de la religion et des arts eut lieu à la même époque et d'un même coup. Mais ce n'est pas là ce qui constitue seul le caractère historique du christianisme. Ce caractère consiste surtout en ce que, dans le christianisme, l'univers est en général objet de l'intuition, comme règne moral. Par lui commence ou se prépare cette troisième période de l'histoire que M. de Schelling appelle l'âge de la providence. Il complète ici ce qu'il a dit ailleurs sur les destinées générales de l'humanité. Vulgairement on ne voit dans l'histoire qu'une série d'événements fortuits, ou comme se succédant avec nécessité par une filiation nécessaire. Mais il n'en est point ainsi. L'histoire aussi a sa racine dans l'éternelle unité; comme la nature, elle a sa source dans l'absolu. Les événements sont fortuits, dit-on, puisqu'ils sont produits par des individus. Mais, qu'est-ce qu'un individu historique, si ce n'est celui qui a exécuté telle ou telle action déterminée? Si donc un fait était nécessaire et prédéterminé dans le plan de la providence, l'individu qui l'a réalisé l'était également.

L'individu paraît libre en agissant, en se déterminant à l'action; mais quant aux conséquences bonnes ou mauvaises qui en résultent, il n'est qu'un instrument de la nécessité universelle et absolue. Pour ce qui est de cette autre nécessité qui vient des circonstances, qui se persuadera que l'établissement du christianisme, ou les croisades, par exemple, aient été l'effet des seules circonstances? D'ailleurs ces circonstances elles-mêmes font partie de l'ordre éternel des choses et n'en sont qu'un moyen.

M. de Schelling considère le christianisme surtout dans son opposition avec le génie du monde ancien, et il prétend faire sortir de cette comparaison tous les caractères distinctifs de la religion chrétienne.

Le monde ancien est, au point de vue religieux, ce que la nature est relativement à l'esprit, l'expression de l'infini dans le fini. Le monde moderne, sous l'empire du christianisme, est le côté opposé, le côté idéal : par lui le fini doit faire retour à l'infini. L'idée fondamentale de la religion chrétienne est Dieu devenu homme, l'infini qui s'est fait chair, l'âge ancien consommé par le Christ, et l'âge nouveau commencé. Le Christ, après avoir accompli sa mission, retourne au sein de l'absolu, laissant à sa place au monde la promesse de la venue de l'esprit, le principe idéal qui doit ramener le fini à l'infini. Par là s'expliquent toutes les institutions, tous les mystères du christianisme. L'idée d'une réconciliation du fini déchu avec Dieu, par l'incarnation de l'infini, est le principe de la religion chrétienne.

La neuvième leçon, sur l'*État de la Théologie*, est la continuation de la précédente. Le christianisme doit être conçu du point de vue spéculatif, et non comme un fait purement historique. Il est vrai que dans le Christ, Dieu est pour la première fois devenu véritablement objectif; car qui avant lui avait ainsi révélé l'infini? Mais on peut prouver qu'à travers toute l'histoire se distinguent deux courants essentielle-



ment différents de religion et de poésie : l'un qui représente le système idéal ou l'idéalisme, et l'autre qui est l'expression du réalisme. Le premier, après avoir traversé le monde oriental, trouva dans le monde chrétien un lit permanent, et, en se mêlant au sol infertile en soi de l'occident, enfanta le monde moderne. Le second a produit dans la mythologie grecque, par son alliance avec l'art, la plus haute beauté. Chez les Grecs même on trouve, il est vrai, des traces de l'idéalisme. Platon surtout est comme une prophétie du christianisme. Mais la circonstance même que cette religion, quant à son esprit, a existé avant la venue historique du Christ, prouve la nécessité de son idée.

La dixième leçon, qui traite de l'*Étude de l'Histoire et du Droit*, renferme des choses intéressantes sur les diverses manières de concevoir et d'écrire l'histoire.

L'histoire, proprement dite, peut être envisagée sous plusieurs points de vue. Le point de vue le plus élevé est celui de la religion, selon lequel elle est considérée comme l'ouvrage de la Providence. Mais l'historien comme tel, à moins qu'il ne change de rôle avec le théologien ou avec le philosophe, ne peut appliquer ce principe aux faits qu'il décrit. Au point de vue absolu est opposé le point de vue *empirique*, qui a encore deux faces. On peut se borner à saisir les faits dans leur vérité *réelle* : c'est l'office de la critique, qui est un des côtés de l'art historique. On peut ensuite ramener les faits divers à un principe commun, les subordonner à une vue générale, à un but didactique ou politique : c'est le *pragmatisme* de l'histoire. Ainsi écrivirent Polybe et Tacite, tandis que Hérodote et Thucydide tracèrent l'histoire en caractères éternels. Rien n'est plus sacré que l'histoire, ce miroir de l'esprit universel, ce poème éternel de l'intelligence divine : pourquoi faut-il que tant de mains indignes la profanent ?

La véritable histoire aussi repose sur une synthèse de ce qui est empiriquement donné avec les *idées*, et cette synthèse

n'est possible que par l'art, qui laisse subsister les faits dans leur réalité, mais les présente dans une unité et dans une perfection par laquelle ils deviennent l'expression des plus hautes idées. Le troisième point de vue de l'histoire, le point de vue véritable, est celui de l'*art historique*. Cette manière de concevoir et de présenter les faits n'exclut pas la fidélité historique, non plus que les vues d'ensemble. L'histoire, est un drame où tout se lie, et où tous les événements paraissent concourir à l'expression d'une nécessité supérieure. Elle ne doit pas être écrite du point de vue philosophique ou religieux. Elle doit montrer l'identité de la liberté et de la nécessité, dans le sens sous lequel elle apparaît du point de vue de la réalité. Or, considérée ainsi, cette identité se présente comme *destin*. C'est le destin qui doit éclater partout dans l'œuvre historique.

Pour ce qui est de la manière d'étudier l'histoire, l'auteur veut quelle soit considérée comme une épopée sans commencement ni fin déterminés. On peut y entrer par quelque point qu'on regarde comme le plus intéressant, et de là s'étendre ensuite dans toutes les directions.

Passant à l'étude du droit, il dit entre autres : La première chose qu'aurait à faire celui qui veut comprendre avec liberté la science du droit et de l'État, c'est de se donner, par l'étude de la philosophie et de l'histoire, une vive intuition du monde moderne et des formes nécessaires de la vie publique. Pour cela il faut *construire* l'État d'après des *idées*, problème dont jusqu'ici la *République* de Platon offre seule une solution. Bien qu'ici encore on ait à tenir compte de la différence du génie antique et de l'esprit moderne, cette œuvre divine demeurera toujours un modèle.

Le premier qui essayât, après Platon, de reconstruire l'État comme une organisation réelle, c'est Fichte, dans son *Droit naturel*. Et s'il était permis d'isoler le côté négatif de la constitution, lequel n'a d'autre but que de garantir le droit,



et de faire abstraction de toute institution positive, ayant pour objet l'énergie, le mouvement rythmique et la beauté de la vie publique, il serait difficile de trouver rationnellement une autre forme de l'État que celle que Fichte a déduite. Le défaut commun à tous les systèmes de politique qui se sont produits d'ailleurs jusqu'à ce jour, c'est de ne pas construire l'État d'après des idées absolues, mais d'après un but pratique déterminé; quel que soit ce but, l'État n'y est jamais considéré que comme un moyen, et non en soi et pour lui-même.

Les quatre dernières leçons, qui traitent de la *Science de la nature*, de l'*Étude de la Physique et de la Chimie*, enfin de l'*Art*, s'occupent de questions qui nous sont étrangères, ou ne font que reproduire des pensées exposées ailleurs.

### CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE MODIFIÉE. — BRUNO, OU DU PRINCIPE DIVIN ET DU PRINCIPE NATUREL DES CHOSSES.

Le dialogue intitulé : *Bruno, ou du principe naturel et du principe divin des choses*<sup>1</sup>, rappelle, tant par le fond que par la forme, le *Timée* de Platon, et, comme on l'a dit, en respire pour ainsi dire le parfum. Son titre avertit qu'on doit s'attendre à y voir exposée une doctrine semblable à celle de l'infortuné Jordan Brunus, le précurseur de Spinoza et de Schelling. Nous devons nous borner à en présenter une analyse rapide.

L'entretien commence par une exposition de la théorie des idées, les enfants de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles : connaître les choses dans leur vérité absolue, c'est les connaître dans leurs idées éternelles. La vérité et la beauté, la philosophie et la poésie sont identiques. L'objet de tous les

<sup>1</sup> *Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge*; 1802.

mystères n'a jamais été autre que de montrer aux hommes les types de tout ce dont ils ne sont habitués qu'à voir les images, les copies; et comme la connaissance de ce qui est éternel et immortel est ce qu'on appelle philosophie, la doctrine enseignée dans les mystères a dû être la philosophie la plus sublime. Après ce début, le principal interlocuteur expose le système. Il discute d'abord les notions d'*unité*, de *différence*, d'*opposition*. Distinguant entre l'opposition *absolue* et l'opposition *relative*, l'opposition *logique* et l'opposition *réelle*, il dit que deux choses se sont opposées relativement lorsqu'elles peuvent s'unir dans un tiers; qu'elles le sont logiquement ou idéalement lorsqu'elles ne le sont pas en soi, mais seulement dans la pensée. Il détermine l'idée de l'unité du réel et de l'idéal, de l'intuition et de la pensée, du fini et de l'infini : cette unité est l'*idée des idées*, le seul véritable objet de la philosophie. L'absolu n'est en soi ni réel ni idéal, ni être ni pensée : il n'est tout cela que relativement aux choses; il est, quant aux choses, réalité et idéalité infinies. L'idéalité est pensée infinie, la réalité est intuition infinie. La première est l'infinie possibilité de toutes choses, la seconde en est la réalité infinie. *Virtuellement*, dans la pensée infinie, tout est *un*, sans distinction de temps et d'existence, mais *actuellement*, réellement, il n'est pas un, il est plusieurs. Toute chose finie a, comme telle, le principe de son existence non en soi, mais hors d'elle : c'est une réalité qui a sa possibilité ailleurs. A son tour, elle renferme la possibilité d'une infinité d'autres choses. Mais le rapport du fini au fini, en tant qu'il est fondé dans l'absolu, n'est pas un rapport de causalité; c'est un rapport semblable à celui que les diverses parties d'un corps organique ont entre elles. L'univers véritable, idéal, est un tout organique, absolument *un*, et c'est pour cela que dans son image, dans l'univers visible, il s'étend nécessairement dans un temps sans limites. Dans l'absolu, l'être et le non-être sont unis; car les choses qui n'existent



pas encore et les notions de ces choses sont contenues dans l'absolu de la même manière que les choses existantes et leurs notions; elles le sont d'une manière éternelle dans leurs *idées* : toute autre existence est illusion.

La discussion se porte ensuite sur la nature du savoir et de la conscience. La connaissance infinie ne peut exister que comme l'âme d'une chose qui représente le fini, c'est-à-dire, l'univers, d'une manière infinie. Cette chose est nécessairement individuelle, et comme telle soumise au temps. L'âme, qui est la notion de cette chose, n'est elle-même qu'une partie de l'infinie virtualité de Dieu; mais elle n'est que la réalité de ce dont la possibilité est en elle. Cependant l'âme est la connaissance infinie en soi : elle est à la fois infinie et finie. L'âme est infinie en soi en tant qu'elle n'est pas considérée comme existant dans un corps; elle est finie comme notion, comme réalité, comme *entéléchie* d'un corps, comme existant réellement. En tant que finie, l'âme est soumise aux mêmes conditions que le corps. Elle est la virtualité de ce dont la réalité est exprimée dans le corps. En tant qu'elle se rapporte immédiatement au corps, l'âme est opposée à l'âme en tant qu'infinie, comme la réalité est opposée à la virtualité : celle-là est finie, celle-ci infinie. La virtualité est la notion infinie de la connaissance, comme l'âme est celle du corps, et la réalité est la connaissance existant objectivement. Celle-ci est déterminée par elle-même. Il y a donc en elle un lien de causalité : chaque connaissance particulière est déterminée par une autre indéfiniment; chacune est donc, dans la série, différente de celle qui la détermine, et il y a ainsi différence à l'infini. Au contraire, la virtualité de la connaissance infinie est identique avec elle-même, immuable, indépendante du temps et de toute causalité relative. Il y a ainsi entre la connaissance objective ou finie et la connaissance infinie le même rapport qu'entre l'intuition et la pensée. Mais l'unité de l'idéal et du réel est l'unité de l'intuition et de la

pensée, d'où il suit qu'il y a unité de la connaissance objective et de la connaissance infinie.

La connaissance objective n'est finie qu'autant qu'elle est rapportée au corps, comme à son objet immédiat; elle est infinie en tant qu'elle est rapportée à la notion de la connaissance. Celle-ci est également infinie : l'infini est ainsi rapporté à l'infini : l'infini vient à se connaître comme tel dans le moi.

C'est par la notion du moi que s'ouvre le monde comme par la vertu d'un mot magique. C'est par là que le fini se sépare nettement du fini, et par là le fini est rapporté à l'unité avec l'infini. Le fini dans l'intuition est ce qui appartient à la sensation, l'infini ce qui est en elle expression de la conscience de soi.... En tout temps une partie seulement de l'univers est l'objet de l'intuition; mais la notion de l'âme, sa virtualité est l'idée infinie de toutes choses.

« O forme admirable de l'entendement ! s'écrie un des interlocuteurs; quelle volupté de sonder ton organisation ! En toi le penseur reconnaît l'image de l'univers. Dans ton reflet se meuvent les astres et apparaissent toutes choses avec nécessité. Et la raison de cette nécessité est dans leur véritable nature, dont Dieu seul a le secret, mais que peuvent connaître ceux qui connaissent Dieu. »

Mais pour la connaissance des principes des choses, lesquels sont en Dieu, et qui déterminent les choses phénoménales, il importe surtout de savoir ce qui en appartient au phénomène, ou, comme dit Bruno, au *reflet*. Il n'y a rien hors de la nature divine, et le monde phénoménal n'est rien en soi : il n'est que le reflet de l'infini. C'est une égale erreur soit de supposer dans le monde phénoménal une matière indépendante de l'absolu ou de Dieu, soit d'opposer le monde phénoménal à la nature divine, au monde idéal, intelligible.

Un idéalisme qui n'est idéalisme que relativement au monde fini (comme celui de Kant et de Fichte), ne mérite pas le nom



de philosophie. Tout ce que, dans les choses, nous appelons réel ne l'est que par sa participation à l'être absolu ; mais aucune des représentations de l'absolu ne l'exprime dans son indifférence absolue, si ce n'est la raison, qui seule connaît immédiatement l'être divin. Connaître l'être éternel, c'est voir dans les choses l'être et la pensée réunis, sans considérer soit la notion comme l'effet de la chose, soit la chose comme le produit de la notion. L'idée et la chose ne sont que les deux faces d'une même essence ; car il n'existe rien qui ne soit exprimé dans l'éternel comme fini et comme infini. On ne peut définir l'absolu comme l'indifférence de la pensée et de l'être que relativement à la raison, dans laquelle seule cette opposition se rencontre. Mais ce serait surtout s'écarter de la vérité que de vouloir déterminer l'absolu comme activité. L'opposition entre l'être et l'action n'existe que dans le monde réfléchi. Dans l'absolu tout est un et absolu. Si donc la perfection de son essence est dans le *réel*, être infini, et dans l'*idéal*, connaissance infinie, il s'ensuit que dans l'absolu lui-même, l'être et la connaissance sont également absolus, et que l'essence absolue est connaissance absolue... Ce qui, dans le monde réel ou la nature, est exprimé comme *pesant*, et dans le monde idéal comme *intuition*, est un et identique... Celui qui trouverait une expression pour désigner une activité aussi impassible, aussi tranquille que le repos le plus absolu, et un repos aussi actif que la plus haute activité, celui-là aurait le mieux compris et exprimé la nature de l'absolu.

La distinction des deux mondes, de celui qui exprime toute l'essence de l'absolu dans le fini, et de celui qui l'exprime dans l'infini, est aussi celle du principe divin et du principe naturel des choses. Celui-ci apparaît comme passif, celui-là comme actif. Les hommes, en opposant les deux mondes l'un à l'autre, se sont habitués à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature ; et en soustrayant la nature à la

nécessité divine, ils l'ont soumise à une nécessité mécanique, en même temps qu'ils ont fait du monde idéal le théâtre d'une liberté qui ne reconnaît aucune loi. La plus haute puissance ou le vrai Dieu est donc celui qui renferme en lui la nature, et la vraie nature est celle où Dieu est présent. La contemplation de cette sainte unité de Dieu et de la nature, l'intuition immédiate de cette unité, est l'initiation à la plus grande félicité.

Tel est donc le fondement sur lequel doit s'élever la vraie philosophie, et cette *idée* a été de tout temps l'objet de la raison spéculative. Se plaçant sur le terrain de l'histoire de la pensée, Alexandre, un des interlocuteurs, retrace les destinées de cette philosophie de la nature qui reconnaît le principe éternel et divin dans la matière, c'est-à-dire l'histoire du matérialisme. Un autre, Anselme, expose le système de l'intellectualisme ; Lucien et Bruno, le Socrate du Dialogue, considèrent l'idéalisme et le réalisme dans leur opposition et leurs rapports. Alexandre dit que la véritable idée de la matière s'est perdue de bonne heure ; que la matière est l'unité du principe divin et du principe naturel, qu'elle est par conséquent simple, éternelle, immuable : elle est en soi sans variété, elle renferme toutes choses réunies ; elle en est la virtualité commune et infinie. Ce par quoi tout est un, c'est la matière ; et ce par quoi les choses diffèrent entre elles, en est la forme. Les formes sont passagères, à l'exception de la forme des formes, qui est éternelle comme la matière, simple, infinie, invariable comme elle, et par conséquent identique avec elle. Les anciens, en faisant naître l'*Amour* de la richesse et de la pauvreté, et le monde de l'*Amour*, ont caractérisé ce rapport de la matière à la forme primitive.

Jamais le panthéisme matériel n'a été plus parfaitement décrit que dans ces paroles : « C'est une même lumière qui luit partout, une même force de gravitation qui la remplit l'espace par des corps, et qui donne ici de la consistance aux



productions de la pensée. Celle-là est le jour, celle-ci la nuit de la matière. Dans cette vie universelle, nulle forme ne naît du dehors, mais chacune naît par un art interne, vivant et inséparable de son œuvre. Il y a pour toutes choses une commune destinée, une même vie, une même mort. Rien de tout ce qui est, n'est l'un avant l'autre. Il n'y a qu'un monde, une même plante, dont tout ce qui existe sont les feuilles, les fruits, sans autre différence que celle du degré de développement; c'est un univers *un*, unité éternelle, immortelle, immuable. »

Anselme expose ensuite l'idéalisme absolu : le monde archétype est le seul monde véritable; toute véritable existence est dans les idées des choses. L'idée des idées ou l'unité absolue est la substance proprement dite, prise en soi, et dont ce qu'on appelle vulgairement *substance* n'est que le reflet. Cet être *Un*, qui est absolument, est la substance des substances, ou Dieu.

L'unique objet de la philosophie est l'absolu. L'idéalisme et le réalisme ne se distinguent qu'en ce que le second porte la réflexion sur l'essence, et le premier sur la forme de l'absolu. Ils ont donc un même objet, car dans l'absolu la forme et l'essence sont identiques. Ils sont donc *indifférents*, et c'est dans la connaissance de cette *indifférence* du réalisme et de l'idéalisme que consiste la philosophie proprement dite, la philosophie absolue. L'unité de la pensée et de l'être n'est absolue que dans l'idée et l'intuition intellectuelle; dans la réalité cette unité n'est que relative. Dans l'intuition intellectuelle les choses sont considérées selon leur caractère éternel<sup>1</sup>, et non comme phénomènes : son produit est savoir absolu. — Les choses déterminées comme phénomènes sont l'objet du savoir relatif, et ce n'est que pour ce savoir relatif qu'il y a opposition entre l'idéalisme et le réalisme.

Le sujet-objet pur, la connaissance absolue, le moi absolu, la forme des formes, est le fils de l'absolu, coéternel avec lui,

<sup>1</sup> *Sub specie aeternitatis*, comme dit Spinoza.

un avec lui. Le connaître, c'est connaître le père; reconnaître cette identité dans l'absolu, c'est avoir reconnu le point de gravitation absolu, le métal primitif, pour ainsi dire, de la vérité. Ce point de gravité est le même pour l'idéalisme et le réalisme. Quant à la forme de la science, la meilleure règle est celle qu'a déjà indiquée un grand philosophe en ces termes : « Pour pénétrer dans les mystères les plus cachés de la nature, il ne faut pas se lasser de rechercher ce que les choses ont de plus opposé, de plus extrême. Trouver le point de réunion, n'est pas ce qu'il y a de plus difficile, de plus important, mais en déduire les opposés, voilà le secret de l'art. » Ces paroles sont de Giordano Bruno : elles renferment, dit M. de Schelling dans une note, le symbole de la vraie philosophie<sup>1</sup>.

A la seconde édition du traité de l'*Ame du monde* est jointe une dissertation sur le *Rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*<sup>2</sup>. C'est un nouvel exposé des principes de la philosophie de la nature, exposé tellement concis qu'il est presque impossible d'en donner un précis. En voici quelques extraits, qui seront complétés par l'analyse de l'ouvrage suivant.

La matière est la plus obscure de toutes les choses, et cependant elle est la *racine* de toutes les formations, de tous les phénomènes de la nature. Cette dissertation a pour objet d'en rechercher les principes. Les deux principes de la matière sont la *lumière* et la *pesanteur*. La source de la vie dans la nature universelle est la *copule* ou l'union de la pesanteur et de l'essence lumineuse, source cachée, invisible de toute existence.

L'objet de la science la plus sublime ne peut être que la *réalité*, la réalité dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot, la présence, la présence vivante d'un Dieu dans l'ensemble des choses et dans toute chose particulière. Comment

<sup>1</sup> Voir pour le texte de Bruno la note VII.

<sup>2</sup> *Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur*; 1806.



a-t-on pu mettre en question cette existence? Il y a une totalité des choses, mais Dieu en est l'unité, le lien, la *copule* éternelle, et cette copule se retrouve partout; rien n'est, rien ne vit que par elle. C'est par elle, par l'union de la pesanteur et de la lumière que toutes choses sont posées et affirmées. Ce besoin d'affirmation est le principe de la création. La *copule universelle*, cette puissance d'affirmation universelle (*die All-Copula*) est en nous-mêmes comme *raison*.

Tout ce que la raison reconnaît pour être l'essence de Dieu est exprimé dans la nature. La nature n'est pas seulement le produit d'une incompréhensible création, mais elle est cette création elle-même; elle n'est pas seulement la manifestation de l'éternel, mais l'éternel lui-même. La substance divine est présente partout, ici plus cachée, là plus manifeste. Dans les formations de la nature qu'on appelle inanimée, la substance divine ne se laisse deviner que comme un sens caché; mais jusque dans les métaux et les minéraux on peut reconnaître la présence de la puissance infinie, dont tout ce qui existe est l'expression. Là déjà se manifeste une tendance à l'individualité, à des formes déterminées. Cette même puissance se montre davantage dans les végétaux, et avec plus d'éclat dans l'organisme animal. Dans la raison de l'homme enfin, la substance divine, arrivée à son plus haut degré d'énergie, se repose en quelque sorte de sa création, se reconnaît et se donne l'intelligence d'elle-même.

#### CHAPITRE IV.

SUITE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT. — APHORISMES POUR SERVIR D'INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Nous passons sous silence l'écrit dirigé par M. de Schelling contre Fichte<sup>1</sup>, diatribe violente et de peu d'intérêt au-

<sup>1</sup> *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Ficht'schen Lehre*; 1806.

jourd'hui, pour nous occuper des *Aphorismes destinés à servir d'introduction à la philosophie de la nature*<sup>1</sup>. Ces aphorismes énoncent avec précision, résument et complètent le panthéisme de M. de Schelling, tel qu'il le concevait à cette époque. « Il n'y a pas de plus haute révélation, dit-il, ni dans la science, ni dans la religion, ni dans l'art, que celle de la *divinité dans le tout*. De cette révélation, de la foi en elle, dépend le salut du monde : elle est la source de toute inspiration, de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté de la vie s'efface et disparaît, l'union fait place à la guerre. Si tous les faux systèmes, toutes les erreurs de la religion et de la science ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi, la régénération de toute science, le remède à toutes les aberrations ne peut venir que de la reconnaissance du *tout* dans son éternelle unité. La séparation des sciences est l'effet de cette *abstraction* qui désunit Dieu et le monde. Ainsi que tous les éléments et toutes les choses de la nature, comme simples *abstractions* du tout, sont unis au fond dans la vie universelle, ainsi tous les éléments et toutes les créations de l'esprit doivent s'unir dans une vie commune.

« Cette vie commune de la science, de la religion et de l'art serait dans l'ensemble de l'humanité l'État formé sur l'idéal divin.

« Mais ce n'est pas seulement le *tout* comme tel qui est divin; chaque partie et chaque individu pris en soi est divin. La perfection de l'infini est exprimée dans les moindres choses comme dans les plus grandes; chaque partie offre le type du système universel.

« De quoi je me vante? me demandez-vous, s'écrie le philosophe avec orgueil. Je me glorifie d'avoir proclamé la divinité de l'individuel même, l'égalité possible de toute con-

<sup>1</sup> Dans les *Jahrbücher über Medicin*, t. I, p. 5-74; 1806.



naissance quel qu'en soit l'objet, et par là même la grandeur infinie de la philosophie.»

Pour le fond et pour les vues générales, il s'en rapporte encore maintenant, en 1806, à l'exposé qu'il a donné de la philosophie de la nature en 1800. Quant aux détails sa doctrine s'est étendue, modifiée. On lui avait demandé si la religion est supérieure à la philosophie. Il répond que la religion n'est pas la philosophie, mais qu'un système qui ne réunirait pas la religion et la science dans une sainte harmonie, ne serait pas la vraie philosophie. Mais la religion du philosophe a la couleur de la nature; la religion de celui qui descend dans les profondeurs de la nature est pleine de force, et n'a rien de commun avec cette religion d'une oisive contemplation de soi, qui n'a absolument aucun rapport avec la philosophie fondée entièrement sur l'unité de toutes choses<sup>1</sup>. Cette philosophie exclut la prétention de l'idéalisme d'embrasser le tout au moyen de l'abstraction du monde purement intellectuel. La philosophie est aussi poésie, mais une poésie tout objective comme la musique des sphères.

L'école que notre philosophe veut fonder, est une école de poésie. Que ceux qui partagent son enthousiasme, continuent à travailler à ce poème éternel qu'on appelle la philosophie, et qui est l'image de l'univers. Ici il ne doit y avoir ni maîtres, ni disciples. Le maître de tous est le même Dieu qui les inspire tous<sup>2</sup>.

Il expose ensuite les principes de la philosophie de la nature, qui devient de plus en plus toute la philosophie sous les cinq rubriques :

1° De l'unité et de la totalité;

2° De la raison comme connaissance de l'absolu;

3° De l'indivisibilité de la connaissance rationnelle, ou de l'impossibilité de rien ôter par l'abstraction de l'absolu, ou d'en rien dériver.

<sup>1</sup> Aphorisme 22. — <sup>2</sup> Aphorisme 28.

4° De la manière dont l'unité est totalité, et la totalité unité, et de l'éternel néant du fini.

5° Des différences de qualité dans l'univers.

Sous les trois premiers chefs, l'auteur expose de nouveau sa théorie de la raison et de la connaissance.

« La raison, dit-il, réunit en elle la sensibilité, l'entendement et l'imagination, qui en sont des *abstractions*. Elle ne se borne à connaître uniquement ni le chaos infini sans unité, comme font les *sens*, ni l'unité vide, comme fait l'*entendement*, qui ignore l'infini : pour elle l'unité et l'infini, la clarté et la plénitude sont réunies, ne font qu'un, non pas seulement d'une manière particulière, comme pour l'imagination, mais d'une manière absolument infinie<sup>1</sup>. »

La raison ne peut affirmer rien de relatif ou de fini; elle ne peut affirmer aucune différence, ni rien qui ne serait que par un autre, mais seulement ce qui est à tous égards par soi, ce qui est *affirmation infinie*. L'affirmation de l'unité et de la totalité infinie est son essence même.

C'est là ce qu'exprime véritablement la formule  $A=A$ . C'est une loi universelle, infinie, qui dit que tout est un, qu'il n'y a rien de vrai, de réel, qui ne soit absolu, qui ne soit divin. Bien comprendre le sens de cette loi, c'est voir Dieu<sup>2</sup>. Il n'y a pas réellement et en soi de *sujet* ni d'*objet*, de moi ou de non-moi, tout est un; il n'y a que Dieu, ou le tout, et hors de là rien. — La raison n'est pas une faculté, ou un organe; il n'y a pas de raison que nous possédions, nous, mais seulement une raison qui nous possède<sup>3</sup>. — La raison est savoir de Dieu, et ce savoir est lui-même divin. Rien n'étant hors de Dieu, ni hormis Dieu, la connaissance de Dieu est la connaissance infinie que Dieu a de lui-même dans l'éternelle affirmation de soi<sup>4</sup>. La raison est donc elle-

<sup>1</sup> Aphorisme 35. — <sup>2</sup> Aphorismes 36-39.

<sup>3</sup> Aphorismes 43-46. Cette expression est empruntée à Jacobi.

<sup>4</sup> Aphorisme 47.



même Dieu. Elle n'a pas l'idée de Dieu, elle est cette idée même. Dieu n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, il est le *un* et le *tout*; il n'est pas le sommet de tout, il est le centre, tout en tout<sup>1</sup>.

C'est parce que la connaissance rationnelle est absolue qu'elle est indivisible, et c'est pour cela, lorsqu'on veut l'analyser, la diviser par l'abstraction, qu'on tombe dans des contradictions. La vérité n'est que dans l'unité. Ainsi, dans cette proposition fondamentale, selon laquelle Dieu est l'infinie affirmation de soi, sont renfermées deux propositions qui, prises séparément, sont fausses et contradictoires. Ces deux propositions sont : Dieu s'affirme lui-même infiniment, et Dieu est affirmé par lui. Mais il est impossible que Dieu s'affirme lui-même, car ce qui affirme, ou l'affirmatif, est toujours plus grand que ce qui est affirmé. Or, en principe Dieu s'affirmant est égal à Dieu comme affirmé. Donc la proposition *Dieu s'affirme lui-même*, isolée de l'autre, *il est affirmé par lui-même*, est impossible. Il en est de même de celle-ci considérée à part. De pareilles contradictions résultent de l'analyse de toute affirmation de la raison<sup>2</sup>. Ainsi Dieu n'est ni unité seule, ni connaissance seule, ni être seul, ni action seule. Il est à la fois unité et totalité, connaissance et essence, être et action, identité absolue. A la matière ne vient pas s'ajouter la perception comme un accident ou un perfectionnement, elle est par soi perception.

Mais, si Dieu est tout et *un* dans le tout, comment expliquer les existences individuelles finies? Le système les explique, en les niant comme telles. « Toute intuition même de l'individuel est intuition de l'*infini actuel*. Dire que Dieu est l'infinie affirmation de lui-même, c'est dire qu'il est l'affirmation infinie d'affirmations infinies elles-mêmes<sup>3</sup>. Ainsi toutes les choses s'affirment ou se posent elles-mêmes, parce

<sup>1</sup> Aphorisme 50. — <sup>2</sup> Aphorismes 58-60. — <sup>3</sup> Aphorismes 81-85.

que, en toutes, Dieu s'affirme, se pose actuellement lui-même. La lumière est infinie dans la lumière actuelle ou présente; et ainsi que de sa simple clarté les rayons émanent d'une manière infinie, ainsi dans l'affirmation infinie de Dieu est comprise une infinité d'affirmations ou de choses posées, dont chacune est également infinie. Dieu en est le centre, l'unité absolue, le foyer. Les rapports entre les diverses affirmations, entre les rayons divers, ne sont pas en Dieu, ne sont rien quant à lui; la gravitation fait le corps dans sa réalité, mais elle n'est pas la cause de son ombre ou de ses relations avec d'autres corps.

Dieu n'est rien en dehors de la *position* infinie de lui-même; il est la totalité des choses. Dieu et le tout ou l'univers sont des idées absolument identiques. Le tout n'est encore que l'affirmation divine dans son unité et dans son infinité actuelle; il est Dieu lui-même. L'univers n'est pas la création, mais ce qui se crée et se manifeste d'une manière infinie. — Ce que les anciens appelaient *idées*, ce sont les choses considérées dans leur perfection en soi, et considérer les choses dans leurs idées, c'est les voir en soi, telles qu'elles sont en Dieu, et sans relations les unes avec les autres<sup>1</sup>. Les choses considérées dans leur essence, ne sont que des émanations rayonnantes, ou, comme s'exprime Leibnitz, des *fulgurations* de l'affirmation infinie. Car, ainsi que l'éclair sort d'une nue sombre, et éclate par sa propre force, ainsi éclate du sein de Dieu son infinie affirmation. Dieu est la nuit et le jour également éternels des choses, leur éternelle unité et leur éternelle création sans action ou mouvement, semblable à un éclair continu s'échappant d'une plénitude infinie<sup>2</sup>.

Mais Dieu étant la totalité des affirmations particulières, et non un principe distinct de la totalité, il s'ensuit qu'au

<sup>1</sup> Aphorisme 100. — <sup>2</sup> Aphorismes 101-102.



fond le centre absolu n'est nulle part. Ainsi qu'en Dieu l'infini émane incessamment de l'infini, de même toute affirmation particulière comprise en Dieu, est à son tour un tout d'affirmations qui sont encore en elle, comme elle est elle-même dans l'affirmation universelle, et ainsi à l'infini<sup>1</sup>.

La grande objection contre ce système est qu'il ne tient aucun compte de l'univers comme ensemble de rapports, et c'est pourtant de ces rapports que résulte l'ordre universel; ils sont la condition de toute action et de toute harmonie.

Ces rapports n'étant pas posés ou affirmés par Dieu, ne résultant pas *positivement* de l'affirmation divine, ne sont rien en soi. Les choses ne sont réelles que dans leur rapport à Dieu; relativement les unes aux autres, elles sont dépendantes, et n'ont qu'une existence négative<sup>2</sup>. L'univers, en tant qu'il résulte des rapports des choses entre elles, n'est point en Dieu, n'est pas de lui. Ce qui résulte des relations est un *être imaginaire*, une création vide et sans unité, un simulacre de réalité. Il n'existe que comme un *unum per accidens*, et non comme *unum per se*<sup>3</sup>. Nous retombons ainsi dans l'idéalisme ancien, niant la réalité du monde phénoménal; dans un idéalisme plus inconséquent que l'ancien. Cette vie que les choses n'ont que par leur relation les unes avec les autres, est celle qui commence et finit, qui suppose une naissance, et se termine par la mort. La vie de chaque chose (c'est-à-dire de son idée) est éternelle en Dieu; la vie temporelle n'est qu'une vie relative, sans réalité<sup>4</sup>. En Dieu les choses ne sont ni dans le temps, ni dans l'espace. Elles ne peuvent pas non plus être considérées comme des modifications ou des affections soit de la substance infinie, soit de ses attributs. Elles ne sont réelles et positives que par les *idées* qui sont en elles. Les choses sensibles sont les phénomènes des idées. Un phénomène est une image double. En

<sup>1</sup> Aphorisme 105. — <sup>2</sup> Aphorisme 107. — <sup>3</sup> Aphorisme 111-112. — <sup>4</sup> Aphorisme 114.

tant qu'il résulte de la relation, ce n'est qu'un être imaginaire; en tant que l'idée y est présente, il est un composé de réalité et de non-réalité, une apparence qui a aussi peu d'*essentialité* que le *spectre solaire*, dont l'existence repose sur un rapport tout semblable<sup>1</sup>.

L'âme elle-même participe de cette existence purement phénoménale. Toute âme renferme l'infini, mais ne le voit que confusément. Lorsque vous entendez le bruissement de la forêt dans la tempête, vous entendez le bruit que fait chaque feuille, mais confondu avec celui que font toutes les autres ensemble. Tel est le bruissement confus du monde dans l'âme<sup>2</sup>. Le résultat de tout cela est que le fini n'a aucune réalité, que l'infini est seul véritablement, comme l'affirmation absolue et éternelle de soi, laquelle est Dieu et le tout<sup>3</sup>.

La dernière partie des Aphorismes traite de *la différence des qualités dans l'univers*. Les choses sont posées *unes*; d'où viennent leurs qualités différentes? Pour les expliquer, il ne reste encore d'autre moyen, dans ce système, que d'en nier la réalité. Après avoir déclaré nulles toutes les différences apparentes de l'existence, comme uniquement fondées dans les relations des choses; et non dans leurs idées mêmes, toutes les différences de qualités seront également résolues dans l'absolu<sup>4</sup>. L'absolu lui-même ou Dieu est tout en tout, absolument sans qualité, sans détermination<sup>5</sup>. Toutes les *puissances* de la matière sont égales entre elles quant à l'absolu, en ce que toutes résultent également de l'absolu... Le degré de réalité d'une chose ou de la substantialité est en raison inverse de sa distance de l'identité absolue, ou de la plénitude de l'affirmation infinie. Également phénoménales et nées sous l'empire des relations, les choses se distinguent par les degrés de leur réalité. Le plus haut

<sup>1</sup> Aphorisme 152. — <sup>2</sup> Aphorisme 157. — <sup>3</sup> Aphorisme 161. — <sup>4</sup> Aphorisme 215. — <sup>5</sup> Aphorisme 216.



degré de réalité appartient à l'homme, comme image de la substance, en tant qu'elle vit, non dans une chose particulière, mais dans la totalité des choses<sup>1</sup>. Mais rien en soi n'est imparfait; tout ce qui est, en tant qu'il est, fait partie de l'essence de la substance infinie, dont la nature est d'être, et qui seule existe nécessairement. C'est là ce qui fait la sainteté des choses<sup>2</sup>.

Voici, selon le système de M. de Schelling, le tableau représentant le développement universel :

## DIEU.

## LE TOUT.

Le tout relativement réel. — Le tout relativement idéal.  
 La gravitation : A<sup>1</sup>; la matière. — La vérité, la science.  
 La lumière : A<sup>2</sup>; le mouvement. — La bonté, la religion.  
 La vie : A<sup>3</sup>; l'organisme. — La beauté, l'art.  
 Le système du monde. — La raison, l'histoire.  
 L'homme. — La philosophie. — L'État.

## CHAPITRE V.

## LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET MORALE.

M. de Schelling a traité spécialement les questions morales et religieuses dans deux écrits de cette seconde période de ses études philosophiques. Le premier, intitulé *Philosophie et religion*<sup>3</sup>, date de 1804; le second, qui a pour titre *Recherches philosophiques sur la liberté humaine*<sup>4</sup>, parut en 1809. Nous en ferons en même temps l'analyse et la critique.

Rendons d'abord justice aux intentions et aux sentiments du philosophe. Sa philosophie est dans son esprit profondé-

<sup>1</sup> Aphorisme 219. — <sup>2</sup> Aphorisme 225.

<sup>3</sup> *Philosophie und Religion*; Tubingue, 1804, VI et 80 p. in-8°.

<sup>4</sup> *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, dans les *Philosophische Schriften*, t. I, p. 397-511.

ment religieuse, au point qu'il serait plus juste de l'accuser de mysticisme et de théosophie que d'athéisme ou d'impiété.

Il est évident néanmoins que le système de M. de Schelling, tel que nous l'avons vu se produire dans les divers écrits que nous avons analysés, de quelque couleur religieuse qu'ils paraissent empreints, ne peut fonder réellement ni la religion, ni la morale. Une philosophie enseignant un Dieu qui n'est rien, parce qu'il est tout, et qui n'arrive à la pleine conscience de soi que dans la pensée humaine; une philosophie qui identifie l'homme avec Dieu, et qui nie la réalité des rapports naturels, lesquels seuls au fond constituent l'ordre universel, ne peut fonder une véritable religion, bien qu'elle puisse ne pas exclure le sentiment religieux.

Un système qui nie la liberté et n'associe l'individu à Dieu que pour l'anéantir, ne peut s'accorder avec la morale, bien qu'il puisse fort bien se concilier avec les plus nobles sentiments. Aussi quelques efforts qu'ait faits M. de Schelling dans les deux écrits que nous venons de citer, ainsi que dans sa *Réponse à Jacobi*<sup>1</sup>, il n'a jamais pu réussir à mettre sa philosophie d'accord avec la religion et la morale proprement dites.

La seule idée de l'*absolu*, alors même qu'on le conçoit comme la source réelle de toutes choses, comme identité primitive de toute intelligence et de toute réalité, et non pas seulement comme un être purement logique, comme la plus haute abstraction possible, ne peut fournir l'idée d'un Dieu tel que le veut la raison, et tel qu'il est un besoin pour l'homme religieux.

D'un autre côté, la moralité suppose nécessairement l'individualité, la personnalité, la liberté de l'agent et la réalité du monde extérieur. Or, la philosophie de M. de Schelling, en tant que panthéisme, supprime la liberté avec la personnalité

<sup>1</sup> *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*; 1812.



absolue de l'homme, et comme idéalisme, malgré son apparence réaliste, elle ne reconnaît pas la réalité du monde en tant que celui-ci résulte des rapports et de l'action réciproque universelle. Le panthéisme, si élevé qu'il soit, et de quelque forme qu'il se revête, détruit toute substantialité secondaire, toute réalité indépendante, toute liberté et toute différence du bien et du mal, la foi dans la Providence, l'immortalité personnelle, en un mot tout ce qui constitue l'essence de la religion et de la morale. Dans ce système tout se réduit à une *évolution immanente*, où tout se produit avec une nécessité absolue : l'univers est un être animé d'une âme unique, vivant d'une même vie, mais respirant et s'agitant sous mille formes diverses, d'un esprit qui n'arrive à la conscience de soi que dans la conscience humaine, et qui n'apprend à se connaître ce qu'il est réellement que dans la pensée du philosophe.

Des hommes religieux que la philosophie de M. de Schelling avait séduits par son apparence de grandeur, surtout par sa magnifique interprétation de la nature, mais que la religion de l'absolu ne satisfaisait point, M. Eschenmayer entre autres, auraient voulu qu'il fût possible d'y suppléer par la foi<sup>1</sup>. Ce fut pour répondre à ce vœu, ou plutôt pour en démontrer l'inutilité, que M. de Schelling écrivit son petit traité : *Philosophie et religion*. Dans cet ouvrage, qui devait en même temps faire suite au *Bruno*, il s'explique sur les rapports de sa philosophie avec la foi religieuse, et s'efforce d'en établir l'unité.

Il fut un temps, dit l'auteur en commençant<sup>2</sup>, où la vraie religion, distincte des croyances populaires, était gardée comme un feu sacré, dans les mystères, et où la philosophie avait avec elle un même sanctuaire. C'est aux philosophes

<sup>1</sup> Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie*; Erlangen, 1803.

<sup>2</sup> *Philosophie und Religion*, p. 1-7.

que la tradition de l'antiquité attribuait l'institution des mystères : alors la philosophie avait encore le courage et le droit de s'occuper de ces grands objets, seuls dignes de la pensée du sage. Plus tard, quand les mystères profanés déchurent de leur primitive pureté par leur mélange avec les croyances du vulgaire, la philosophie, pour conserver la sienne, se vit obligée de se séparer de la religion, et de devenir *ésotérique* dans son opposition avec elle. Contrairement à sa vraie nature, la religion s'étant altérée, par son contact avec la réalité, et étant devenue chose tout extérieure, devint dès lors une puissance matérielle, et ayant perdu elle-même toute faculté de s'élever librement vers la source première de la vérité, elle dut chercher en même temps à l'interdire hors d'elle.

C'est ainsi qu'il arriva que la philosophie et la religion, en changeant de nature, se divisèrent et se traitèrent en ennemies. Cependant, malgré leur opposition actuelle, il pouvait s'établir entre elles une sorte d'accord, si la philosophie, se dégradant elle-même de sa dignité primitive, consentait à traiter les *idées de la raison* comme des *notions de l'entendement*. Cet état de la science était ce qu'on appelle le *dogmatisme*, et sous cette forme la philosophie réussit à se faire une large existence dans le monde, mais ce fut au prix de son vrai caractère. Toutefois, à mesure que le savoir du dogmatisme était soumis à une critique plus profonde, on se convainquit de plus en plus qu'il ne pouvait s'appliquer qu'aux choses empiriques et finies, et qu'il manquait d'organe pour connaître les objets de la raison et du monde intelligible. Et comme en même temps ce savoir-là était regardé comme le seul possible, à mesure qu'on en reconnaissait l'impuissance quant aux choses métaphysiques, le contraire du savoir ou la foi dut croître en valeur et en autorité, à tel point que finalement tout ce qui dans la philosophie est vraiment philosophique, se trouva dévolu au domaine de la foi.



Cette époque est surtout marquée par la philosophie de Kant. Les derniers échos de la vraie et antique sagesse se trouvent dans Spinoza, qui ramena la philosophie à son véritable objet, tout en affectant encore les formes du dogmatisme.

Outre la doctrine de l'absolu, les vrais mystères de la philosophie ont pour principal, pour unique objet la théorie de l'éternel devenir des choses et de leur rapport avec Dieu; car la morale elle-même, comme science de la vie bienheureuse, est fondée là-dessus et en est une conséquence. Cette théorie, prise à part, s'appellerait le plus convenablement *philosophie de la nature*.

Une doctrine telle que la nôtre, continue M. de Schelling, peut rencontrer bien des oppositions; mais ce qui est inadmissible, c'est, comme font quelques-uns, de la reconnaître d'une part pour vraie et parfaite, et d'un autre côté de dire qu'elle ait besoin de se compléter par la foi; car c'est précisément sa nature de savoir clairement ce qu'ailleurs on s'imagine être uniquement l'objet de la foi.

La sphère de la foi est inférieure à celle de la philosophie, et y est comprise. Le but du présent écrit est de prouver que la philosophie suffit à tous les besoins religieux, et de revendiquer pour la raison ce que le dogmatisme de la religion et la prétendue philosophie de la foi se sont faussement attribué comme étant exclusivement de leur domaine.

Dans l'écrit que nous avons sous les yeux, M. de Schelling traite d'abord de l'idée de l'absolu<sup>1</sup>. Eschenmayer avait pensé que pour assigner à la foi religieuse un domaine en dehors de la philosophie, on pourrait concevoir Dieu comme placé au-dessus de l'être absolu et éternel, comme une puissance infiniment supérieure. Mais dans ce cas, dit M. de Schelling, l'absolu de la raison ne serait plus l'absolu. Si malgré cela,

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 8-18.

tout en le tenant pour l'absolu, on refuse de le reconnaître pour identique avec Dieu, cela doit tenir à une autre cause: c'est qu'on ne se fait pas de l'absolu une idée complète, adéquate.

La description de l'absolu est toute négative: elle se fait par la négation de tout ce qui est relatif ou soumis à une condition: on ne peut donc par cette voie se faire une idée véritable de l'absolu. Encore moins pourra-t-on le concevoir en le faisant naître de l'abstraction du monde idéal et du monde réel. Il n'y a, aux yeux de la vraie philosophie, rien qui soit objectif ou subjectif en soi, pour elle l'absolu est identité primitive et négation de toutes les oppositions. Ce n'est pas un composé obtenu par l'identification ou par l'abstraction des différences: il est en soi identité réelle, éternelle. Pour se faire une idée complète de l'absolu, il faut autre chose qu'une définition. Il faut le saisir par l'intuition intellectuelle; mais cet organe de l'absolu n'est pas la simple intuition par le sens interne d'une identité factice; c'est une manière de connaître qui constitue l'essence même de l'âme, et qui ne s'appelle intuition que parce que l'essence de l'âme, qui est une seule et même chose avec l'absolu, ne peut être avec celui-ci que dans une relation directe et immédiate.

Les diverses formes de l'absolu, telles qu'elles sont d'ordinaire exprimées, se réduisent à trois, d'après les trois formes du syllogisme; mais la connaissance immédiate et intuitive en donne une idée bien supérieure à toute notion élaborée par la réflexion.

La première forme descriptive de l'absolu est la forme *catégorique*. Elle est toute négative: elle dit que l'absolu n'est ni ceci, ni cela; elle laisse un vide que l'intuition immédiate peut seule remplir. La seconde forme par laquelle se définit l'absolu est *hypothétique*: s'il existe un objet et un sujet, l'absolu est l'essence de l'un et de l'autre. Or, c'est précisément à cette essence qui en soi n'est ni objet, ni sujet, qu'est



attribuée l'identité; il ne s'agit pas d'une identité résultant d'une composition, car dans ce cas ce mot ne ferait qu'énoncer une relation, tandis que l'absolu est un et identique en soi. Ainsi, sous cette seconde forme, l'identité purement négative sous la première, devient positive, *qualitative*.

La troisième forme correspond au syllogisme *disjonctif*: tout est *un*, mais il est tout à la fois et indifféremment idéal et réel. Cette forme résulte de la combinaison des deux premières; car, précisément, parce que l'absolu peut être considéré indifféremment comme idéal et comme réel, il n'est ni l'un ni l'autre, mais il est l'essence commune, l'identité des deux, en ce que, dans son indépendance de l'un et de l'autre, il peut être considéré tour à tour sous l'un et l'autre attribut.

Cette dernière forme de l'absolu a le plus dominé en philosophie. L'argument ontologique de l'existence de Dieu n'est pas autre chose. Car d'après cet argument aussi, Dieu (*ens realissimum*) est immédiatement et en soi tout à la fois l'idéal et le réel, et non le résultat d'une composition de l'un et de l'autre.

Cette identité immédiate et primitive de l'idéal et du réel a dû rester cachée à tous ceux qui sont étrangers à l'esprit de la véritable science, vers laquelle le premier pas est la conviction que l'idéal absolu est, en soi, en même temps réalité absolue.

Toutes les manières possibles d'exprimer l'absolu ne sont qu'autant de formes sous lesquelles il apparaît à la réflexion. Mais pour ce qui est de son essence même, elle ne peut être connue par aucune définition: elle ne se révèle que par l'intuition. On peut décrire ce qui est composé; on ne peut que voir ce qui est simple. De même que nulle description ne peut faire connaître la lumière à un aveugle, nulle description non plus ne peut faire comprendre la véritable essence de l'absolu aux aveugles d'esprit. Le seul organe de la con-

naissance de l'absolu est une manière de connaître non moins absolue que son objet: elle ne peut être produite du dehors, par aucune instruction, aucune démonstration; elle ne peut être saisie que par ce qui est la substance même de l'âme. Car, tout ainsi que l'essence de Dieu consiste dans une idéalité absolue et immédiatement présente à la conscience, et qui, comme telle, est réalité absolue, de même l'essence de l'âme est une connaissance immédiatement identique avec la réalité absolue, et par conséquent avec Dieu. C'est pour cela que la tâche de la philosophie n'est pas de donner à l'homme quelque chose qui lui manque, mais de le ramener à sa nature primitive, en le délivrant de tout élément accidentel et étranger qu'ont ajouté à son véritable être le corps et le monde sensible et phénoménal.

Dans tous les systèmes dogmatiques, ainsi que dans le criticisme de Kant et dans l'idéalisme de Fichte, il est question d'une réalité de l'absolu indépendante de l'idéalité. Dans tous ces systèmes la connaissance immédiate de l'absolu est par là même rendue impossible, l'absolu n'y étant qu'une hypothèse admise pour rendre la philosophie possible. C'est la marche contraire à celle-là qui est la véritable; car toute philosophie ne peut commencer que par l'idée de l'absolu vivante. Tel fut aussi le commencement de la spéculation: ce n'est pas par la philosophie qu'on est arrivé à l'idée de l'absolu; c'est, au contraire, cette idée qui a donné naissance à la philosophie.

On le voit, pour donner à l'idée de l'absolu rationnel un contenu positif au point de vue religieux, M. de Schelling nous adresse à l'intuition immédiate, au sentiment intime par lequel l'âme humaine a conscience de sa nature divine et de Dieu; or, c'est là précisément ce que Jacobi appelle foi ou sentiment religieux; mais dans le système de M. de Schelling, l'absolu, pour être ainsi l'objet d'une intuition immédiate, ne change pas pour cela de nature, et n'en demeure



pas moins destitué des attributs les plus essentiels de la divinité, comme objet de notre respect et de nos adorations. C'est ce qui résulte clairement de ce qu'il dit de l'origine des choses finies comme issues de l'absolu et de leur rapport à lui<sup>1</sup>.

M. de Schelling s'était exprimé dans le *Bruno* avec si peu de clarté sur ce point, qu'on peut bien pardonner à Eschenmayer de n'en avoir pas été satisfait. Qu'on en juge par cette traduction fidèle. Il dit avoir posé la question dans le *Bruno* en ces termes : « Il s'agit, en se plaçant au point de vue de l'éternel (en considérant avec Spinoza les choses *sub specie æternitatis*), d'expliquer par là, et sans présupposer autre chose que l'idée suprême, l'origine de la conscience réelle et de toutes les existences particulières posées avec elle, » et il prétend avoir suffisamment indiqué la solution de la question dans ce passage du *Bruno*<sup>2</sup> : « Tout ce qui semble procéder et se détacher de l'éternelle unité (de l'absolu) est prédéterminé dans l'absolu quant à la possibilité d'être pour soi ; au contraire, la réalité de toute existence particulière est en elle-même ; mais elle y est d'une manière idéale seulement ; et encore n'y est-elle ainsi qu'autant que, par sa manière d'être dans l'absolu, l'existence particulière est capable de devenir pour soi sa propre unité. » Ainsi la possibilité des choses finies est fondée dans l'absolu, mais leur réalité est en elles-mêmes : cette réalité cependant n'y est qu'idéalement, c'est-à-dire, qu'autant qu'elle est pensée, et de plus cette réalité idéale des existences finies ou leur individualité est en raison de leur manière d'être dans l'absolu. Cette solution, comme on voit, laissait infiniment à désirer ; maintenant, dit-il, il va lever entièrement le voile qui couvre encore ce mystère. Mais auparavant, pour préparer la solution, quelques éclaircissements sont nécessaires.

Ces éclaircissements portent sur la nature de l'intuition

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 18-53.

<sup>2</sup> *Bruno*, 2<sup>e</sup> édit., p. 128.

intellectuelle, comme organe immédiat de l'absolu, et sur celle de son objet, l'absolu ou Dieu.

Nous ne supposons qu'une seule chose, dit M. de Schelling, sans laquelle il est impossible de comprendre le reste, savoir l'intuition intellectuelle, et avec elle le caractère purement absolu de son objet. Car, l'intuition étant simple elle-même, son objet immédiat doit être simple aussi et sans autre détermination que d'être absolu. Telle est la connaissance première que toute autre suppose. Or, par là même que l'objet de l'intuition intellectuelle a le caractère de l'absolu, son être est purement idéal : il est primitivement idéalité absolue. Mais la forme primitive de l'être idéal est co-éternelle avec lui, et cette forme est que, sans cesser d'être idéal, l'absolu est tout aussi primitivement réalité. L'absolument simple ou l'idéal absolu implique la forme, et la forme implique l'affirmation de sa réalité ; la réalité est une simple conséquence de la forme, qui est une conséquence de l'idéal. Il n'y a pas mélange de l'idéal et du réel, ni transition ou rapport de causalité de l'un à l'autre : le réel, bien qu'identique avec l'idéal quant à son essence, en est éternellement distinct dans la pensée ; il n'y a succession de l'un à l'autre que logiquement. La vérité fondamentale à cet égard peut s'énoncer ainsi : « Il n'y a pas de réalité en soi ; mais seulement une réalité déterminée par l'idéalité ; l'idéal est le premier absolu, la forme est le second, et la réalité le troisième. »

Si après cela on veut appeler Dieu l'idéal primitif, et réserver le nom d'absolu à la forme, on peut l'admettre ; mais dans ce cas Dieu ne serait pas davantage l'objet de la foi et du sentiment ; car par là-même que l'âme conçoit la réalité comme déterminée par l'idéal, l'être idéal absolu se présente à elle comme sa propre essence, comme un avec elle, de telle sorte que l'âme, en se considérant sous la forme de l'éternel, a l'intuition de l'être divin lui-même.

Il faut donc distinguer d'abord l'idéal-absolu, ou Dieu, qui



est éternellement au-dessus de toute réalité, et qui ne sort jamais de son éternité; ensuite le *réel-absolu*, qui est l'absolu sous un autre aspect, et enfin la *forme* ou le caractère de l'absolu (*die Absolutheit*), qui sert d'intermédiaire entre les deux premiers. En tant que, en vertu de cette forme, l'idéal devient objectif dans le réel, qui en est l'*antitype* subsistant par lui-même<sup>1</sup>, la forme peut être décrite comme un acte de connaissance de soi (une affirmation par laquelle l'absolu se pose pour lui), avec cette réserve que cet acte de connaissance ne doit pas être considéré comme un pur accident ou comme un attribut de l'idéal absolu, mais comme étant lui-même quelque chose d'absolu et d'indépendant; car l'absolu ne saurait être la raison idéale de rien qui ne soit également absolu; et pour cette même cause ce en quoi l'idéal se reconnaît lui-même, le *réel* est également absolu et indépendant; il ne va pas se mêler avec l'idéal, qui persiste éternellement dans sa pure et inaltérable idéalité.

C'est donc à tort que cet acte de connaissance par lequel l'absolu s'affirme, a été considéré comme un acte par lequel il sort pour ainsi dire de lui-même, se divise ou se différencie. Par la connaissance de soi l'identique absolu ne sort pas de lui-même, ne devient pas un autre. En devenant objectif dans son antitype réel, l'identique absolu n'en demeure pas moins ce qu'il est, et il ne forme pas avec un autre une opposition réelle. Il ne se modifie pas non plus par une transition de l'essence à la forme. La forme et l'essence sont également éternelles et inséparables : la forme découle de l'essence comme la lumière émane du soleil, sans aucun mouvement, sans aucune modification de celui-ci. Le principe de ce malentendu, c'est qu'on applique faussement à une succession purement idéale ou logique la notion d'une succession réelle, qui implique l'idée d'une modification subie par le sujet d'où elle procède.

<sup>1</sup> *Das selbstständige Gegenbild*, p. 23.

Par l'acte de connaissance de soi, l'absolu ou Dieu ne se divise pas, semblable à une plante qui se multiplie par des boutures. Il n'y a pas division de l'absolu en ce sens qu'une partie de son essence se fait sujet et l'autre objet. La division n'est ni dans le sujet, qui demeure l'idéal absolu dans toute son intégrité; ni dans l'objet, qui de son côté est l'absolu tout entier. L'absolu, en se reflétant dans la réalité, ne se divise pas, puisque par cet acte son essence ne se partage pas entre lui-même et son image ou sa représentation.

Ainsi l'idéal-absolu, tout en se reflétant dans la réalité, demeure éternellement identique : il ne sort pas de lui-même, il n'aliène aucune partie de son essence, il ne se divise, ni ne se différencie<sup>1</sup>.

Cela bien compris, nous pouvons entrer dans la question de savoir comment les choses finies sont issues de l'absolu.

L'action par laquelle l'idéal-absolu se connaît lui-même, est une éternelle transformation de la pure idéalité en réalité, et c'est seulement en ce sens que doit s'entendre la représentation de l'absolu dans le monde.

Il y a cette différence entre la pensée finie et la pensée de l'absolu ou de Dieu, que la première est seulement idéale, tandis que la seconde est réelle ou créatrice, parce qu'en elle l'idéal est tout aussitôt réalité<sup>2</sup>. Voilà pourquoi l'absolu ne se représente pas seulement dans une image vaine, mais dans un *antitype* qui est à la fois l'absolu idéal lui-même et un autre absolu. Par la forme ou l'absolue connaissance de soi, il transporte toute son entité à la réalité dans laquelle il se

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 20-28.

<sup>2</sup> C'est au fond une véritable tautologie : « *Die Repräsentationen der Absolutheit sind ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist*; » c'est-à-dire littéralement : « Les représentations de l'absolu sont de leur nature réelles, parce que l'absolu est ce pour quoi l'idéal est en même temps et nécessairement réel. » L'absolu ne peut penser que lui-même ou l'absolu, en lui l'idée et la chose sont identiques.



devient objectif. La manière de produire de l'absolu doit être conçue comme une action d'intuition par laquelle il s'empreint dans la réalité<sup>1</sup>.

Cependant cet autre absolu, l'absolu réel, n'est posé indépendamment que par l'acte de représentation objective de l'absolu idéal; il n'est donc qu'en tant qu'il est dans l'absolu, qu'en tant qu'il est pensé, et c'est là son côté idéal ou subjectif. L'absolu n'est donc entièrement *réel* qu'en tant qu'il est entièrement idéal; dans sa forme absolue il est un et identique, et ainsi il peut être considéré de la même manière sous la forme des deux unités.

Le monde réel ainsi posé d'un seul et même jet avec l'absolu idéal, à la fois comme un autre que lui et identique avec lui, la question est de savoir comment en dérivent et se différencient les existences particulières, comment les choses finies sont issues du sein de l'infini.

« Dans la réalité, continue M. de Schelling, l'absolu ne serait pas vraiment objectif, s'il ne lui communiquait la faculté de convertir, à son tour, son idéalité en réalité, et de se la rendre objective sous des formes particulières. Cette seconde production est celle des *idées*, ou pour mieux dire, cette seconde production est avec la première, avec celle qui se fait par la forme absolue, par l'affirmation primitive, une seule et même action de produire. Les *idées* sont absolues comme la source d'où elles sont sorties : elles expriment ensemble l'unité primitive, comme celle-ci est l'expression identique de l'absolu. Elles sont à leur tour productives de la même manière; elles aussi ne produisent que de l'absolu, des *idées*, et les unités qui en procèdent sont aux *idées* pre-

<sup>1</sup> *Sein selbstständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale*, p. 28. Ce verbe-substantif *Hineinbilden* désigne l'action par laquelle Dieu imprime son image dans la réalité; par son regard, il pose en quelque sorte son image identique. Mais où le pose-t-il? Le miroir où elle se réfléchit est encore lui-même.

mières comme celles-ci sont à l'unité primitive. Telle est la vraie *théogonie transcendante* : dans toute cette région il n'y a d'autre rapport que celui de l'absolu à l'absolu, transformation de l'absolu, que l'esprit antique exprimait sous l'image sensible de la génération, ce qui est engendré étant à la fois dépendant du principe générateur et subsistant en soi. Cette action continue par laquelle le sujet se réalise ou se devient objectif, toute cette évolution infinie de l'absolu idéal d'après la forme unique de l'absolu, évolution qui constitue le monde absolu, repose sur l'unité absolue de Dieu : le monde considéré ainsi n'offre rien de vraiment individuel ou de particulier, rien qui ne soit absolu, idéal, âme pure, *nature naturante*<sup>1</sup>. »

L'auteur s'interrompt ici pour faire la critique des systèmes par lesquels on a essayé de trouver un passage de l'absolu au relatif, de l'infini au fini<sup>2</sup>.

On a vainement essayé, dit-il, de trouver une transition du principe suprême du monde idéal à la nature finie. Le système le plus ancien et le plus souvent reproduit est la doctrine de l'*émancipation*, selon laquelle les existences sorties de Dieu, à mesure qu'elles s'éloignent de leur source, se dégradent insensiblement, et finissent par se perdre dans la matière, considérée comme la privation du principe divin, ainsi que la lumière finit par s'éteindre dans les ténèbres. Mais dans le monde absolu il n'y a pas de limitation, et Dieu ne pouvant produire que l'absolu, toute nouvelle production est absolue, et nulle part il ne peut y avoir passage continu d'une chose à son contraire, l'absolue privation de toute idéalité; le fini ne peut sortir de l'infini par dégradation ou diminution. Néanmoins la théorie de l'*émancipation* est infiniment plus raisonnable que tout système qui essaie, de quelque manière que ce soit, d'établir une relation directe de

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 29-30.

<sup>2</sup> Là même, p. 30-34.



l'être divin ou de sa forme avec le substratum du monde sensible. Il y a un abîme infranchissable entre la perfection divine et le monde phénoménal, qui est un véritable non-être.

Le système le plus grossier de ce genre est sans aucun doute celui qui admet une matière chaotique, laquelle, fécondée par l'action divine, s'organise et produit les choses conformément aux idées de l'intelligence souveraine. Ce système a été faussement attribué à Platon d'après le *Timée*. Le *Timée* ne renferme pas la véritable philosophie de Platon, telle qu'elle est exposée dans des ouvrages d'une authenticité moins contestable, tels que le *Phédon* et la *République*. Selon M. de Schelling, le *Timée* n'est qu'une combinaison de l'intellectualisme de Platon avec les traditions cosmogoniques. Les néoplatoniciens, qui comprenaient mieux l'esprit de leur chef que tous les commentateurs venus après eux, appelèrent la matière le non-être, et rejetèrent tout dualisme. Il y a une égale ignorance à faire de l'absolu la cause positive et directe du monde fini, soit que l'on suppose comme coéternelle avec Dieu une matière quelconque, douée d'une variété infinie de qualités ou entièrement indéterminée et sans qualité aucune, soit que l'on dise que Dieu a créé le monde de rien. Dans les deux cas on fait de Dieu l'auteur du mal. La matière en soi, le néant n'a absolument aucun caractère positif; il ne devient principe du mal que du moment où le reflet du bon principe entre en conflit avec lui. On ne peut, avec ce système, absoudre Dieu du mal, qu'en limitant sa virtualité absolue, et qu'en admettant ainsi le dualisme le plus grossier.

En un mot, dit M. de Schelling<sup>1</sup>, il n'y a pas de passage continu de l'absolu au monde sensible; on ne peut concevoir l'origine du monde phénoménal que par un saut, par une discontinuation parfaite<sup>2</sup> de l'action de l'absolu. Pour qu'il fût possible à la philosophie de déduire positivement de

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 34-35.

<sup>2</sup> *Ein vollkommenes Abbrechen*.

l'absolu la naissance des choses réelles, il faudrait qu'elles eussent en lui leur raison positive; or, il n'y a en Dieu que la raison des *idées*, et les idées à leur tour ne produisent encore que des idées, et nulle action positive procédant d'elles ou de l'absolu ne peut former un passage de l'infini au fini. La philosophie n'a aux choses phénoménales qu'une relation négative : elle a moins pour objet de prouver qu'elles sont que de montrer qu'elles ne sont pas : comment dès lors pourraient-elles être avec Dieu dans un rapport positif? L'absolu étant le seul être réel, et les choses finies étant sans réalité, celles-ci ne sauraient être nées de l'absolu par une transmission de sa réalité : elles ne peuvent donc avoir leur principe que dans une sorte de *chute* ou de *défection* de l'absolu<sup>1</sup>.

Ainsi M. de Schelling ne voit dans la création visible, dans le monde phénoménal, qu'une œuvre de dégradation, de chute, de déchéance, dont Dieu est absent, et il prétend que cette doctrine, qui, selon lui, est aussi claire et aussi simple que sublime, était enseignée dans les *mystères* des Grecs, et qu'elle se trouve dans les écrits les plus authentiques de Platon, notamment dans le *Phédon*. Il y a deux univers : l'univers éternel, idéal qui seul est véritablement, et l'univers temporel, sensible, qu'on appelle à tort le monde réel, qui n'est point issu du sein de l'Absolu par un acte de création positif, mais qui est l'ouvrage d'une *chute*, que rien n'explique, à moins que, par un retour à l'idéalisme relatif de Kant, l'on ne considère le monde phénoménal comme un produit du travail de notre entendement sur les apparences des choses en soi : on arriverait alors à ce singulier résultat que l'esprit, par sa chute, par son éloignement de l'absolu, est devenu le créateur de ce monde, et qu'en même temps il n'est déchu de sa science et de sa félicité primitives que par son contact avec le monde sensible.

<sup>1</sup> *In einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten*, p. 35.



Ce n'est donc pas de cet univers matériel qui est l'objet de l'entendement et des sens, mais de l'univers éternel, idéal, qu'il s'agit dans cette action par laquelle l'absolu devient objet pour lui-même. Par cette action tranquille et éternelle, continue M. de Schelling, par laquelle l'essence de l'absolu s'empreint et se représente dans l'objet, celui-ci est comme lui absolu en soi. C'est ainsi qu'il interprète ce beau passage du *Timée* de Platon où il est dit que l'ordonnateur de l'univers, bon lui-même et libre de toute envie, a voulu que tout fût autant que possible semblable à lui. Le caractère exclusivement propre à l'absolu, c'est de communiquer à son image, avec son essence, la propriété de subsister par soi, l'indépendance, la liberté. Cette liberté constitue la vraie réalité de l'objet de la première intuition de l'absolu, et c'est d'elle qu'émane ce qui apparaît comme liberté dans le monde phénoménal, et ce qui est la dernière trace et en quelque sorte le sceau de l'image de la divinité dans le monde déchu.

L'*antitype* de l'absolu, ou l'*autre* absolu qui a toutes les propriétés du premier, ne peut être vraiment absolu, qu'en s'en séparant entièrement. Il en est donc essentiellement distinct, séparé; par là il est *libre*; mais en même temps, par là qu'il est ontologiquement fondé dans l'absolu primitif, il est sujet à la *nécessité*. Il n'est absolument libre que dans l'absolue nécessité<sup>1</sup>. En tant donc qu'il est libre en sa propre qualité, séparément de la nécessité, il cesse d'être libre, et se trouve livré à cette autre nécessité, à la nécessité finie, qui est la négation de la nécessité absolue.

C'est ainsi, au mépris de toute logique, que notre philosophe prétend expliquer ce qu'il appelle la *chute* ou la *défection* universelle (*der Abfall*). Mais il fait d'impuissants efforts pour trouver un passage raisonnable de l'absolu au monde fini.

« Ce qui est vrai à cet égard de l'antitype de l'absolu, dit-il<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Traduction littérale.

<sup>2</sup> *Philosophie und Religion*, p. 37-38.

s'applique nécessairement à toutes les *idées* qui y sont comprises. La liberté, dans son détachement de la nécessité, est le *vrai néant*, et à cause de cela même, ne peut produire que des images de son propre néant, c'est-à-dire, les choses sensibles et *réelles*. La raison de la chute (c'est-à-dire, de la création du monde sensible ou réel) n'est point dans l'absolu, mais uniquement dans la réalité, dans l'objet de l'intuition lui-même, qui doit être considéré comme entièrement libre et subsistant en soi. La possibilité de la chute est fondée, il est vrai, dans la liberté, et par conséquent dans l'absolu; mais sa cause réelle est uniquement dans ce qui fait défection, dans l'antitype absolu, qui produit par lui-même et pour lui seulement le néant des choses sensibles.» En d'autres termes, le monde sensible et fini n'existerait pas, si l'absolu ne se reproduisait pas dans son image par l'intuition ou la pensée de lui-même; mais ce monde n'est ce qu'il est que par la libre action de l'image de l'absolu. Tel est le fondement de la théodicée de M. de Schelling. Dieu n'est pas la cause du mal, puisqu'il n'est pas réellement l'auteur de l'ordre universel, effet inévitable pourtant de l'action intuitive de l'absolu, ou de la pensée divine. Le monde sensible d'ailleurs n'est, à vrai dire, que le néant organisé, qui affecte les dehors de la réalité.

« La réalité, telle qu'elle est dans l'absolu, poursuit-il, étant immédiatement idéale, et par conséquent *idée*, du moment qu'elle est conçue comme séparée de l'absolu, ne peut plus produire de l'absolu, mais seulement des négations de l'absolu, des négations de l'*idée*, une réalité qui, séparée de son idéalité, n'en est pas immédiatement déterminée, et qui par suite, n'ayant pas en elle-même la puissance complète de son être, mais ayant sa cause hors d'elle, est une réalité sensible, finie, relative.

« La cause productive est toujours l'*idée*, qui, en tant qu'elle est destinée à produire du fini, et à s'y donner l'in-



tution de soi, est *âme*. Ce en quoi elle se voit ainsi objectivement n'est plus une réalité véritable, mais un pur fantôme (*ein blosses Scheinbild*), un produit qui est sans réalité pris en soi, qui n'est réel que quant à l'âme, et encore pour celle-ci en tant seulement qu'elle est déchue de son prototype, de son idée.»

Dans le système de M. de Schelling, tel qu'il se formule ici, un abîme sépare le monde fini, l'univers visible, de Dieu ou de l'absolu. «Le monde phénoménal, dit-il<sup>1</sup>, n'a qu'une relation indirecte à l'absolu. Nul être fini ne peut naître immédiatement de l'absolu, et ne peut y être immédiatement rapporté. L'origine d'un être fini ne peut s'expliquer que par une série indéfinie de causes et d'effets, entre laquelle et l'absolu il y a solution parfaite de continuité.»

Ainsi l'univers n'est pas issu de l'absolu comme un fleuve sort continuellement de sa source, ou comme une plante est issue de son germe : il s'en est détaché, arraché en quelque sorte, il en est tombé : il doit son existence à une chute, à une sorte de défection, de déchéance, chute assez semblable à la rébellion du Satan de Milton, et qui, selon M. de Schelling, est symboliquement représentée dans la fable de Cérès et de l'enlèvement de Proserpine<sup>2</sup>.

« Cette déchéance, du reste, continue-t-il, est aussi éternelle que l'absolu et le monde des idées ; car ainsi que l'absolu se réalise éternellement, comme idéalité, dans un autre absolu, et que cet autre absolu, comme *idée primitive*, a nécessairement deux côtés, l'un par lequel il est pour lui, et l'autre par lequel il est un avec l'absolu proprement dit, de la même manière et tout aussi éternellement l'*idée primitive*, ainsi que toutes les *idées* particulières comprises en elle, est douée d'une double vie, l'une qui est en elle, indépendante, mais par laquelle elle devient finie et n'est qu'une vie appa-

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 39.

<sup>2</sup> *Là même*, p. 36.

rente, et l'autre dans l'absolu, et qui est sa vie véritable. Toutefois, malgré cette éternité de la chute et celle de l'univers sensible, qui en est la conséquence, l'une et l'autre ne sont, quant à l'absolu et quant à l'*idée*, qu'un pur accident, puisque le principe n'en est ni dans l'absolu ni dans l'*idée* en soi, mais uniquement dans l'*idée* considérée comme affectant l'indépendance. L'univers, comme produit de la chute, non plus que la chute elle-même, n'a rien de nécessaire quant à l'absolu ni quant à l'*idée*, qui demeurent ce qu'ils sont, tandis que ce qui a fait défection n'est réellement rien quant à l'absolu, et n'existe que pour lui-même<sup>1</sup>.»

Il résulterait de là que l'univers est à la fois un produit nécessaire de la chute, inévitable elle-même, et un pur accident quant à l'absolu : il y a là une contradiction évidente. On ne conçoit pas d'ailleurs comment une chose peut cesser d'être ce qu'elle est lorsqu'elle est vue sous un autre aspect. Qu'une chose paraisse autre selon le point de vue d'où elle est considérée, que tous nos jugements de grandeur, par exemple, n'aient rien d'absolu, cela se comprend ; mais qu'il n'y ait pas de grandeur du tout, et qu'une chose soit à la fois réelle en soi et un pur néant au point de vue de Dieu, cela est contraire à toutes les lois de la pensée, et par conséquent inadmissible.

« La chute, dit M. de Schelling, est absolue, et vient de l'absolu, bien que sa conséquence et la fatalité qui en résulte nécessairement cessent d'avoir le caractère de l'absolu. Si vous lui demandez comment il arrive que l'absolu produise fatalement son contraire, il répond que l'absolu ne transmet, par l'affirmation de lui-même, à l'autre absolu que la possibilité d'être pour soi. Si après cela l'autre absolu se pose réellement comme indépendant, comme libre en soi, ce qui constitue la chute, ce sera uniquement sa faute, et il ne pourra

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 39-40.



imputer qu'à lui-même les maux qui en résulteront, et qui seront la juste punition de sa défection<sup>1</sup>.»

M. de Schelling trouve sur ce point sa philosophie d'accord avec celle de Fichte, qu'il interprète à sa manière. «Personne, dit-il, n'a mieux exprimé ce rapport du monde sensible à l'absolu que Fichte, lorsqu'il fait consister le principe de la conscience finie, non dans un *fait* (*That-Sache*), mais dans une *action* (*That-Handlung*). La tendance de l'*antitype* de l'absolu à se poser pour soi, s'exprime dans sa plus haute puissance comme *moi* (*als Ichheit*). Mais ainsi qu'une planète, au moment même où elle est le plus éloignée du centre de son orbite, tend immédiatement à s'en rapprocher, ainsi le point de son plus grand éloignement de Dieu, c'est-à-dire, le point où le monde déchu devient moi, est aussi le moment de son retour à l'absolu et de sa réconciliation avec l'idéal. Le moi est le principe général du fini. L'âme, par l'intuition, voit en toutes choses l'empreinte de ce principe. Dans les corps inorganiques, l'être indépendant (*das In sich-selbst-seyn*) s'exprime comme *rigidité* ou roideur, et la transformation de l'identité en différence, comme magnétisme. Dans les globes célestes, qui sont les simulacres immédiats de l'idée, l'état centrifuge en fait le moi. Là où l'unité primitive, comme premier antitype, vient tomber dans le monde-image, elle apparaît comme *raison*; car la forme, comme essence du savoir, est le savoir primitif, la raison primitive elle-même (*λογος*); mais le réel, comme son produit, est identique à ce qui le produit, par conséquent raison réelle, et comme raison déchue, elle est *entendement* (*Νους*). Or, de même que l'unité primitive engendre de soi les idées qui sont en elle, de la même manière elle reproduit, comme entendement, uniquement de son propre fonds, les choses qui correspondent à ces idées. La raison et le moi, pris au sens absolu, sont une seule et même chose, et si le moi est le point de la plus haute

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 40

indépendance de l'image de l'absolu, il est aussi le point où, dans le monde déchu, se rétablit le monde primitif et archétype, où les idées sont réhabilitées, et apparaissent dans le temps comme science, comme art, comme vertu humaine. La fin de l'univers et de son histoire est la parfaite réhabilitation des idées et leur retour à l'absolu<sup>1</sup>.»

Selon M. de Schelling, cet acte primitif par lequel, d'après Fichte, le moi se pose lui-même et toutes choses, serait l'expression la plus générale de la chute. Le moi se produit par sa propre action; il n'est rien que par cet acte, et n'est quelque chose que pour lui-même. Il était impossible, ajoute M. de Schelling, d'énoncer d'une manière plus nette que le fini n'a sa raison qu'en lui-même, et non dans l'absolu. Ce néant du moi, pris en soi, érigé en principe du monde fini, est l'expression la plus pure de l'antique et véritable philosophie. Il fait ensuite de ce prétendu principe les applications suivantes<sup>2</sup>:

«L'univers phénoménal n'est pas relatif en ce sens qu'il ait un commencement dans le temps; il est dépendant au contraire selon sa nature ou sa notion, et n'a réellement ni commencement ni fin, en ce qu'il n'est qu'un pur non-être.

«L'âme, tout en reconnaissant sa chute, tend néanmoins à se poser comme absolue, et à produire de l'absolu. Mais il est de sa nature de produire comme *réalité*, et par conséquent comme négation de l'idéal, ce qui était en elle comme *idée*. Elle produit ainsi des choses particulières et finies. Il est vrai, dans ces simulacres, elle tend à exprimer autant que possible l'idée tout entière, et à s'élever par degrés jusqu'à l'unité primitive. Mais ce n'est qu'en se dépouillant de son individualité, en renonçant à être pour soi, et par son retour à son unité idéale, qu'elle parvient de nouveau à l'intuition de Dieu et à produire de l'absolu.

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 41-42 (traduction littérale, autant que cela était possible).

<sup>2</sup> Là même, p. 43-48.



« Les deux unités de l'idée, celle par laquelle elle est en soi, et celle par laquelle elle est dans l'absolu, sont dans leur idéalité une même unité, et l'idée par conséquent unité absolue. Dans la chute elle devient deux, différence, et par suite l'unité devient nécessairement pour elle une *trinité*. Elle ne peut produire une image de l'être *en soi*, qu'en subordonnant les deux unités à la substance comme de simples attributs. L'existence pour soi, séparée de l'autre unité, implique immédiatement une différence de la réalité et de la possibilité, ou la négation de l'être véritable : la forme générale de cette différence est le *temps*; car toute chose (*ens*) qui n'a pas la parfaite puissance de son être en soi, mais en un autre, est temporaire, et le temps est par conséquent le principe et la forme nécessaire de tout *non-être*, etc. »

M. de Schelling déduit de la même manière, et dans des termes rebelles à toute traduction littérale, les diverses formes du temps, le passé, le futur, ainsi que les différentes dimensions de l'espace. La *ligne* est le temps expiré dans l'autre unité (celle par laquelle l'idée est dans l'absolu); cette autre unité est l'espace; c'est le retour de la différence à l'identité. Le *point* est la négation de toute réalité. Le présent dans le temps et la profondeur dans l'espace sont pour l'âme une égale image du néant absolu des choses finies. Elle a beau s'efforcer d'égaliser son produit à l'idée; elle ne peut jamais produire qu'une vaine image, une *idole* de la véritable réalité. La *matière* est absolument de l'espèce des non-êtres, un vain simulacre de l'âme, en soi et indépendamment de celle-ci un néant parfait, semblable aux ombres des enfers. Or, en tant que l'âme, considérée comme être fini, ne connaît les choses véritables que par cet intermédiaire, comme par un miroir troublé, toute connaissance finie est nécessairement une connaissance irrationnelle, qui n'est aux objets que dans un rapport indirect.

« La question de l'origine de la matière, continue l'au-

teur<sup>1</sup>, est un des plus grands mystères de la philosophie. Jusqu'ici nul système dogmatique n'a réussi à se dégager de l'alternative, soit de la constituer comme indépendante de Dieu, comme lui étant opposée ou comme produite par un être indépendant et coéternel avec Dieu, soit de la faire sortir de lui et de considérer ainsi Dieu lui-même comme l'auteur de la privation et des maux qui en résultent. Leibnitz même, qui cependant fait dériver la matière des seules représentations des monades, a cru nécessaire de chercher à justifier Dieu de l'existence du mal dans le monde<sup>2</sup>.

Tous ces doutes qui depuis des milliers d'années tourmentent la raison à cet égard, sont levés, selon M. de Schelling, par l'antique et sainte doctrine de la chute des âmes : les âmes sont descendues du monde intellectuel dans le monde sensible, où, en punition de leur égoïsme et d'une faute commise antérieurement à cette vie (antérieurement selon l'idée, et non pas selon le temps), elles sont comme emprisonnées dans le corps; où elles apportent, il est vrai, le souvenir de l'harmonie du véritable univers, mais ne peuvent plus la comprendre, dans le tumulte de ce monde, que troublée par des bruits discords; la vérité n'est plus pour elles dans ce qui *est* ou paraît être, mais uniquement dans ce qui *fut* pour elles, dans la vie intelligible, vers laquelle elles aspirent à retourner<sup>3</sup>.

Cette même doctrine, que M. de Schelling entend rétablir, concilie aussi toutes les contradictions, les *antinomies* où s'engagent inévitablement l'entendement et le réalisme. Si l'on demande, par exemple, si l'univers est fini ou infini, la réponse est facile : il n'est ni l'un, ni l'autre, puisqu'un non-être ne saurait avoir des attributs.

D'autres conséquences résultent de là pour la *philosophie*

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 48.

<sup>2</sup> Voir la note VIII à la fin du volume.

<sup>3</sup> *Philosophie und Religion*, p. 49.



de la nature. « Plongée dans le monde fini, l'âme ne voit donc plus les idées archétypes sous leur véritable forme, mais seulement sous une forme troublée par la matière, négation absolue de toute idéalité. Néanmoins elle reconnaît, même encore ainsi, en elles les êtres primitifs, des *universa*, différenciés, il est vrai, et les uns hors des autres, mais subsistant par eux-mêmes en même temps que dépendants les uns des autres. Or, ainsi que les idées n'apparaissent aux âmes finies que dans les astres, comme leurs images immédiates, de leur côté les idées qui président aux astres, s'unissent comme âmes à des corps organiques. Si l'âme voit dans les astres les images des idées premières, les premiers êtres déchus, c'est parce que, représentant d'une manière plus immédiate encore le bon principe, les astres brillent dans l'obscurité du monde déchu, comme des idées, de leur propre lumière, et qu'ils répandent dans la nature la lumière, émanation de l'éternelle beauté. Les étoiles fixes sont aux sphères opaques comme les idées sont à elles, c'est-à-dire, comme des centres.

« Non-seulement Dieu, par l'affirmation ou l'intuition de soi, devient en général objectif pour lui dans son premier *antitype*, mais il y voit encore sa propre intuition, afin que la ressemblance soit parfaite : de la même manière l'âme se reflète elle-même dans la nature, et se voit dans la lumière, qui est comme l'esprit de la nature. Car le monde phénoménal, bien qu'il soit entièrement séparé de son principe idéal, n'en est pas moins pour l'âme la ruine du monde divin ou absolu. »

Comment après cela, dit M. de Schelling, en finissant ce chapitre, a-t-on pu, sans ignorance ou sans mauvaise foi, accuser de matérialisme ou de panthéisme une philosophie qui enseigne si clairement l'absolue non-réalité du monde sensible, et qui nie tout rapport direct et réel entre ce monde et l'absolu, en même temps qu'elle démontre que le moi fini

n'est rien en soi, non plus que le monde phénoménal dont il est le principe?

Nous demanderons à notre tour comment une philosophie qui aboutit ainsi à la négation de la réalité de l'univers et du moi individuel, a pu s'annoncer comme devant concilier parfaitement l'idéalisme et le réalisme, et établir l'identité du monde idéal et du monde réel? Sans relever tout ce qu'il y a dans ce qui précède de peu logique, de vague, de contradictoire, d'assertions arbitraires, de formules plus poétiques que sévèrement philosophiques, pour toute critique, nous nous bornerons à faire observer que loin d'expliquer l'origine de la matière, M. de Schelling la supprime, et qu'au lieu de montrer véritablement comment l'univers est issu de l'absolu, et dans quel rapport il est avec Dieu, il nie entre Dieu et l'univers toute relation directe, et fait de celui-ci un pur fantôme, une sorte de mirage projeté dans le vide. Loin de corriger l'idéalisme de Fichte, il renchérit encore sur lui, et le rend plus absolu. La philosophie de M. de Schelling, ainsi formulée, n'est pas sans doute panthéiste en ce sens que *tout est Dieu*, ou que Dieu est identifié avec le monde matériel, puisqu'elle nie la matière et la réalité de l'univers visible; mais elle est panthéisme dans un autre sens, en ce qu'elle enseigne que Dieu est tout, et que tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien, panthéisme idéaliste et mystique, qui annule le monde réel et l'individualité, la personnalité humaine.

Cette philosophie, en rompant tout lien entre Dieu et l'univers phénoménal, détruit toute foi en la Providence, et fait de l'absolu un Dieu tout abstrait et indifférent au monde, qui n'est pas réellement son ouvrage : pour la religion et la morale, c'est un retour au mysticisme de l'Orient, au néoplatonisme, au gnosticisme, ayant pour principe l'idée de la chute et pour fin la réhabilitation.

Voici comment, dans ce même traité, M. de Schelling s'ex-



prime sur la liberté, sur la moralité et sur les destinées humaines en général<sup>1</sup>.

On vient de voir que l'âme, le moi fini, qui se pose lui-même et s'arroge une indépendance absolue, est, dans l'évolution universelle, qui est la conséquence de la chute, le point le plus extrême, le plus éloigné de l'absolu, mais que c'est aussi de là que commence la tendance au retour vers Dieu. L'âme a la faculté, soit de se rétablir dans l'absolu, soit de retomber dans le monde fini, de persister dans son égoïsme et dans sa séparation de son type primitif : tel est le principe de la *liberté*. L'âme n'est vraiment libre qu'autant qu'elle est dans l'absolu, dans l'infini, et dans cet état la liberté est en même temps nécessité, mais nécessité absolue, divine. Au contraire, cette fausse liberté par laquelle, se séparant de l'absolu, l'âme se pose pour soi, devient nécessité empirique. Ainsi la liberté au fond se réduit à la possibilité de choisir entre les deux nécessités : la chute est un acte de liberté qui conduit à la servitude, et le retour à l'infini est délivrance de la nécessité finie, retour à la nécessité absolue.

Par son union avec l'infini, l'âme se soustrait à la nécessité finie ou matérielle. « Dans ses productions finies même, l'âme n'est qu'un instrument de l'éternelle nécessité, ainsi que les choses produites ne sont que les instruments des *idées*. Cependant l'absolu n'est plus à l'âme finie que dans une relation indirecte et irrationnelle, les choses qui sont en elle, n'étant pas issues immédiatement de l'éternel, mais bien les unes des autres, de telle sorte que l'âme, comme identique avec le produit, se trouve au même état d'éloignement de l'absolu et de privation que la nature. Au contraire, par son identité avec l'infini, l'âme s'élève au-dessus de la nécessité, qui est l'opposé de la liberté, vers celle qui est la liberté absolue elle-même, et dans laquelle la réalité même qui, dans

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 53-68.

le cours de la nature, apparaît comme indépendante de la liberté, est en harmonie avec elle<sup>1</sup>.»

On le voit, M. de Schelling a beau s'ingénier pour concilier la liberté humaine avec la puissance qui, là sous le nom de nécessité absolue, ici sous le nom de nécessité finie, régit toutes choses. Si la chute universelle, et avec elle la chute de l'âme, a été inévitable, et si l'âme, dans ses productions, n'est qu'un instrument de l'éternelle nécessité, évidemment elle n'est pas libre au sens métaphysique, et elle ne l'est au sens moral qu'autant qu'elle a la faculté de retourner à l'absolu, de s'unir à Dieu par la pensée. Mais cette faculté l'a-t-elle, et quelles en sont les conditions? C'est ici que se place la question de savoir comment la moralité peut se concilier avec cette philosophie.

« La religion, poursuit M. de Schelling<sup>2</sup>, comme connaissance de ce qui est absolument idéal, n'est pas une conséquence qui résulte de cette doctrine de l'absolu, mais elle en est le fondement, le principe. Car reconnaître cette identité absolue qui n'est qu'en Dieu, reconnaître qu'elle est indépendante de toute action, puisqu'elle est l'essence de toute activité : tel est le premier fondement de toute moralité. Celui à qui cette identité de la nécessité et de la liberté apparaît dans son rapport indirect à ce monde, et néanmoins comme supérieure au monde, la voit comme *destin*, et la voir ainsi, c'est le commencement de la moralité. Mais dans la conscience de sa réconciliation avec cette identité, l'âme la reconnaît comme *Providence*; elle la voit, non plus comme identité incomprise et incompréhensible, ainsi que cela a lieu du point de vue du monde phénoménal, mais comme DIEU, dont l'essence se manifeste tout aussi immédiatement à l'œil de l'esprit, que la lumière sensible se montre à l'œil sensible. L'existence de Dieu n'est pas un *postulat* de la moralité,

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 57.

<sup>2</sup> Là même, p. 57-62.



comme l'enseigne Kant; au contraire, il n'y a que celui qui, d'une manière quelconque, connaît Dieu, qui soit vraiment moral. Car l'essence de Dieu et celle de la moralité sont identiques, et exprimer celle-ci dans ses actions, c'est exprimer l'essence de Dieu même. En général, il n'y a un monde moral qu'autant que Dieu est, et dire que Dieu est, parce qu'il y a une loi morale, c'est dire le contraire de la vérité.

« Or, ainsi que c'est un même esprit qui enseigne à la science et à la vie à sacrifier la liberté finie pour acquérir la liberté infinie, à mourir au monde sensible, afin de vivre dans le monde intelligible, et ainsi qu'il n'y a ni morale ni moralité, sans l'intuition des idées, de même une philosophie qui exclut l'essence de la moralité, est chose absurde. »

M. de Schelling, à qui on avait reproché de négliger la morale ordinaire, ou même de l'exclure, s'écrie<sup>1</sup> : « Oui, nous croyons qu'il y a quelque chose de plus élevé que votre vertu; nous croyons qu'il y a un état de l'âme où il y a pour elle tout aussi peu un commandement qu'une récompense de la vertu, en ce que, dans cet état, l'âme n'agit plus que conformément à la nécessité interne de sa nature. Le commandement s'exprime sous la forme d'un *devoir*, et suppose la notion du mal à côté de celle du bien. Pour conserver le mal (qui est le fondement de votre existence sensible), vous aimez mieux concevoir la vertu comme soumission à une loi, que comme liberté absolue. Mais ce qui prouve que la moralité prise en ce sens n'est pas ce qu'il y a de plus élevé, c'est qu'elle vous apparaît comme opposée à la félicité. L'âme n'est vraiment morale que lorsqu'elle l'est, non par soumission à la loi, mais avec une liberté absolue, c'est-à-dire, alors que la moralité est en même temps pour elle la félicité absolue. La félicité n'est pas un accident de la vertu, mais la vertu même, ainsi que se sentir malheureux, c'est la véritable im-

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 60-62.

moralité elle-même. La moralité absolue consiste à être libre tout en vivant selon la loi, à être un avec Dieu. La moralité et la félicité sont les deux aspects d'une même unité, et n'ont point à se compléter l'une par l'autre : chacune est absolue pour soi, et comprend l'autre, et le type de cette unité, lequel est en même temps celui de la vérité et de la beauté, est en Dieu. »

Telle peut, telle doit être, en effet, la moralité absolue, et le sage de Zénon déjà se persuadait d'être libre et heureux ainsi. Mais c'est considérer la moralité au point de vue de Dieu, et c'est de l'homme qu'il s'agit.

« Dieu, dit M. de Schelling<sup>1</sup>, est également félicité et moralité absolue; l'une et l'autre sont également des attributs infinis de Dieu. En lui la moralité, comme résultant nécessairement des lois éternelles de son être, est par là même félicité absolue, et de son côté, la félicité comme expression de l'absolue nécessité, est fondée dans l'absolue moralité. »

Il nous reste à voir ce que devient l'histoire dans le système, tel qu'il est formulé dans le traité que nous analysons<sup>2</sup>.

On peut dire que l'histoire du genre humain n'a pas plus de réalité dans la philosophie idéaliste que la nature.

On a vu ce que c'est que la nature, selon M. de Schelling : « Elle est une image troublée et imparfaite de la félicité de Dieu, tandis que le monde idéal est une pareille image de sa sainteté. Il y a cependant entre Dieu et le monde moral un rapport plus direct qu'entre Dieu et le monde physique. Il n'est la puissance (*das An-Sich*) de la nature que par le moyen de l'âme, tandis qu'il est le type immédiat de l'histoire... Dieu étant l'harmonie absolue de la nécessité et de la liberté, et cette harmonie ne pouvant être exprimée dans l'individu, mais seulement dans l'histoire universelle, il

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 62.

<sup>2</sup> Là même, p. 63-68.



s'ensuit que c'est seulement de l'histoire prise dans son ensemble que l'on peut dire qu'elle est la manifestation de Dieu. Cette manifestation se produit par un développement successif. L'histoire ne représente, il est vrai, qu'un des côtés des destinées de l'univers; mais elle les exprime toutes d'une manière symbolique.»

Qu'on se rappelle ici la doctrine selon laquelle la chute de l'homme a entraîné une décadence universelle, et a été la cause du mal physique, en même temps que du mal moral; cette doctrine admise, le salut universel sera la conséquence nécessaire de la réhabilitation morale de l'humanité, ainsi que, selon la théorie sociale de Ch. Fourier, l'établissement de l'*harmonie* aura pour effet de ramener l'âge d'or sur la terre. Il y a de l'analogie entre cette doctrine et celle de M. de Schelling.

L'histoire, dit-il<sup>1</sup>, est une épopée, conçue dans l'esprit de Dieu, et qui se compose de deux parties : la première représente le départ de l'humanité de son centre jusqu'au moment de son plus grand éloignement de Dieu; la seconde est le récit de son retour. La première est en quelque sorte l'Iliade de l'histoire, la seconde en est l'Odyssée. Le vaste dessein du phénomène universel s'exprime ainsi dans l'histoire. Il a fallu que les esprits ou les *idées* déchussent de leur centre, pour se particulariser dans la nature, la sphère générale de la défection, afin qu'après cela, ils pussent, comme êtres individuels, retourner à l'*indifférence*, et y exister ainsi réconciliés avec elle sans la troubler.

Avant de développer cette idée de la fin de l'histoire et de l'univers phénoménal, M. de Schelling se livre à une digression sur les premiers commencements de l'éducation du genre humain, l'origine des arts, des sciences, de la civilisation en général. C'est un devoir pour la philosophie de chercher à porter la lumière dans cette région obscure,

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 64.

que la mythologie a remplie de fictions et d'images poétiques. « L'expérience nous apprend que l'homme, tel qu'il est aujourd'hui, a besoin de la direction d'hommes faits et cultivés, pour arriver à la raison, et qu'en l'absence de toute éducation intellectuelle, il ne se développerait en lui que des instincts et des dispositions animales. De là on doit conclure que l'espèce humaine actuelle n'a pu s'élever d'elle-même de l'animalité et de l'instinct à la raison et à la liberté. D'ailleurs, si les commencements de la culture intellectuelle avaient été abandonnés au hasard, elle aurait pris des directions si différentes qu'il serait absolument impossible d'expliquer cette identité de civilisation, qui est d'autant plus grande qu'on remonte plus vers les temps primitifs et le berceau probable de l'humanité. Toute l'histoire nous adresse à une origine commune des arts, des sciences, des religions et des institutions sociales; et néanmoins, dès les temps les plus reculés de l'histoire connue, on rencontre une culture en décadence, des débris défigurés d'une science antérieure, des symboles dont on ignore la signification.

« On doit donc admettre que l'espèce humaine actuelle a reçu l'éducation de natures supérieures, de telle sorte que notre race tient toute sa culture de la tradition et des enseignements d'une race antérieure, qui, après avoir répandu sur la terre la semence divine des *idées*, des arts et des sciences, a disparu du globe.

« Si, d'après l'ordre qui règne dans le monde des *idées*, un genre plus élevé préside à l'*idée* de l'homme, et lui a donné naissance, on en peut conclure, selon l'harmonie du monde visible avec le monde invisible, que les mêmes êtres primitifs qui ont été les auteurs spirituels des hommes, quant à leur première naissance, ont aussi dû être, quant à leur seconde naissance, leurs guides vers la vie raisonnable, par laquelle ils retournent à une vie plus parfaite. »

A part, l'idée d'un commencement mystérieux de l'espèce



humaine sur la terre, et d'une révélation primitive, toute cette théorie de l'origine de la civilisation est plus poétique que philosophique, plus arbitraire que raisonnée. Ce qu'avance M. de Schelling sur la dégradation des races terrestres, et sur la détérioration du globe est peu justifié par la science géologique actuelle.

« Si l'on doutait, continue-t-il, que ces esprits d'un ordre supérieur qui ont fait la première éducation de l'espèce humaine, aient pu exister sur la terre sous une forme corporelle, tout nous persuade que la nature du globe terrestre comportait primitivement des formes plus nobles que les formes actuelles. Dans sa jeunesse, il a dû produire des espèces plus parfaites et d'une plus haute culture. La détérioration progressive de la terre n'est pas seulement attestée par la tradition générale de l'antiquité, mais encore par la science : elle est d'une vérité aussi certaine qu'il est certain que l'inclinaison de l'axe de notre globe est d'une date plus récente. A mesure que la terre s'engourdit, s'accrut aussi la puissance du mauvais principe, et son identité primitive avec le soleil, qui admettait de plus belles productions sur la terre, disparut<sup>1</sup>. »

La question de la fin de l'histoire se confond dans la philosophie de M. de Schelling avec celle de l'immortalité de l'âme, et c'est sous ce titre qu'il l'a spécialement traitée<sup>2</sup>.

Cette grande idée de Kant selon laquelle l'homme est la fin de la création, idée du reste toute biblique et toute chrétienne dans son principe, M. de Schelling la transforme ainsi : « L'histoire de l'univers est l'histoire du *règne des esprits*, et la cause finale de la première ne peut être reconnue que par celle-ci. » Quant à l'immortalité de l'âme, évidemment il ne peut l'établir comme individuelle, personnelle, tout en faisant de sincères efforts pour la sauver en ce sens « L'âme, dit-il,

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 66-67.

<sup>2</sup> *Là même*, p. 68-74.

qui se rapporte immédiatement au corps, ou qui en est le principe producteur, est nécessairement soumise au même sort que lui, au même néant ; il en est de même de l'âme en tant qu'elle est le principe de l'entendement, parce que, à ce point de vue encore, elle fait partie du monde fini. La vraie puissance (*das wahre An-Sich*) ou l'essence de l'âme phénoménale, est l'idée, son éternelle notion, qui est en Dieu, et qui, unie à l'âme, est le principe de la connaissance éternelle, l'organe de l'intuition intellectuelle. Or, que ce principe soit éternel, impérissable, c'est une proposition identique, et par conséquent, supérieure à toute démonstration. L'existence temporelle n'ajoutant rien à sa réalité, en cessant pour lui, ne saurait non plus en rien la diminuer. » Ainsi ce qui est immortel, c'est l'idée éternelle, le principe divin de l'âme, mais non l'âme phénoménale, l'âme actuelle elle-même. Tout ce qui en elle tient à la vie réelle, au sentiment, à la pensée des choses de ce monde, périt au moment où ce qui en est la véritable essence quitte ce séjour.

Ce principe, l'âme idéale, dit M. de Schelling, n'ayant aucun rapport au temps, on ne peut l'appeler immortelle dans le sens d'une durée individuelle. Car, comme la durée individuelle ne peut se concevoir que relativement au monde fini, l'immortalité, prise ainsi, ne serait réellement qu'une mortalité continuelle, et non une délivrance véritable. Le vœu d'être immortel en ce sens est un désir de l'homme comme être fini, et ne peut trouver place dans l'esprit de celui qui, dès à présent, travaille par la pensée à affranchir son âme des liens du corps.

« C'est donc méconnaître l'esprit de la vraie philosophie que de mettre cette immortalité personnelle au-dessus de l'éternité essentielle de l'âme idéale, et il y a contradiction à vouloir que l'âme dépouille ses liens par la mort, et qu'elle continue néanmoins d'exister individuellement. Si l'union de l'âme avec le corps, union qui constitue proprement l'in-



dividualité, est la conséquence d'une privation, d'une chute, et une punition, il est évident que l'âme ne sera éternellement et vraiment immortelle, qu'autant qu'elle sera relevée de cette chute.»

M. de Schelling admet cependant une sorte de rémunération personnelle et de palingénésie. « La destinée de l'âme après la mort dépend du plus ou moins de succès avec lequel, dès cette vie, elle aura déposé tout égoïsme, et que, par la philosophie, elle se sera élevée jusqu'à l'identité avec l'infini. Selon son degré de perfection à cet égard, elle commencera sur d'autres globes une vie moins dépendante de la matière. Si, au contraire, elle s'est trop abandonnée sur la terre à des penchants sensuels, elle descendra plus bas encore dans l'échelle des existences finies, jusqu'à ce qu'enfin, après avoir dépouillé tout ce qui tient à la matière, elle soit en état de retourner dans la sphère des *idées*, pour vivre éternellement d'une vie toute spirituelle, dans le monde des intelligences.»

C'est la métempsychose sous d'autres termes, une sorte d'*accommodation* du panthéisme idéaliste aux croyances reçues; de la poésie spéculative plutôt que de la philosophie. Il résulte en même temps de là que la seule morale conciliable avec l'idéalisme mystique est une vie contemplative et ascétique. L'essentiel est le plus prompt retour possible à l'absolu, à l'infini, et le moyen en est le renoncement le plus complet à tout ce qui est sensible et terrestre. « Ceux qui ne remplissent leurs âmes que de choses temporelles et passagères sont le plus véritablement mortels : de là leur crainte de l'anéantissement; tandis que ceux qui dès ici-bas se seront nourris de la pensée des choses éternelles, sentent naître en eux la certitude de la vraie immortalité et le mépris de la mort. Si l'on considère le monde fini comme le monde vraiment réel, et l'existence dans ce monde comme la véritable existence, oh! alors ceux qui se seront le plus efforcés de

s'en délivrer comme d'un mal, seront nécessairement le moins immortels en ce sens; ceux, au contraire, qui auront mené une vie toute sensuelle, qui auront borné leur action à sentir, à regarder, à toucher, resteront en pleine possession de cette prétendue réalité, et, assouvis de matière, seront assurés de la plus longue durée en ce sens<sup>1</sup>. »

L'histoire de l'humanité ne se termine pas sur cette terre; elle a son complément, son accomplissement ailleurs, dans le règne des esprits, qui embrasse l'univers. « Le dernier terme des esprits n'est pas de cesser absolument d'être pour soi, mais que cette existence indépendante cesse d'être pour eux une négation, que par conséquent ils soient entièrement délivrés du corps et de tout rapport à la matière. »

« Puisque le monde sensible n'existe que dans l'intuition des âmes, ce retour des âmes à leur origine sera en même temps la dissolution du monde phénoménal, qui finit par se perdre insensiblement dans le monde des esprits. Dans la même proportion que celui-ci se rapproche de son centre, auquel il tend à se réunir, celui-là avance également vers son terme; car les astres aussi subissent des métamorphoses, et s'élèvent insensiblement d'un degré inférieur à un degré supérieur d'existence, jusqu'à ce que tout ait fait retour à l'absolu.

La fin de l'histoire est la conciliation de la chute, le retour des idées à l'absolu, des esprits à Dieu; mais par ce retour elles ne vont pas se perdre dans l'absolu-identique: leur état ne sera plus absolument le même. « La première existence indépendante (*die erste Selbstheit*) des idées, dit M. de Schelling, était résultée de l'action immédiate de Dieu, tandis que l'état d'individualité et d'indépendance où elles s'établissent par la réconciliation, elles le tiennent d'elles-mêmes, de telle sorte que, sans préjudice pour l'absolu, elles s'y re-

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 69-70.



posent comme de véritables substances; et c'est ainsi que la chute devient le moyen de la complète révélation de Dieu. Dieu, en donnant, par la vertu de l'éternelle nécessité de sa nature, une existence distincte aux objets de son intuition, à ses *idées*, les livre à l'existence finie; il en fait en quelque sorte le sacrifice, afin que les *idées*, qui primitivement étaient en lui sans vie propre, après avoir été ainsi appelées à l'existence, deviennent par là même capables de faire retour à lui, et de subsister en lui comme des substances indépendantes, ce qui s'opère par une moralité parfaite.

« Par là, dit M. de Schelling, en finissant, s'achève l'idée qu'on doit se faire de cette *indifférence* ou de cette *absence d'envie* de l'absolu à l'égard de son image, que Spinoza a si bien exprimée lorsqu'il a dit que *Dieu s'aime infiniment lui-même d'un amour intellectuel*<sup>1</sup>. C'est aussi sous cette image de l'amour de Dieu pour lui-même qu'a été représentée l'origine de l'univers, ainsi que son rapport à Dieu, dans toutes les religions dont l'esprit est fondé sur l'essence de la religion. »

Voilà donc comment l'univers visible est l'image de l'univers idéal, qui est primitivement en Dieu, et comment l'histoire est la manifestation de Dieu. L'histoire des esprits ou du monde moral est aussi celle de l'univers physique : celui-ci ne doit son existence qu'à la chute des idées et des esprits, et par le retour de ceux-ci à Dieu, l'univers s'évanouit. Tel est le véritable sens de cette *apocatastase* du panthéisme, de ce rétablissement universel. L'histoire des intelligences est celle de l'univers, et l'histoire de l'univers est celle de la vie divine, de Dieu, se donnant la conscience distincte de ses idées ou de lui-même. L'absolu primitif ne devient Dieu que par là : c'est ainsi que le Dieu de M. de Schelling n'est pas, mais qu'il *devient* indéfiniment. Il faut, sacrifiant soit la per-

<sup>1</sup> Ethica, V, prop. XXXV. *Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.*

sonnalité de Dieu, soit celle des âmes humaines, choisir entre un Dieu qui n'acquiert la conscience claire et distincte de ce qu'il est que par le retour à leur source des idées divines ou des esprits issus de lui, et un Dieu purement collectif, qui n'est que la réunion des esprits devenus réellement indépendants, et qui ne serait ainsi que le *monde moral* de Fichte, personnifié. Ou bien M. de Schelling entend-il réellement, dans sa doctrine de l'universelle réhabilitation, enseigner que la fin de tout développement est un Dieu ayant acquis pleine conscience de lui-même, et régnant sur des intelligences qui subsisteront éternellement en lui, distinctes et comme substances indépendantes, en même temps qu'unies à Dieu? Cette doctrine ne paraît pas conforme aux principes du système. Dans tous les cas il n'enseigne qu'un Dieu qui ne fait que devenir, qui a besoin de se développer pour exister. C'est ce qui résulte clairement même des explications qu'il a données en répondant aux accusations de Jacobi. Un passage surtout de cet écrit est remarquable à cet égard. « Je pose Dieu, dit-il<sup>1</sup>, comme l'*Alpha* et l'*Omega*, comme le principe et la fin; mais comme principe, il n'est pas encore, il n'est pas ce qu'il est comme fin, et en tant qu'il n'est Dieu, au sens éminent, que considéré comme fin, il ne saurait, à l'état de principe, l'être de la même manière, ni même être nommé Dieu au sens propre. A l'état de principe, il est *Deus implicitus*; à l'état de fin, il est *Deus explicitus*... L'essence de l'identité absolue de l'infini et du fini est Dieu *implicitement*; c'est le même être déjà qui par son évolution devient Dieu personnel. » Il semble que, d'après M. de Schelling, Dieu ne devienne un Dieu personnel que dans la conscience de l'homme, ou plutôt du philosophe. « L'existence de Dieu, dit-il<sup>2</sup>, comme être personnel, est le véritable objet de la science, la fin de tous ses efforts, ce qu'elle a poursuivi dans

<sup>1</sup> *Denkmal der Schrift von den gattlichen Dingen*, p. 112-113.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 113.



tous les temps. La science est parvenue enfin à ce terme, et cela dans la philosophie même que Jacobi n'a pas craint d'accuser d'athéisme. » Ajoutons, pour notre compte, que si l'on était réduit à choisir entre une pareille doctrine et celle de Jacobi, selon laquelle le savoir d'un Dieu personnel résulte immédiatement de la raison, le choix ne serait pas douteux.

## CHAPITRE VI.

CONTINUATION DU CHAPITRE PRÉCÉDENT : LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET MORALE. — THÉORIE DE LA LIBERTÉ.

On a dû voir déjà par ce qui précède que, bien que compatible avec les plus nobles sentiments et avec la plus haute moralité, l'idéalisme panthéiste n'est pas plus propre à fonder véritablement la morale proprement dite que la religion. Si la vraie religion suppose un Dieu personnel et ayant de toute éternité conscience de lui-même, avec un ordre de choses supérieur, auquel nous tenons par la plus noble partie de nous-mêmes, et dont nous aspirons à devenir citoyens, en conservant la plénitude de notre personnalité, la vraie morale, de son côté, suppose, si ce n'est l'indépendance quant à l'être, cette même personnalité, qui a pour condition la liberté, et avec la foi en ce même ordre supérieur dont nous relevons, la réalité du monde présent et une action positive dans ce monde. Or, la morale entendue ainsi, n'est pas plus possible avec le système que nous analysons, que la religion qui en est la condition et le principe.

« Du principe de l'identité absolue, dit un philosophe allemand, mort trop jeune<sup>1</sup>, et nous ne pouvons que nous associer à sa critique sur ce point, ne pourra jamais sortir la diversité, ni de l'unité le multiple. Il est impossible de descendre de l'absolu au fini. Rien de réel ne peut se déduire de l'identité,

<sup>1</sup> Ernst Schmid, *Revision der philosophischen Moral*, dans le *Hermes*, t. XXVII.

destituée elle-même de toute réalité. Or, pour fonder la morale, il est indispensable de poser le fini et l'infini comme également primitifs dans la nature humaine. Pour qu'il soit possible de concevoir l'idée de la morale, il faut admettre la liberté comme faculté de la moralité, et la nature comme sa sphère et sa matière. La liberté sans la nature n'est qu'une liberté logique, sans vie et sans contenu. La moralité suppose quelque chose de contraire à la liberté, un principe du mal, qui ne peut tirer son origine que de la nature. Elle suppose surtout l'individualité, la personnalité.

« Une philosophie qui ne reconnaît pas une différence réelle entre le bien et le mal, est nécessairement anti-morale. Aussi M. de Schelling ne s'est-il jamais spécialement occupé de la science morale proprement dite. Pour bien le juger à cet égard, il faut le suivre dans les diverses périodes de sa vie philosophique. D'abord disciple de Fichte, il passa insensiblement de l'idéalisme au réalisme (à un idéalisme réaliste); plus tard il pencha vers le mysticisme, et alla jusqu'à la théosophie.

« Le problème le plus général pour fonder la moralité, selon le système de Schelling, peut s'exprimer ainsi : *Déduire de l'absolu ou de l'unité absolue, sans recourir à aucun autre principe, l'existence de la diversité ou du multiple*; car la moralité suppose une différence réelle entre la nature et la liberté, une personnalité véritable, un monde objectif, la réalité du bien et du mal, une différence entre les choses, selon leur valeur et leur but. Or, la solution de ce problème est, dans ce système, à jamais impossible, et rien ne peut combler l'abîme qui sépare la morale d'avec la philosophie de l'absolu. Avec quelque zèle que l'école de Schelling s'applique à faire sortir quoi que ce soit de l'indifférence absolue, elle ne peut y réussir. Schelling avoue lui-même qu'il n'y a pas de passage de l'infini au fini<sup>1</sup>. L'expérience transformée en con-

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 34.



naissance rationnelle pure, au moyen de l'intuition intellectuelle, il l'orne de formules *platonico-gnostiques*. De ce qu'il n'y a pas de transition continue de l'absolu au monde réel, il conclut que l'origine de ce monde ne peut s'expliquer que par sa séparation violente de l'absolu, par une sorte de chute, de défection. « La philosophie, dit-il, n'a qu'un rapport négatif au monde phénoménal; elle en prouve moins l'existence que la non-existence. » Si l'absolu seul est réel, les choses finies sont sans réalité. Elles ne peuvent donc être expliquées par une transmission de réalité qui leur aurait été faite par l'absolu, mais seulement par leur séparation de l'absolu, par une chute, une déchéance (*Abfall*). Il est difficile d'attacher un sens précis à cette expression; car de deux choses l'une: ou les idées déchues étaient encore en Dieu au moment de la chute, ou bien elles étaient déjà indépendantes. Dans le premier cas, la cause de leur chute ou de l'imperfection et du mal a été en Dieu, et Dieu s'est divisé lui-même; dans le second cas, on suppose l'existence qu'il s'agit d'expliquer par la chute: on suppose l'existence d'un multiple hors de l'unité, et par là même la possibilité du mal ou de l'imperfection. »

Tout ce que M. de Schelling ajoute d'explications sur la cause de la chute, ne peut le sauver de ce dilemme. Il a beau établir une distinction entre la simple possibilité de la chute et sa réalisation, et dire que la première seule est dans l'absolu, et la seconde dans les choses<sup>1</sup>: cette distinction est vaine; car tout ce qui est possible en Dieu doit nécessairement se réaliser. C'est d'ailleurs une chose grave déjà que d'admettre en Dieu la possibilité du mal. Puis, en attribuant la réalisation de la chute aux choses, on suppose leur existence antérieurement à la défection, imaginée pour expliquer cette même existence. C'est ainsi que l'auteur de ce sys-

<sup>1</sup> *Philosophie und Religion*, p. 37.

tème tourne constamment dans un cercle vicieux, présupposant toujours ce qu'il prétend établir. Il distingue en Dieu le *fondement* et l'*existence*; il suppose encore en Dieu la différence qu'il prétend expliquer, puisqu'il en déduit le monde et ses différences. Les choses, dit-il, diffèrent de Dieu *toto genere*, infiniment: elles doivent donc avoir un autre fondement, un autre principe que Dieu. Mais rien n'étant hors de Dieu, cette contradiction ne peut se résoudre que si l'on admet que les choses ont leur principe *dans ce qui en Dieu n'est pas lui-même*<sup>1</sup>. Ce quelque chose qui est en Dieu, et qui n'est pas lui-même, est le fondement ou le principe de sa propre existence. Or, comme il n'y a rien antérieurement à Dieu, et rien hors de Dieu, il faut bien que le principe de son existence soit en lui-même. Ce principe n'est pas Dieu en tant qu'il existe: c'est la nature de Dieu, un être inséparable de lui, et pourtant distinct de lui. Dans le fondement ou le principe de Dieu, est déjà implicitement renfermée son existence; mais celle-ci ne s'en dégage, ne se réalise que par un désir d'exister, la *soif de l'existence*. La nature virtuelle ou primitive de Dieu étant le principe éternel de son existence, elle renferme, quoique caché, l'Être divin, à peu près comme dans les ténèbres d'un abîme brille un éclair de vie<sup>2</sup>. Cette évolution de Dieu s'opère insensiblement, et les divers degrés de cette évolution constituent les formations diverses de la création, ainsi que les différences entre l'esprit et la matière, la liberté et la nature, le bien et le mal.

En même temps qu'il détruit la réalité du monde comme théâtre de l'action morale, M. de Schelling, en niant, en laissant problématique l'éternelle et primitive personnalité de Dieu, ôte à la loi morale sa garantie nécessaire. Appliquant à Dieu lui-même la loi de causalité, il le fait naître, pour

<sup>1</sup> *Untersuchungen über die Freiheit*, dans le t. I des *Philosophische Schriften*, p. 431.

<sup>2</sup> *Untersuchungen über die Freiheit*, p. 434.



ainsi dire, de quelque chose qui n'est pas lui en acte, mais en puissance seulement. Au-dessus de l'existence et de ce qui en est le *fondement* immédiat (*der Grund*), il imagine un principe plus élevé, plus abstrait, qu'il appelle le *fondement primitif* (*der Urgrund*), ou ce qui est sans cause ou *sans fond* (*der Ungrund*), essence absolument pure, une et identique, qui est indifférence absolue. Tel est le principe suprême, principe semblable à l'unité absolue des Néoplatoniciens ou au *Zéruané Akéréné* du Parsisme, d'où M. de Schelling prétend en définitive déduire Dieu et toutes les différences. Mais tout, dans ce principe, étant absolument un, il n'y a rien en lui qui puisse motiver une division, une *diremption*, comme dira Hegel. On peut dire avec les Néoplatoniciens que l'unité produit nécessairement, qu'elle a en soi la puissance du mouvement; mais comment produira-t-elle la dualité, autre chose qu'elle? Dire que l'absolu a soif d'exister, c'est une métaphore qui n'explique rien; et avancer que l'absolu se divise en deux principes également éternels, c'est trancher le nœud et non le résoudre.

Quant aux rapports du monde objectif avec Dieu, il y a, selon M. de Schelling, deux systèmes possibles, l'un idéaliste, l'autre réaliste; mais tous deux, dit le critique que nous avons déjà cité, aboutissent au panthéisme. Dans les deux systèmes, tels qu'il les conçoit, la réalité du monde phénoménal, en tant que distincte de Dieu, est niée, et dès lors c'est chose indifférente ou de passer de l'idéal au réel, et d'absorber l'univers en Dieu, ou de passer du réel à l'idéal, et de faire absorber Dieu dans le monde, en faisant de Dieu l'âme universelle. Ce dernier système, cependant, est trop évidemment antipathique à la morale. C'est pour cela que M. de Schelling, lorsqu'il s'occupe de philosophie pratique et religieuse, fait toujours prédominer le côté idéaliste de sa philosophie. Les expressions diverses dont il se sert, en parlant de l'univers, qu'il appelle tour à tour une manifes-

tation, une évolution de Dieu, une affirmation objective de Dieu, Dieu se posant, se reconnaissant, se contemplant lui-même, etc., ont toutes un sens idéaliste ou panthéiste, refusant au monde toute réalité véritable. Les deux hypothèses de la chute et d'un *fondement primitif* conduisent au même résultat. La chute ne produit rien de réel; car ce qui est tombé est un pur néant, un système d'êtres imaginaires, le monde sensible est une vaine apparence. M. de Schelling qualifie lui-même son système de panthéisme, tout en protestant contre toute application grossière à sa doctrine de ce qu'on appelle vulgairement ainsi<sup>1</sup>. Or, quand il s'agit de la réalité de l'univers, panthéisme équivaut à idéalisme. L'un et l'autre nient cette réalité, et se distinguent seulement en ce que le dernier identifie le monde avec le moi ou l'intelligence, tandis que le premier l'identifie avec Dieu.

Quant à la liberté morale, considérée comme une faculté réelle, M. de Schelling, dans l'ouvrage qu'il a spécialement consacré à cette grande question, la déclare incompatible avec l'idée de l'évolution de l'absolu identique, et néanmoins il cherche à la sauver, à la maintenir dans un certain sens. « Il est de la dernière importance, dit-il<sup>2</sup>, de voir ce que devient l'idée de liberté dans le système universel : c'est la seule manière de bien déterminer cette notion, et c'est par là seulement que la philosophie a du prix. C'est le besoin de résoudre ce grand problème qui a été le mobile secret de toute étude philosophique.... Si le panthéisme n'est autre chose que la doctrine de l'immanence des choses en Dieu, tout système de la raison y conduit dans un sens ou dans un autre; mais l'essentiel, c'est le sens qu'on y attache. Sans doute le panthéisme peut se concevoir comme fatalisme, mais il ne se conçoit pas ainsi nécessairement. Ce qui le prouve, c'est que beaucoup de penseurs y ont été poussés précisément par

<sup>1</sup> *Von der Freiheit*. OEuvres philos., t. I, p. 302.

<sup>2</sup> *Von der Freiheit*, p. 401-404.



le plus vif sentiment de la liberté. La plupart, s'ils étaient sincères, conviendraient que, selon leur manière de voir, la liberté individuelle leur paraît en contradiction avec presque tous les attributs d'un être suprême. Avec la liberté, en effet, est posée, à côté de la toute-puissance divine, une puissance d'action absolue dans son principe, ce qui implique. Une causalité absolue étant attribuée à un être, ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Ainsi que dans le ciel le soleil éteint toutes les autres lumières, ainsi la puissance infinie efface toute puissance finie. A cela se joint la dépendance où tous les êtres sont de Dieu, et par laquelle leur durée est une création constamment renouvelée. Dire que Dieu retient en quelque sorte sa puissance, pour que l'homme puisse agir librement, cela n'explique rien; car si Dieu suspendait un instant son action, l'homme cesserait d'être aussitôt.»

En présence de cette argumentation, il n'y a, selon M. de Schelling, qu'un moyen de sauver la liberté humaine : « C'est de transporter l'homme avec sa liberté dans l'être divin lui-même, et de dire que l'homme est en Dieu, que son activité fait partie de la vie divine. C'est ainsi que dans tous les temps les mystiques et les âmes religieuses sont arrivés à la foi dans l'unité de l'homme avec Dieu, et cette foi semble tout aussi bien satisfaire le sentiment que la raison spéculative. Il y a plus : l'Écriture elle-même trouve précisément dans la conscience de la liberté le gage et la preuve de la croyance que nous vivons en Dieu. Comment alors y aurait-il contradiction entre la liberté et une doctrine que tant d'hommes ont invoquée, précisément pour sauver cette même liberté? »

Cette solution de la difficulté, en présence de la réalité, ne saurait satisfaire la raison. Le panthéisme est évidemment incompatible avec la liberté d'action de tous les êtres dérivés. Dans ce système, où toute activité est activité divine, la dépendance quant à l'être entraîne nécessairement la dépendance quant à l'action et au mouvement, tandis que selon le

sentiment commun, les êtres raisonnables, bien qu'ontologiquement dépendants de Dieu et soumis à sa puissance, ont la faculté de se déterminer par eux-mêmes avec une entière liberté, condition de toute moralité et de toute responsabilité morale.

Ailleurs M. de Schelling dit que l'être déchu n'est vraiment libre qu'autant qu'il est en même temps dans l'absolu, qu'il n'est réellement libre que dans la nécessité absolue. La liberté *abstraite*, conçue en dehors de la nécessité, est une illusion. La vraie liberté est identique avec la nécessité absolue; c'est une nécessité intelligible, qui résulte inévitablement de la nature de l'agent<sup>1</sup>. — Si Judas devint traître, ni lui-même, ni personne ne pouvait l'en empêcher, et néanmoins il trahit son maître volontairement et avec une pleine liberté<sup>2</sup>. Comment concilier cela? D'après cette doctrine, l'animal obéissant à son instinct, la plante se développant organiquement, la pierre qui tombe, seraient tout aussi libres que l'homme, puisque tous ils agissent selon la nécessité de leur nature. Le système de M. de Schelling, à cet égard, est un *fatalisme intelligible*, identique au fond avec le dogme de la prédestination. Qu'importe, en effet, pour la responsabilité morale, que la prédestination soit le produit d'un décret absolu de Dieu, ou qu'elle soit, comme le dit M. de Schelling, la conséquence d'un *acte contemporain de la création*<sup>3</sup>, par lequel est prédéterminé tout ce qui arrive?

Une philosophie selon laquelle il n'y a rien de réel hors du *tout-un*, et qui identifie les créatures avec le créateur, considéré comme totalité absolue, détruit dans le monde toute véritable individualité, et la personnalité humaine n'y est pas moins compromise que la liberté. A la vérité, M. de Schelling a cherché à échapper à cette conséquence de sa

<sup>1</sup> *Von der Freiheit*, p. 463.

<sup>2</sup> *Là même*, p. 471.

<sup>3</sup> *Là même*, p. 471.



doctrine; mais ce qu'il dit pour sauver la personnalité est plus subtil que solide. Il prétend que l'immanence des choses en Dieu n'en détruit pas l'existence individuelle, que leur dépendance n'en détermine pas la nature, mais seulement l'origine. Si ce qui est compris dans un autre n'était pas quelque chose de réel, dit-il, il y aurait compréhension sans rien qui fût compris, ce qui est absurde<sup>1</sup>. A l'appui de cette assertion, il cite le rapport d'un membre à l'organisme dont il fait partie, tel, par exemple, que celui de l'œil au corps animé, et il attribue à l'œil une vie indépendante, de la liberté même, liberté dont il fait preuve, dit-il, en se permettant parfois d'être malade. Les adversaires du système n'auraient pu rien imaginer de mieux pour rendre plus sensible l'objection dont il s'agit. Ainsi que l'œil ou la main se meut selon la volonté de l'homme, et qu'ils font partie intégrante de son organisme, sans la totalité duquel ils ne sont rien, ainsi les hommes agissent poussés par une volonté supérieure, et de la même manière ils font partie de l'organisme universel. Telle est la seule individualité, telle est la seule liberté que puisse admettre le panthéisme, sous quelque forme qu'il se présente.

Sous aucune forme non plus il ne peut rendre compte de l'existence du mal, et fournir une théodicée suffisante. Pour éviter le dualisme, M. de Schelling est réduit à placer l'origine du mal dans l'absolu lui-même, compromettant ainsi soit la réalité du mal, soit l'idée de Dieu comme être tout parfait. Le mal, s'il est réel, ne peut être attribué à Dieu, et cependant, selon ce système, il n'y a rien hors de Dieu, ni hors Dieu (*nihil extra, nihil præter deum*); il faut donc ou nier le mal ou le déduire de quelque chose qui ne soit pas hors de Dieu, et qui néanmoins ne soit pas Dieu. Or, c'est là ce que M. de Schelling appelle le *fondement* ou le principe de

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 412-413.

Dieu, qui n'est pas Dieu existant *actuellement*, et qui pourtant n'est pas hors de lui, Dieu ayant nécessairement son principe en soi : c'est la *nature en Dieu* (*die Natur in Gott*), un être inséparable, mais distinct de lui<sup>1</sup>. Dieu, pour exister, a besoin d'un principe qui, bien qu'il soit en lui, diffère néanmoins de lui. C'est là qu'est l'origine du mal. Ainsi deux principes sont nécessaires à la manifestation de Dieu; rien ne peut se manifester que par son opposé, l'amour par la haine, l'unité par la désunion, la perfection par l'imperfection. C'est un retour au dualisme sous une autre forme, et par là même que l'unité se divise, elle s'évanouit. De cette manière, Dieu, en tant qu'il *existe*, est à la vérité absous du mal, mais il y est sujet lui-même, et il n'est justifié qu'aux dépens de sa souveraineté absolue. Ainsi le Dieu de M. de Schelling est sujet à un destin; il a besoin de naître, il est passif, il n'est pas l'être suprême, et la question à résoudre est demeurée sans solution. Mais qu'importe au fond cette question au panthéisme? Selon le principe de l'identité, il n'y a pas de réelle différence entre le bien et le mal, et fidèle à cette doctrine de la coïncidence des opposés, M. de Schelling a pu dire que le bien et le mal étaient identiques. Voici ce passage important de son traité de la *Liberté*<sup>2</sup> : « S'il n'y avait pas dans un corps un principe de froid, il ne serait pas sensible au chaud. Il est impossible de concevoir une force d'attraction ou une force de répulsion prise en soi : elles se supposent réciproquement. C'est pour cela que *dialectiquement* parlant il est juste de dire que le bien et le mal sont identiques, une seule et même chose envisagée sous deux aspects, ou que le mal considéré en soi, c'est-à-dire, dans la racine de son identité, est le bien, de même que d'autre part le bien, considéré dans sa désunion, dans sa non-identité, est le mal. C'est pour cela qu'on a raison de dire que

<sup>1</sup> *Von der Freiheit*, p. 429.

<sup>2</sup> Là même, p. 489.



celui qui n'a pas en lui de force pour le mal, est aussi incapable de bien. Les passions, auxquelles notre morale négative fait la guerre, sont issues d'une même racine avec les vertus qui y correspondent. L'âme de toute haine, c'est l'amour, et la colère la plus violente n'est que le calme troublé et excité dans son centre le plus intime. Dans une juste mesure et dans leur équilibre organique, les passions sont l'énergie de la vertu même et ses instruments immédiats.» M. de Schelling a beau protester contre cette interprétation : évidemment c'est là nier, non pas seulement toute différence absolue entre le bien et le mal dans la nature, mais encore entre le bien et le mal dans le monde moral, entre le juste et l'injuste, l'honnête et le deshonnête. Le mal moral, dit-il ailleurs, ainsi que la maladie, n'est pas une chose réelle, mais un fantôme, un phénomène, un météore<sup>1</sup>. Selon d'autres passages, le mal ne peut jamais se réaliser; ce n'est qu'une tendance au mal. Le péché est un produit qui tend à l'existence, et qui n'est jamais réellement, qui se donne l'apparence de la réalité, comme le serpent emprunte de la lumière ses trompeuses couleurs<sup>2</sup>.

Ces conséquences de sa doctrine, il est juste de le reconnaître, sont loin de la pensée de notre philosophe, et il a fait de sincères efforts pour les éviter. S'il n'a pas réussi, la faute en est au panthéisme : le sien est infiniment supérieur à celui de Spinoza, et se rapproche plutôt de celui des Néoplatoniciens<sup>3</sup>. Dans sa pensée, la philosophie de M. de Schelling devait donner toute satisfaction au sentiment moral. «Un système, dit-il<sup>4</sup>, qui est en contradiction avec les plus nobles

<sup>1</sup> *Von der Freiheit*, p. 441.

<sup>2</sup> Là même, p. 456, 457, 461, 474.

<sup>3</sup> Nous renvoyons à la note IX quelques fragments du *Traité de la liberté*, où l'auteur s'explique sur sa philosophie en général et sur ses rapports avec le spinozisme.

<sup>4</sup> *Von der Freiheit*, p. 507.

sentiments, avec la conscience morale, n'est pas un système de la raison, mais de la déraison.»

Du reste, M. de Schelling veut que la morale ne soit fondée uniquement ni sur le devoir et le respect de la loi, ni sur le sentiment et l'amour<sup>1</sup>. La morale du sentiment, selon lui, sans celle du devoir, est une fleur sans fruit; mais cette dernière ne suffit pas non plus. La vraie moralité n'est pas l'effet d'une libre activité réglée sur la loi; elle est le résultat d'une nécessité intérieure et divine. Celui-là n'est pas réellement vertueux qui est dans le cas de s'enquérir d'abord de ce que commande le devoir; l'homme vertueux est celui qui se sent dans l'impossibilité de faire autre chose que ce qui est bien.

## CHAPITRE VII.

### LA PHILOSOPHIE DE L'ART. — DU RAPPORT DES ARTS A LA NATURE.

Selon M. de Schelling, l'art est ce qu'il y a de plus élevé, et la théorie de l'art est le couronnement de la science philosophique. Il en a exposé les principes dans la sixième partie de l'*Idéalisme transcendantal*<sup>2</sup>; il a complété sa pensée sur cette matière dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques*<sup>3</sup>, et avec plus de détails dans un discours prononcé en 1807 au sein de l'Académie des Sciences de Munich, sur le *Rapport des arts du dessin à la nature*<sup>4</sup>. Nous en extrayons les idées les plus importantes sur l'art en général, et en particulier sur les arts d'imitation.

M. de Schelling distingue entre ce qu'il appelle la *construction historique* et la *construction philosophique* de l'art. La première, qui correspond à ce que nous appelons *critique*,

<sup>1</sup> *Von der Freiheit*, p. 478.

<sup>2</sup> Voyez ci-dessus, p. 195.

<sup>3</sup> Dans la dernière leçon.

<sup>4</sup> *Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur*; dans les *Philosophische Schriften*, t. I, p. 341-396.



suppose la connaissance des monuments, les juge et les explique dans leur rapport avec le développement général de l'esprit. La seconde a pour objet l'intuition intellectuelle de l'art, et l'explique au point de vue spéculatif, comme partie essentielle dans l'évolution de la conscience.

Mais dans quel sens l'art peut-il être l'objet de la philosophie, qui ne doit s'occuper que de la vérité absolue, de choses purement intelligibles? Il ne saurait être question ici de l'art tel que le conçoit et le recherche le vulgaire, mais de cet art qui, selon l'expression des anciens, est un instrument des dieux, et nous révèle de divins mystères; il s'agit de cette beauté incréée, dont la chaste lumière n'illumine que les âmes pures : l'art est pour le philosophe une manifestation nécessaire, une émanation immédiate de l'absolu, et ce n'est qu'autant qu'il peut se concevoir ainsi, que l'art a de la réalité pour le sage<sup>1</sup>.

Mais, s'il en est ainsi, comment expliquer la sentence d'excommunication prononcée par le divin Platon, le prince des philosophes, contre les poètes? Comment concilier avec cette sentence l'éloge que Platon fait ailleurs d'une autre poésie? Évidemment Platon n'a voulu condamner que le réalisme en poésie, et il a eu le pressentiment d'une poésie de l'infini, de la poésie chrétienne, opposée à celle de l'antiquité, comme l'infini l'est au fini<sup>2</sup>.

Cependant, comment sera-t-il possible au philosophe de trouver le secret du génie? Qui pourrait comprendre ce principe mystérieux auquel obéit l'artiste, si ce n'est l'artiste lui-même qui en subit la divine influence? Comment *construire*, comment expliquer ce qui est tout aussi incompréhensible dans son origine que merveilleux dans ses effets? Est-il possible de déterminer par des lois ce qui, dans son essence, n'est soumis à aucune loi? Le génie n'est-il pas

<sup>1</sup> *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, p. 306-308.

<sup>2</sup> Là même, p. 308-311.

tout aussi incompréhensible qu'il est spontané et que nulle loi ne peut le produire? Comment, par la pensée, s'élever par delà de ce qui est, évidemment, ce qu'il y a de plus libre, de plus absolu dans l'univers? comment découvrir un nouvel horizon au delà de l'infini?

Faire cette objection, c'est ne saisir l'art que dans ses effets, c'est ignorer la dignité de la philosophie et son rapport à l'art. Tout dans l'univers a son type, sa place dans l'universel développement, et la philosophie embrasse tout. L'art, bien qu'il soit identité absolue du réel et de l'idéal, est pourtant à la philosophie comme la réalité est à l'idéal. L'art est à la philosophie comme le type est à son *antitype*, à son pendant. Voilà pourquoi le philosophe voit plus clairement l'essence de l'art que l'artiste lui-même, en tant que celui-ci n'est pas philosophe. Non-seulement l'art peut devenir l'objet du savoir philosophique, mais encore il n'y a pas hors de la philosophie un savoir absolu de l'art. Le génie se gouverne par ses propres lois, et il n'est génie qu'autant qu'il est la plus haute légalité; mais c'est précisément cette législation absolue que la philosophie connaît, elle qui s'élève jusqu'à la connaissance de toute autonomie. C'est pour cela que, dans tous les temps, on a vu que le véritable artiste est calme, simple, grand et sublime comme la nature. Cet enthousiasme qui ne voit dans l'artiste que le génie libre de toute règle, est lui-même né de la réflexion, qui ne voit du génie que le côté négatif; c'est un enthousiasme de seconde main, et non point celui qui inspire véritablement l'artiste, et qui est tout à la fois liberté divine et la plus haute, la plus pure nécessité<sup>1</sup>.

Il y a dans l'art un côté incompréhensible, absolu, et un côté technique. S'il appartient au philosophe plus qu'à personne de connaître celui-là, celui-ci ne le regarde que d'une manière générale. La philosophie ramène les lois sous lesquelles l'art se manifeste, aux *idées*; car les formes de l'art

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 315-316.



sont les formes même des choses telles qu'elles sont dans leurs types, et en ce sens elles font partie de la philosophie de l'art, tandis que les règles de l'exécution lui sont étrangères. La philosophie de l'art en général est expression du monde absolu sous la forme de l'art<sup>1</sup>; elle n'a d'autre but qu'elle-même, tandis que la théorie se rapporte au particulier, et expose les règles d'après lesquelles une œuvre doit s'exécuter selon le but qu'on se propose.

A cette occasion, M. de Schelling expose l'idée d'une histoire philosophique de l'art, telle à peu près que depuis elle a été exécutée par Hegel. « Pour donner une base solide aux jugements d'esthétique, il importe, dit-il, d'appliquer le principe absolu de l'art à toutes ses formes. Or, cette construction de l'art considéré dans chacune de ses formes déterminées, conduit nécessairement à leur construction historique, qui les détermine selon les conditions du temps. Elle peut d'autant plus facilement s'étendre à toute l'histoire de l'art, que le dualisme universel (l'opposition de l'idéal et du réel) est également représenté dans ce domaine par l'opposition de l'art antique et de l'art moderne, opposition que la poésie elle-même, aussi bien que la critique, a surtout fait ressortir de nos jours même. » M. de Schelling fait ici allusion à l'avènement en Allemagne, au commencement de ce siècle, de la poésie et de la critique romantiques, dont Novalis, Tieck et les frères Schlegel étaient les principaux organes. La construction étant en général conciliation, réduction des oppositions, continue-t-il, et les oppositions qui se rencontrent dans l'histoire de l'art n'ayant rien d'essentiel, pas plus que le temps lui-même d'où elles sont nées, la construction philosophique les ramènera à leur source commune, et par là même en fera mieux comprendre la nature<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ueberhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst.* Là même, p. 317.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 519-520.

La philosophie de l'art, dans le système de M. de Schelling, est pour la philosophie en général d'un intérêt particulier et indépendant de toute application à la culture même des arts. L'art est, selon lui, l'imitation et comme le symbole et le document de cette activité tout à la fois consciente et inconsciente qui produit éternellement l'univers; car telle est la nature du génie, que tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a néanmoins conscience de sa production. L'art est une intuition productive, dans laquelle le moi est, en même temps et dans un même produit, agissant avec conscience et sans conscience. « La philosophie de l'art, dit-il, est la fin nécessaire du philosophe, parce que dans l'art, il voit la nature intime de la science comme dans un miroir magique, symbolique. Il s'y intéresse pour elle-même, parce qu'elle est pour lui la construction d'un monde tout aussi fermé en soi que l'est la nature. Par elle le naturaliste inspiré apprend à connaître véritablement les types primitifs des formes, qui dans la nature ne sont exprimées que confusément, et les œuvres de l'art lui montrent symboliquement comment les choses sensibles procèdent des idées. Elle intéresse au plus haut point l'homme religieux, elle lui est indispensable, à cause du lien étroit qui unit l'art avec la religion, en ce qu'il est impossible, d'une part, de fournir à celui-là un monde poétique ailleurs que dans la religion, et d'autre part de revêtir celle-ci d'une forme objective autrement que par l'art<sup>1</sup>. »

C'est dire en d'autres termes que l'art, au sens philosophique, ne vit que par la religion, et que la religion ne peut se réaliser, apparaître au dehors, que par l'art.

Cette philosophie doit enfin, dit M. de Schelling, avoir une grande importance aux yeux de l'homme d'État; car l'art est une partie nécessaire et intégrante d'un corps politique conforme aux idées; et il ajoute que dans l'antiquité les

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 321-322.



fêtes, les monuments, les spectacles ne formaient, avec toutes les actions de la vie publique, que des branches diverses d'une seule et même œuvre d'art, objective et vivante<sup>1</sup>.

On voit par ce qui précède dans quel sens notre philosophe entend que l'art est l'imitation de la nature. Dans les œuvres de l'art, le génie imite l'action créatrice dont la nature est le produit. Les idées seules sont absolument belles, et les choses n'en sont que d'imparfaites copies; l'art les exprime de son côté avec plus de perfection que la nature. Ainsi l'art imite moins la nature qu'il ne rivalise avec elle, en offrant aux sens une image réelle des idées, plus parfaite que les choses qu'il semble reproduire.

Dans le *Discours sur le rapport des beaux-arts avec la nature*, l'auteur commence par faire à sa manière l'histoire de la philosophie de l'art, et spécialement des interprétations diverses qu'on a données jusqu'à lui du principe de l'imitation. Il condamne toutes les théories du beau uniquement fondées sur des considérations de psychologie. L'artiste, tout le monde en convient, doit imiter la nature; mais l'essentiel est de savoir ce que c'est que la nature, et comment elle doit être imitée.

D'après une expression antique, l'art doit être une *poésie muette*. Cela voulait dire sans doute, dit M. de Schelling, que l'art doit, comme la poésie, exprimer des idées, mais par d'autres moyens que le langage, c'est-à-dire, comme la nature, par des formes, des œuvres silencieuses. L'activité artistique est une force productive analogue à la nature.

Toutes les théories modernes sont parties du principe que l'art doit imiter la nature; mais toutes n'ont pas compris la nature de la même manière. Tandis que pour le vulgaire la nature n'est qu'un ensemble inorganique et sans vie de choses multiples juxtaposées dans l'espace comme dans un réservoir, ou encore le sol d'où l'on tire sa subsistance, elle est

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 323.

pour le philosophe inspiré une force primitive, sainte, créatrice, qui produit activement toutes choses de son propre sein : c'est dans ce sens que l'art doit l'imiter, qu'il doit faire comme elle. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendaient ceux qui dans les temps modernes proclamèrent le principe de l'imitation. Selon eux, la nature n'était qu'une image muette, absolument morte, sans âme, sans aucune idée qui la vivifiât, un vain échafaudage de formes, que l'art devait imiter sur la toile ou dans le marbre par une image plus vaine, plus morte encore que son modèle : doctrine en tout semblable à la pratique de ces peuplades barbares qui, ne voyant rien de divin dans la nature, en tiraient de vaines idoles, tandis que les Hellènes, qui partout ressentaient dans la nature la présence d'une âme vivante, la savaient gouvernée par de véritables dieux.

Cependant le principe absolu de l'imitation (tel que l'avait formulé Boileau, en disant que *d'un pinceau délicat l'artifice agréable, du plus hideux objet fait un objet aimable*) fut modifié en ce sens que l'imitation ne devait s'appliquer qu'à reproduire la belle nature, ce qu'il y avait de plus beau, de plus parfait<sup>1</sup>. Mais en le modifiant ainsi, l'on admettait que dans la nature le laid se trouvait mêlé au beau, le parfait à l'imparfait. Or, s'il en est ainsi, si l'art se borne à imiter servilement, à quel caractère distinguera-t-on ce qui est beau d'avec ce qui ne l'est pas, ce qui est plus parfait d'avec ce qui l'est moins<sup>2</sup>?

Rien même ne fut changé, quant à l'essentiel, alors que l'on commença généralement à comprendre l'insuffisance de ce principe. Une nouvelle époque fut inaugurée dans la théorie de l'art par Winkelmann; mais en général la manière de voir quant à la nature demeura la même. Il est vrai, Winkelmann, éclairé par la contemplation des monuments

<sup>1</sup> Batteux.

<sup>2</sup> Œuvres philosophiques, t. I, p. 345-347.



antiques, rendit à l'art toute sa dignité, toute sa liberté, en enseignant qu'il avait pour but de s'élever au-dessus de la nature par des créations idéales, d'exprimer des idées; mais le plus grand nombre le comprit mal. La doctrine erronée selon laquelle la nature n'était qu'un simple produit, subsista, et l'on fut loin encore de la concevoir comme vivante et activement productive. L'objet de l'imitation changea, mais il y avait toujours imitation. A la place des choses de la nature se substituèrent les œuvres de l'art antique, dont on s'appliquait à imiter les formes extérieures, sans l'esprit qui les anime. D'un autre côté, il est vrai, les artistes, depuis Winkelmann, se faisaient de la beauté des idées plus élevées, mais ces idées n'étaient que comme de belles paroles auxquelles les actions ne répondent point. La théorie s'était portée à l'autre extrême, et l'on était bien loin encore de ce milieu vivant où est la vérité<sup>1</sup>.

Qui oserait dire que Winkelmann n'a pas eu le sentiment le plus profond de la beauté? Cependant elle ne lui apparaissait que décomposée en ses éléments, d'une part comme beauté idéale, qui découle de l'âme, d'autre part comme beauté des formes. Mais le lien qui unit les deux éléments, lui échappait : il ignorait comment les formes sont elles-mêmes produites par l'idée, par quelle puissance l'idée et son expression, l'âme et le corps sont créés comme d'un seul jet. Il lui manquait de concevoir la nature elle-même comme divine, et de retrouver dans l'harmonie de l'univers cette suprême beauté qu'il voyait en Dieu<sup>2</sup>.

Ainsi l'essentiel, pour se faire de l'art une idée juste, et pour comprendre son rapport à la nature, c'est de concevoir la force qui est l'âme de celle-ci, comme identique avec la force qui est l'essence de notre esprit. Les formes des choses, il faut les comprendre comme étant les formes même

<sup>1</sup> Là même, p. 347-349.

<sup>2</sup> Là même, p. 349-351.

de l'intelligence, comme issues du même principe que celles-ci. Il faut reconnaître au delà de la forme extérieure des choses une force unique, qui est la même dans les productions de la nature et dans celles de l'art. Il faut retrouver dans la nature une science active, identique avec celle de l'esprit, et fondée sur le même principe que celle-ci. Sans doute, la science par laquelle agit la nature, n'a rien de commun avec la réflexion : en elle l'idée coïncide avec l'action, le dessein avec l'exécution. C'est pour cela que la matière brute aspire aveuglément à se revêtir d'une forme régulière, et qu'elle affecte, à son insu, des formes purement stéréométriques. La plus haute géométrie est innée dans les astres, et ils l'exercent comme d'instinct dans leurs mouvements. Cette science naturelle éclate avec plus d'évidence, bien qu'elle ne soit pas comprise par eux, dans les animaux, qui produisent des effets plus excellents qu'eux-mêmes : tel l'oiseau, enivré de musique, se surpasse lui-même, en produisant des sons pleins d'âme et d'harmonie; tel l'insecte exécute, sans l'avoir appris, les œuvres d'architecture les plus admirables. Ainsi tout est animé par cet esprit universel, qui ne se montre dans toute sa force, dans toute sa perfection, que dans l'intelligence humaine<sup>1</sup>.

Cette science active et spontanée est, dans la nature et dans l'art, le lien qui unit l'idée et la forme, l'âme et le corps. A chaque chose préside un concept éternel, qui a son origine dans l'intelligence infinie; mais par quel moyen cette idée se réalise-t-elle ou prend-elle un corps? Uniquement, dit M. de Schelling, par la science créatrice, qui est tout aussi nécessairement unie à l'intelligence infinie que dans l'artiste l'essence qui conçoit l'idée de la beauté immatérielle, est unie à celle qui l'exprime d'une manière sensible. L'artiste sera d'autant plus heureux que les dieux lui auront accordé à un plus haut degré ce génie créateur, et une œuvre d'art sera

<sup>1</sup> Même ouvrage, 352-353.



d'autant plus excellente, qu'elle révélera davantage cette puissance créatrice.

Il y a longtemps qu'on a compris que, dans l'art, tout n'est pas produit avec conscience, qu'à l'activité consciente doit se joindre, dans la production, une force inconsciente, et que ce qu'il y a de plus grand dans l'art est le produit du concours de ces deux facteurs. « Les œuvres qui ne sont pas marquées au sceau de cette science inconsciente, se reconnaissent à l'absence de cette vie indépendante de l'artiste, qui l'anime à son insu, tandis que là où elle est présente l'art communique à son ouvrage, avec le caractère de la plus haute clarté, qui satisfait l'entendement, cette réalité merveilleuse par laquelle il paraît semblable à une production de la nature<sup>1</sup>. »

Ainsi le génie est à la fois productif comme la nature et comme l'esprit : il obéit secrètement à un instinct divin, en même temps qu'il raisonne sa production : c'est une abeille intelligente. Il participe de la faculté créatrice divine, et c'est pour cela qu'il sera d'autant plus près de la nature qu'il cherchera moins à la copier matériellement, et qu'il s'inspirera davantage des idées, qui sont le type commun des œuvres de l'art et des produits naturels. Ce sont deux activités issues d'une même source. Il n'imité pas la nature dans le sens vulgaire ; il fait comme elle, ou plutôt comme l'âme divine qui l'anime et qui se manifeste en elle.

Tel nous paraît le vrai sens de cette doctrine en partie renouvelée de Platon, et conséquence nécessaire de la philosophie générale de l'auteur.

Kant avait dit qu'en général la perfection était un retour intelligent à la nature. Cela est vrai de la civilisation et aussi de l'art. Voici comment M. de Schelling entend cette proposition. Dans tous les êtres naturels, dit-il<sup>2</sup>, l'idée vivante n'agit qu'aveuglément ; si elle agissait de même dans l'ar-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 354.

<sup>2</sup> Ouvrage cité, p. 354.

tiste, le génie ne se distinguerait pas de la nature. D'un autre côté, si l'artiste se subordonnait entièrement à la réalité, se bornant à la copier avec une servile fidélité, il produirait des masques et non des œuvres d'art. Il faut donc qu'il s'écarte de la créature, mais uniquement pour s'élever jusqu'à la force créatrice. Par là il se transporte dans la sublime région des idées pures : il abandonne la réalité, mais c'est pour la reconquérir plus belle, plus véritable, et c'est dans ce sens qu'il revient à la nature. Il doit, en effet, rivaliser avec cet esprit qui agit dans les choses naturelles, qui ne s'y exprime que par des symboles, et ce n'est qu'autant qu'il réussit, par une imitation intelligente, à le saisir, à le comprendre, qu'il peut produire véritablement.

On comprend maintenant, continue M. de Schelling<sup>1</sup>, ce que signifie ce vulgaire précepte qui prescrit aux artistes d'*idéaler la nature*. Ce précepte semble né de l'opinion selon laquelle la vérité, la beauté, la bonté seraient absentes de la réalité. Mais s'il en était ainsi, la tâche de l'artiste ne se bornerait pas à idéaliser la réalité en y ajoutant quelque chose ; son devoir alors serait de la mépriser, de mettre tout autre chose à sa place, afin de produire de la vérité, de la beauté. Or, qu'y a-t-il de vrai, si ce n'est la réalité, et qu'est-ce que la beauté, si ce n'est l'être sans tache et sans défaut ? Comment serait-il possible de surpasser la nature, l'art demeurant toujours au-dessous d'elle ? L'art peut-il, par exemple, donner à ses œuvres la vie réelle ? Ainsi d'une part on prétend surpasser la nature, faire mieux qu'elle, et d'autre part, il est manifeste qu'il est impossible de l'atteindre. Cette impuissance prétendue de l'art et sa prétendue supériorité sur la nature découlent d'un même principe, et s'expliquent aisément, si l'on admet que le but de l'art est d'exprimer ce qui est véritablement. Ses œuvres ne sont animées en apparence qu'à la surface ; dans la nature la vie paraît descendre

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 355-357.



plus profondément, et se marier entièrement avec la matière. Mais l'inconsistance de la matière organisée, la dissolution inévitable qui l'attend, ne nous apprend-elle pas que cette union n'a rien d'essentiel, et qu'elle n'est qu'une apparence? L'idée seule est ce qu'il y a de véritablement vivant dans les choses; tout le reste n'est qu'une ombre vaine. C'est cette idée que l'artiste exprime. Toute production de la nature, la plante, l'animal, n'apparaît qu'un instant dans sa vraie beauté, n'est parfaite qu'au moment de son plus grand développement; dans ce moment elle est conforme à son idée, elle est dans le temps ce que celle-ci est éternellement. Jusque-là elle ne fait que devenir, et depuis cet instant elle décline et dépérit. Or, l'art, en la saisissant à ce moment-là, l'enlève à l'empire du temps, et la fait apparaître dans toute la pureté, toute la plénitude de son être, sous sa forme éternelle.

Ainsi, en faisant ce qu'on appelle *idéaler* la nature, l'art ne fait que la saisir dans toute sa vérité, en l'affranchissant de toute l'imperfection, de tout le néant que lui impose son existence dans le temps. Tel est le véritable idéalisme en matière d'art.

Cette même théorie qui avait donné naissance à une fausse *idéalisation*, poursuit l'auteur<sup>1</sup>, dut également se prononcer contre toute forme déterminée, contre toute forme individuelle. Si la forme était indépendante de l'essence, si elle lui était imposée du dehors, elle ne pourrait que la gêner en la limitant. Mais la forme, loin d'être dans la nature une détermination négative des choses, est au contraire une affirmation par laquelle les choses s'individualisent, et sont posées comme indépendantes : c'est une mesure, une limite que la force s'impose elle-même, et par laquelle elle apparaît comme intelligente. L'individu, par la vertu qui est en lui, se maintient comme un tout en présence de l'universel.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 357-360.

L'art cependant, s'il représentait la forme vide de l'individuel, l'individualité comme limitation, serait mort et d'une *dureté* intolérable. Ce n'est pas l'individu, dans un moment donné, que nous voulons voir, mais sa notion vivante. Lorsque l'artiste, s'inspirant de l'idée qui anime l'individu, sait le représenter quant à son essence, il en fait un monde à part, un genre, un type éternel, et celui qui a saisi l'essence ne doit pas craindre d'exprimer en même temps la dureté, la rigueur de la réalité, qui est la condition de la vie. Ainsi que toute la création est l'œuvre de la plus haute aliénation de soi, de même l'artiste doit faire abnégation de soi, savoir descendre à l'expression de l'individuel, sans reculer devant ce que la forme donnée peut avoir pour lui de pénible. Dans ses premières œuvres, la nature est très-caractérisée, affecte un caractère très-déterminé. Elle recèle la force du feu dans le caillou, l'âme du son dans le métal, et au moment où elle va produire la vie et l'organisation, vaincue par la puissance de la forme, elle est pétrification. Dans quelles étroites et sévères limites elle renferme la vie passive de la plante! Ce n'est que dans le règne animal que semble vraiment commencer la lutte entre la vie et la forme arrêtée; elle enserme ses premières productions en de dures écailles, et là où celles-ci disparaissent, la nature animée retourne par l'instinct plastique à l'état de cristallisation. Enfin, elle prend une allure plus libre, plus hardie, et il apparaît des caractères pleins de vie, qui demeurent les mêmes à travers des espèces entières. L'art, il est vrai, ne peut commencer d'aussi bas que la nature. La beauté est partout, mais à divers degrés; l'art demande à l'exprimer dans une certaine plénitude; il ne voudrait pas reproduire un ton seul, ni même un accord particulier, mais l'harmonie parfaite de la beauté. C'est pour cela qu'il représente de préférence la forme humaine, qui en est l'expression la plus haute, la plus développée. Mais là aussi se produit une grande variété de formes, et là il im-



porte que l'artiste soit fidèle dans les limites de l'individualité, en même temps qu'accompli quant à l'idée modèle.

Ce n'est que par la perfection de la forme que la forme peut être vaincue<sup>1</sup>, et tel est en effet, quant au caractère, le dernier terme de l'art; mais à cette forme tout idéale, il faut savoir joindre un solide contenu.

Cette sublime beauté, dans laquelle la perfection de la forme détruit la forme même, fut admise par la théorie sortie de l'école de Winkelmann, comme la plus haute mesure, comme la seule mesure de l'art. Mais comme on ne voyait pas le principe profond sur lequel repose cette théorie, il arriva qu'on se faisait de ce qu'il y a de plus positif, une notion toute négative. Winkelmann compare la beauté à l'eau qui, puisée à la source, est d'autant meilleure qu'elle a moins de saveur. Or, il est vrai que la plus haute beauté est sans caractère; mais elle l'est dans le même sens que l'univers est infini, ou que l'art de la nature créatrice est sans forme, parce qu'elle n'est elle-même soumise à aucune forme déterminée. C'est dans ce sens seulement qu'on peut dire que, dans son plus haut développement, l'art grec est *sans caractère*; mais il n'y tendait pas immédiatement. Ce n'est qu'à force de vaincre la nature qu'il parvint à s'élever jusqu'à cette liberté divine, et à produire intellectuellement la plus haute réalité qu'il soit donné aux mortels de contempler. Ainsi que la tragédie des Grecs commence par ce qu'il y a de plus fortement caractérisé dans le monde moral, de même, dans ses commencements, leur art plastique exprimait la nature dans toute sa sévérité, et l'austère déesse d'Athènes était la première et unique muse de cet art. Cette époque est marquée par le style que Winkelmann représente comme la manière encore dure et sévère, d'où le style suivant, le style élevé, ne pouvait sortir qu'en aspirant au sublime et à la simplicité. Dans les images des natures les plus parfaites ou

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 360.

divines, en effet, devait non-seulement se réunir toute la plénitude des formes dont la nature humaine est susceptible; cette réunion des formes devait encore être telle que nous la concevons dans l'univers lui-même, où elles sont subordonnées les unes aux autres, de telle sorte que finalement toutes se trouvent ramenées à la forme suprême, où elles sont toutes neutralisées, mais où elles subsistent toutes dans leur dernier produit. Si donc on peut dire que cette beauté absolue est sans caractère, en tant que tout caractère déterminé supposerait des limites, néanmoins tous les éléments caractéristiques y sont conservés et y concourent, de même que dans la transparence du cristal subsiste cependant toute sa texture. Le caractéristique dans l'art est à la beauté ce que le squelette est à la forme vivante. Ainsi que la nature, l'art déguise la charpente du corps; celle-ci cependant supporte le tout, elle est la condition de la beauté de la forme extérieure. La chaire recouvre et cache le squelette, mais le squelette en détermine les contours; ainsi dans l'art l'essence doit l'emporter sur la forme, la déborder pour ainsi dire, mais la forme n'en demeure pas moins la base de la beauté<sup>1</sup>.

L'art tend à l'indifférence quant à la forme; mais si cette beauté indifférente est la fin de l'art, sa dernière mesure, il ne s'ensuit pas qu'elle en soit aussi la mesure unique. La nature elle-même, dans son vaste domaine, ne représente-t-elle pas en même temps des existences inférieures, à côté de ce qu'il y a de plus élevé? Tandis que dans l'homme elle enfante une œuvre divine, elle laisse subsister à côté de lui des productions plus grossières, afin que, par son contraste avec celles-ci, éclate davantage la beauté de la forme souveraine; et dans la vie de l'humanité même le divin se manifeste à des degrés divers. Il en doit être ainsi dans le domaine de l'art. Là donc où l'art peut agir avec la même variété que la nature, là, à côté de la plus haute expression

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 361-363.



du beau, il peut, il doit représenter les formes qui y préparent et qui en sont pour ainsi dire la base et la condition, et c'est selon la plus ou moins grande latitude laissée à cet égard aux divers genres de l'art, qu'on peut d'abord les caractériser : c'est par là surtout que se distinguent entre elles la sculpture, la peinture, la poésie. La statuaire, l'art plastique proprement dit, est obligée de concentrer la beauté de l'univers presque sur un point, et l'espace lui est pour ainsi dire refusé. Elle peut, il est vrai, séparant ce qu'il y a dans la nature humaine de purement animal, représenter la création inférieure en harmonie avec le divin, ou même parodier l'idéal, comme elle l'a fait dans les Faunes et les Silènes de l'antiquité; mais toujours elle est réduite à détacher son œuvre, à en faire un monde à part. La peinture, au contraire, disposant d'un plus grand espace, peut déjà se mesurer avec le monde, et s'étendre comme une épopée. Dans une Iliade il y a de la place même pour un Thersite, et tout n'entre-t-il pas dans le grand poème épique de l'histoire et de la nature? Mais le particulier y compte à peine pour soi; le tout se met à sa place, et ce qui en soi ne serait pas beau, le devient par l'harmonie de l'ensemble. De même, dans un grand tableau, si tout était beau au même degré, il en résulterait la plus intolérable uniformité; le tout serait sacrifié au particulier: il faut donc que dans une œuvre pareille il y ait des degrés de beau, gradation grâce à laquelle la plus haute beauté, concentrée au milieu, se montre avec plus d'éclat. Le peintre ne saurait donc mieux faire que d'imiter la nature dans sa variété; par là il donnera à ses ouvrages de l'intérêt, de la réalité, de la vie<sup>1</sup>.

M. de Schelling discute ensuite le précepte qui veut que l'expression de la passion soit aussi modérée que possible, afin que la beauté de la forme soit respectée. Selon lui, il faut dire plutôt que la passion doit être tempérée par la beauté

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 363-365.

même. Il est à craindre que par cette modération on n'entende quelque chose de négatif, tandis qu'il s'agit d'opposer à la passion une force positive. Car, ainsi que la vertu ne consiste pas dans l'absence des passions, mais dans l'empire que l'esprit exerce sur elles; de même la beauté n'est point exprimée par une diminution de l'énergie des mouvements passionnés, mais par la domination de la beauté sur eux. Il faut donc que la passion éclate véritablement; il faut qu'il soit visible qu'elle dépasserait toute limite si elle n'était contenue par la force du caractère, ainsi que les flots d'un torrent vont se briser contre ses bords, et les remplissent sans pouvoir les franchir<sup>1</sup>.

Le comble de l'art, le dernier terme de son développement, comme de celui de la nature, est la *grâce* (*Anmuth*, la *χαρις* des Grecs). M. de Schelling décrit en un langage resplendissant de poésie, comment insensiblement se produit cette beauté suprême qui, selon lui, n'est pas une espèce ou un attribut coordonné avec d'autres qualités ou d'autres espèces, mais la perfection, le dernier effort de l'art et de la nature. Dans les commencements de l'un et de l'autre se montre la plus grande rigidité dans les formes; la dureté précède la douceur, et y prépare. La rigueur de la forme s'adoucit jusqu'au moment où l'esprit de la nature, s'affranchissant des liens de la matière, devient âme. A l'approche de l'âme, une douce aurore se répand sur l'œuvre; les contours se tempèrent et s'adoucissent : c'est le moment où naît la grâce. La pure image de la beauté, arrivée à ce degré de développement, est la déesse de l'amour. L'esprit de la nature n'est opposée à l'âme qu'en apparence; en soi il est l'organe de la manifestation de celle-ci. Toutes les autres créatures sont animées par le seul esprit de la nature : dans l'homme seulement apparaît l'âme, sans laquelle le monde serait comme la nature sans le soleil.

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 366.



La théorie de l'expression des passions dans les arts est une des parties les plus intéressantes du Discours que nous analysons. Pour la comprendre, il faut bien saisir comment l'auteur définit l'âme.

« L'âme, dit-il<sup>1</sup>, n'est pas dans l'homme le principe de l'individualité, mais c'est précisément ce par quoi il s'élève au-dessus de tout égoïsme, ce par quoi il est capable du renoncement à soi, d'un amour désintéressé, et, ce qui est plus, de la contemplation et de la connaissance de l'essence des choses. Elle n'a plus pour objet la matière, et n'est point immédiatement en rapport avec elle, mais seulement avec l'esprit, qui est la vie des choses. Tout en apparaissant dans le corps, elle est néanmoins indépendante du corps, dont la conscience n'est en elle que comme un songe léger qui ne la trouble pas. En ce sens l'âme n'est pas une qualité, une faculté, rien de particulier de cette espèce; elle ne sait pas, elle est la science; elle n'est pas bonne, elle est la bonté; enfin, elle n'est pas belle, elle est la beauté même. »

Or, c'est l'âme, ainsi comprise, qui doit apparaître dans les œuvres de l'art, et la beauté de l'âme se manifeste surtout par le calme, la force tranquille au milieu de l'orage des passions<sup>1</sup>.

Mais il y a ici une distinction importante à faire. Pour modérer celles des passions qui ne sont que le soulèvement d'esprits naturels inférieurs, il n'est pas nécessaire de faire intervenir l'âme; elle peut encore être montrée comme en opposition avec elles : tant que la seule prudence suffit pour réprimer les mouvements de la passion, le moment de l'âme n'est pas encore venu; ils doivent paraître uniquement domptés par la seule nature de l'homme, par la force de l'esprit. Mais il est d'autres cas où ce n'est pas une simple passion, où c'est l'esprit lui-même qui rompt toutes les digues; il y a

<sup>1</sup> Ouvrage cité, p. 368.

<sup>2</sup> Là même, p. 369.

plus : il est des cas où l'âme, à cause du lien qui l'attache à l'existence sensible, est elle-même soumise à la douleur, qui devrait être étrangère à sa nature divine; où l'homme se sent attaqué dans le principe même de sa vie, non pas seulement par les forces de la nature, mais par des puissances morales; des cas où une erreur innocente l'entraîne au crime et dans le malheur, et où une injustice vivement ressentie révolte les plus nobles sentiments de l'humanité. Telles sont les situations vraiment tragiques, comme celles que nous offre la tragédie antique. Là où il ne s'agit que de passions aveugles il suffit à l'expression de la beauté qu'elles soient modérées par l'esprit de prudence; mais quand l'esprit lui-même est entraîné par une force irrésistible, quelle puissance alors viendra protéger la beauté? Et lorsque l'âme en souffre elle-même, comment se sauvera-t-elle de la douleur et de la profanation?

Dissimuler arbitrairement la violence de la douleur ou de l'indignation, ce serait pécher contre l'intention même de l'art. Déjà par là que la beauté repose sur des formes grandes et solides, l'art s'est préparé le moyen d'exprimer toute la vivacité du sentiment, sans manquer aux nécessités de la convenance et de la proportion. Mais ce qui surtout ennoblit la douleur, c'est la grâce. Ce qui fait l'essence de la grâce, c'est de s'ignorer elle-même : elle est spontanée, et ainsi qu'elle ne peut s'acquérir volontairement, elle ne peut pas se perdre non plus au gré de la volonté : alors qu'une douleur insupportable, que le délire même, infligé comme un châtiment par les dieux vengeurs, vient accabler le sentiment ou l'intelligence; alors même la grâce étend sa protection sur la victime, et l'empêche, en succombant, de rien laisser voir qui soit contraire à la dignité humaine.

Cependant la grâce ainsi montrée, au comble de l'infortune, serait sans vie si l'âme ne venait la transfigurer, pour ainsi dire. Mais quelle sera l'expression de l'âme dans une



telle situation? Elle se montre supérieure à la douleur, elle en sort victorieuse et non vaincue, en renonçant à son union avec l'existence sensible. Que la nature s'efforce de maintenir cette union, l'âme ne s'associe point à cette lutte; mais sa présence adoucit même les agitations de ce combat désespéré. La violence du dehors ne saurait l'atteindre : elle peut briser le lien terrestre, mais non le lien de l'amour. Par cet amour, qui seul survit à la douleur, l'âme s'élève, sur les ruines de la vie extérieure et de la fortune, à une gloire divine<sup>1</sup>.

Telle est, selon M. de Schelling, l'expression de l'âme dans le groupe de Niobé<sup>2</sup>.

Il y a, continue-t-il, dans l'expression de l'âme, divers degrés, selon qu'elle est jointe simplement au caractère, ou qu'elle s'unit et se confond avec la grâce et l'amour. Si la grâce, outre qu'elle est la transfiguration de l'esprit de la nature, devient de plus le lien qui réunit la bonté morale et le phénomène sensible, il s'ensuit avec évidence que c'est là que l'art doit tendre dans toutes ses directions. Cette beauté qui résulte de la parfaite alliance de la bonté morale avec la grâce sensible, nous saisit et nous ravit avec la puissance d'un miracle. Tandis que partout ailleurs l'esprit de la nature se montre indépendant de l'âme, il semble ici, comme par un accord volontaire, et comme mû par le feu secret de l'amour divin, se fondre avec l'âme. A cette vue le spectateur se *souvient*, avec une soudaine clarté, de l'unité primitive de l'essence de la nature avec celle de l'âme : il acquiert la certitude que toute opposition n'est qu'apparente, que l'amour est le lien de tous les êtres, que la bonté la plus pure est le principe et le contenu de toute la création<sup>3</sup>.

On le voit : ainsi que la théorie de l'art selon M. de Schel-

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 370-372.

<sup>2</sup> Nous essaierons de reproduire ce magnifique passage, sous la note XII.

<sup>3</sup> Même ouvrage, p. 373-374.

ling est issue de sa philologie générale, elle doit en retour lui servir de preuve et de confirmation. De ce que la grandeur, la pureté, la bonté de l'âme peuvent être exprimées d'une manière sensible, dans le marbre ou avec des couleurs, il en conclut qu'il y a affinité entre l'âme et le principe qui est actif dans la matière, comme si toute autre explication de ce fait était impossible. Est-il nécessaire de dire que les mouvements de l'âme s'expriment dans les traits du visage, dans le regard, dans le geste, et que l'artiste, en essayant de les imiter sur la toile ou par la sculpture, ne fait que les reproduire au dehors avec une apparence de réalité, d'après ses souvenirs et ses propres sentiments? Que c'est ensuite en raison de l'énergie et de la fidélité avec lesquelles l'artiste sait exprimer la réalité, en la complétant par ce qu'il sent lui-même, et aussi en raison du sentiment que le spectateur y apporte, que celui-ci est ému et satisfait par ce qu'il voit? Le sculpteur, le peintre imite tout à la fois la nature et y ajoute de son propre fonds; il demeure en même temps au-dessous d'elle et la surpasse. Il la surpasse d'autant que l'idéal est supérieur au phénomène, et il reste au-dessous d'elle de toute la distance qui sépare l'apparence de la réalité. Quant au spectateur, quel que soit le génie de l'artiste et quelle que soit la perfection réelle de la nature, il n'y a de la beauté que par lui, ainsi qu'il n'y a de l'harmonie que par l'oreille, et l'effet que les œuvres de l'art comme les merveilles de la nature produisent sur lui, dépend autant de ses propres dispositions que d'elles-mêmes.

M. de Schelling compare ensuite ensemble, de ce point de vue, la sculpture et la peinture. Pour la première, dit-il, comme elle exprime ses idées dans des choses toutes corporelles, la plus haute beauté semble devoir consister dans le plus parfait équilibre entre l'âme et la matière. Sans doute, le parfait statuaire, comme le dit Winkelmann à l'occasion de l'Apollon de Belvédère, ne prendra pour son œuvre que



tout juste autant de matière qu'il lui en faut pour l'expression de son idée; mais réciproquement aussi il ne mettra pas dans l'âme plus de force qu'il n'en est exprimé dans la matière; car son art consiste précisément à exprimer le spirituel tout matériellement. C'est pour cela que l'art plastique ne peut arriver à la perfection que dans des natures divines, dont l'essence est d'être toujours et en même temps dans la réalité ce qu'elles sont dans leur idée. Alors même donc qu'il n'y aurait pas eu de mythologie, elle aurait d'elle-même inventé des dieux. Elle y est d'ailleurs portée par la loi de la modération dans l'expression, loi qui résulte de la nature même de cet art.

Il en est tout autrement de la peinture. Celle-ci s'exprime non par des choses matérielles, mais au moyen de la lumière et des couleurs, c'est-à-dire, de quelque chose d'incorporel et de spirituel en quelque sorte : elle ne donne d'ailleurs expressément ses œuvres que pour des images. Elle peut accorder plus de place à l'âme. Dans ses meilleures œuvres, sans doute, elle ennoblira les passions par le caractère, ou les tempèrera par la grâce, et elle fera ainsi éclater la force de l'âme; mais d'un autre côté elle sera plus propre à exprimer ces passions d'un ordre supérieur, par lesquelles l'âme a de l'affinité avec l'Être divin, et qui se manifestent dans le ravissement, dans l'enthousiasme, dans les élans de la piété et de la prière, de la résignation.

C'est ce qui, selon M. de Schelling, explique pourquoi l'art plastique a nécessairement régné dans l'antiquité, tandis que la peinture prédomine dans le monde moderne. S'il y a progrès, développement de la sculpture à la peinture, le même progrès qui se remarque dans l'histoire de l'art en général, se retrouve dans celle de la peinture elle-même. L'auteur voit dans Michel-Ange, dans Léonard da Vinci et dans Raphaël les trois représentants du progrès de l'art, depuis l'expression de la force encore indomptée jusqu'à ce moment

de la perfection où l'humain et le divin sont harmoniquement réunis; comme si chacun de ces grands peintres n'avait pas, tout en suivant les traces de ses maîtres, obéi à son propre génie<sup>1</sup>.

A partir de la hauteur où l'avait portée Raphaël, qui fut à la fois peintre, philosophe et poète, et qui représenta les choses telles qu'elles sont dans l'éternelle nécessité, la peinture ne pouvait plus s'étendre que d'un côté<sup>2</sup>. Et quoi qu'on ait tenté plus tard, et en quelques directions diverses que l'art se soit essayé depuis, un seul paraît avoir réussi à fermer à jamais le cercle des grands maîtres avec une sorte de nécessité. Ainsi que l'ancienne mythologie se termina et s'accomplit par la fable de Psyché, la peinture ne put se renouveler, si ce n'est s'élever plus haut après Raphaël, que par la place prédominante qu'elle donna à l'âme. GUIDO RENI fut le véritable peintre de l'âme<sup>3</sup>.

Ainsi l'art commence par des formes fortement caractérisées, limitées; puis il déploie une richesse infinie, se manifeste ensuite plein de grâce, et enfin arrive à l'expression de l'âme. C'est là le cercle que l'art doit sans cesse parcourir, et ce n'est jamais qu'en revenant toujours à ses premiers commencements, en se rajeunissant pour ainsi dire, qu'il peut fleurir et enfanter de nouvelles merveilles. Il ne s'agit pas, par l'imitation des chefs-d'œuvre du passé, de tendre immédiatement à la plus haute expression du beau; mais il faut sans cesse, pour rivaliser avec les anciens, remonter à sa source, et le reproduire, comme eux, avec liberté, avec originalité.

L'art, dit vers la fin M. de Schelling, ne peut naître que de ce vif mouvement des forces les plus intimes de l'esprit et de l'âme qu'on appelle inspiration, enthousiasme. C'est par

<sup>1</sup> Nous reproduisons cette partie du Discours sous la note XIII.

<sup>2</sup> Même ouvrage, p. 380.

<sup>3</sup> Nous renvoyons, pour le jugement sur le Guide, à la note XIV.



l'enthousiasme que se sont élevées toutes les grandes choses qui ont eu de faibles et difficiles commencements : tels les empires, les arts et les sciences. Mais la force individuelle n'y suffit pas; l'esprit qui anime le tout, peut seul consommer l'œuvre. L'art, en particulier, ne peut prospérer que par le concours de tous, par l'enthousiasme universel pour la beauté, par un enthousiasme pareil à celui qui régna dans le siècle des Médicis ou dans celui de Périclès, dans un temps où toute force peut se mouvoir en liberté, tout talent se développer, et où chaque talent est estimé ce qu'il vaut. Sans un enthousiasme universel, il n'y a que des sectes et point d'opinion publique. Ce ne sont pas des protections, des récompenses extérieures qu'il faut au véritable artiste, mais de l'intérêt, des sympathies, et une vie publique qui soit animée des mêmes forces par lesquelles s'élève l'art. Du reste, il ne doit s'inspirer que de la loi que Dieu et la nature ont écrite dans son cœur<sup>1</sup>.

M. de Schelling dit, en finissant, à quelles conditions les beaux-arts peuvent se renouveler, prendre un nouvel essor, et reproduire avec originalité l'éternelle beauté. « L'inspiration est diverse, selon les différents âges. N'est-il pas permis d'espérer que notre temps aura la sienne, maintenant que tout annonce une entière rénovation, à une époque qui a vu naître un monde nouveau et qui doit être jugée d'après une tout autre mesure, une mesure plus grande, qu'aucune époque précédente? Ce même sentiment auquel la nature et l'histoire se révèlent de nos jours plus vivantes, n'est-il pas fait pour rendre à l'art aussi une vie nouvelle? Une foi nouvelle, un savoir nouveau peut seul donner à l'art rajeuni une activité féconde en merveilles semblables à celles des siècles passés. Un Raphaël en tout pareil à celui de l'histoire ne reviendra pas; mais il pourra être donné à un autre Raphaël d'exprimer, avec une même originalité, la beauté suprême. »

<sup>1</sup> Même ouvrage, p. 384.

Cette théorie, toute fondée sur l'idéalisme panthéiste, tombe ou se soutient avec lui. Elle est tout à la fois opposée à l'esthétique vulgaire, selon laquelle l'art ne fait que copier la nature, et à la théorie plus élevée qui admet des conceptions idéales que l'art cherche à réaliser. Selon M. de Schelling, il ne s'agit dans les beaux-arts ni d'imiter matériellement la nature, ni de la surpasser, mais de faire comme elle : c'est une activité indépendante, qui tend à exprimer l'absolu de la même manière que l'exprime l'esprit universel dans la création, et la dernière expression de celui-ci est aussi la plus haute expression de la beauté, la perfection de l'art. Le ravissement qui, à sa vue, s'empare du spectateur, s'explique par la clarté soudaine avec laquelle il se souvient alors que l'essence de la nature est primitivement identique avec l'essence de l'âme.

Ainsi que l'auteur de cette théorie y a vu une confirmation des principes généraux de sa philosophie, dont elle est une conséquence, la critique, en refusant de l'admettre, peut avec le même droit en tirer une nouvelle objection contre toute cette philosophie. Ce qu'il se rencontre de vrai et de juste dans le Discours que nous avons analysé, est indépendant de la théorie générale, ou du moins n'en découle pas nécessairement, et peut se concilier avec tout autre système.

#### CHAPITRE VIII.

##### LES DERNIERS ÉCRITS DE M. DE SCHELLING. — SA RETRAITE ET SA RÉAPPARITION.

Depuis la publication du premier volume de ses *OEuvres philosophiques*, qui n'eut pas de suite, M. de Schelling ne fit plus paraître que deux écrits, tous deux relatifs aux choses religieuses, sa *Réponse à Jacobi*, en 1812, et une dissertation sur les *Divinités de Samothrace*, en 1815. Il croyait sa doctrine conciliable avec les plus nobles sentiments de l'hu-



manité, et il se persuadait que, loin de les blesser, elle était faite, plus qu'aucune autre, pour assurer la véritable piété, la moralité, et la croyance en l'immortalité de l'âme. C'est cette illusion qu'il se faisait sur les conséquences de son système qui explique la vive indignation avec laquelle, dans sa réponse à Jacobi, il repoussa les accusations que celui-ci avait dirigées contre lui dans son traité des *Choses divines*. Cette défense ne prouve qu'une chose, savoir que ces accusations étaient injustes, en tant qu'elles portaient sur les intentions et les sentiments du philosophe; mais elles subsistent dans toute leur force quant au fond du système.

La dissertation sur les *Divinités de Samothrace* est un échantillon de la manière dont l'auteur entendait interpréter la mythologie dans le sens de sa philosophie. Il trouve dans les trois *Cabires* de Samothrace, *Axiéros*, *Axiokersa*, *Axiokersos* la trinité panthéiste. *Axiéros*, selon lui, est synonyme du mot phénicien qui signifie *pauvreté* et la tendance qui en résulte : c'est la *Penia* de Platon, laquelle, se mariant avec l'*Abondance*, enfante l'*Amour*. C'est la divinité pauvre dans sa plénitude primitive, et tourmentée de la soif de produire, de s'engendrer elle-même par l'amour; c'est la nuit primitive, non la nuit ennemie de la lumière, mais qui l'attend et y aspire. La cosmogonie phénicienne met au-dessus de tous les dieux le *Temps*, et après lui, comme premier nombre, le *Besoin*, la *Pauvreté*, le *Désir*, le *Travail*, la *Peine* (πῶνος). Dans le nom *Axiokersa*, M. de Schelling trouve *Kersa*, racine de Cérès, mot qui dans les idiomes araméens signifie *Magie* : c'est le commencement de la création sensible, la matière à la seconde puissance. *Axiokersos* a la même signification à un plus haut degré. Les trois, dans leur gradation, correspondent aux trois divinités grecques *Demeter*, *Persephone*, *Dionysios*; puis vient *Kadmilos*, le messager, le précurseur des dieux, Hermès ou Mercure. La série ascendante des dieux, représentant le développement de l'univers, dévelop-

pement qui est le système de l'*Émanation* renversé, est celle-ci : la *Nuit* primitive, Cérès ou Demeter, dont l'essence est faim et désir, et par laquelle commence la réalité; — Proserpine ensuite, fille de Cérès, le commencement de la nature visible; — puis Dionysios, Bacchus, le roi du monde des esprits, du monde idéal. Au-dessus de la nature et du monde idéal est ce qui les unit entre eux, Kadmilos ou Hermès. Vient ensuite le dieu du monde, le *Démiurge*, dieu personnel, qui a pour condition les divinités précédentes, mais qui leur est supérieur à toutes. Le monothéisme, proprement dit, ajoute l'auteur<sup>1</sup>, qui n'est ni dans l'Ancien Testament, ni dans le Nouveau, et qui est plutôt mahométan que chrétien, est contraire à toute l'antiquité et à la foi de l'humanité, dont le sentiment est exprimé dans ces paroles d'Héraclite, approuvées par Platon : l'être seul sage ne veut pas être appelé l'*Unique*, mais *Zeus*.

La mythologie grecque a, selon M. de Schelling, une plus haute origine que les traditions hindoues ou égyptiennes : elle est puisée à une source plus primitive. Les premiers *Cabires* furent des natures magiques, théurgiques, pères des dieux. Le système des Cabires est l'expression de la vie éternelle, de la vie progressive et ascendante, de la magie universelle et de la théurgie dont le monde est le théâtre, et par laquelle l'idéal, l'invisible se révèle et se réalise immédiatement<sup>2</sup>.

La dissertation sur les *Divinités de Samothrace* est annoncée sur le titre comme pièce justificative d'un ouvrage intitulé les *Âges du monde*, qui n'a jamais paru, et qui devait exposer la philosophie nouvelle de M. de Schelling, interprétation des traditions mythologiques et de la révélation. On verra tout à l'heure en quel sens il entendait qu'elle fût nouvelle.

<sup>1</sup> *Die Gottheiten von Samothrake*, p. 29.

<sup>2</sup> Voir, sur les dieux Cabires : *Religions de l'antiquité de Guigniaut d'après Creuzer*, liv. V, ch. 2.



Depuis 1815, M. de Schelling garda devant le public un silence obstiné, qu'il ne rompit qu'une fois, en 1834, pour écrire une *préface* placée en tête de la traduction en allemand de la préface si remarquable de la seconde édition des œuvres de M. Cousin<sup>1</sup>.

Quelle fut la cause de cette retraite prématurée et de ce long silence? Était-ce dépit de voir Hegel appeler vers ce temps sur lui l'attention de toute l'Allemagne philosophique, et bientôt après jeter à Berlin un si vif éclat? Nous ne saurions le croire. Ou bien, frappé des variations de sa philosophie et des lacunes qu'elle offrait, ainsi que des conséquences antireligieuses et antimorales que ses adversaires lui imputaient, voulait-il se laisser le temps de soumettre sa pensée à un nouveau travail, de la compléter et de la présenter sous une forme définitive et absolue? Ce fut sans doute là le principal motif de sa retraite; mais la résolution paraît lui avoir fait défaut : il ne réussit pas à se satisfaire. Déjà dans les *Âges du monde*, il avait essayé de perfectionner sa philosophie; déjà l'impression en était commencée, lorsque de nouvelles hésitations, de nouveaux scrupules, de nouvelles idées peut-être s'élevèrent dans son esprit : il en fit arrêter l'impression, et depuis ce temps il ne se communiqua plus qu'à quelques initiés, défendant même, dit-on, à ses auditeurs de Munich, de prendre des notes sur ses leçons publiques, ou de les publier. Ainsi s'écoulèrent vingt années; Hegel domina presque seul, et une génération nouvelle s'était formée sous son empire, lorsque, deux ans après la mort de son grand successeur, M. de Schelling jugea opportun de donner signe de vie, en attendant qu'il vint à Berlin même livrer enfin au public le fruit de ses longues et solitaires méditations. La préface qu'il consentit à mettre au devant de celle de M. Cousin, fut un événement. Deux choses la rendent

<sup>1</sup> Nous avons publié une traduction de cette Préface sous le titre : *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*; Paris 1835.

remarquable, outre l'opinion qu'il émit sur la philosophie française : c'est d'abord la critique si vive qu'il fait de Hegel, le plus illustre de ses disciples, devenu l'héritier de sa gloire et de son influence, qu'il désavoue comme Leibnitz aurait désavoué Wolf, ou comme Platon aurait pu rejeter Aristote; c'est ensuite l'annonce d'une philosophie nouvelle, *positive*, et vraiment réaliste. « Je ne veux pas seulement connaître l'être pur, dit-il, mais l'être réel, ce qui existe. C'est dans ce sens que la philosophie est à la veille de subir encore une grande réforme, qui pour l'essentiel sera la dernière. Sous cette nouvelle forme, elle donnera l'explication positive de la réalité, sans dénier pour cela à la raison le droit d'être en possession du *prius* absolu. Alors l'opposition du *rationalisme* et de l'*empirisme* sera examinée dans un sens beaucoup plus élevé qu'elle ne l'a été jusqu'ici. L'*empirisme* ne sera pas pris comme étant identique avec le *sensualisme*, mais dans ce sens plus haut, dans lequel on peut dire que Dieu n'est pas seulement l'être universel, mais un être particulier et *empirique* (un objet de l'expérience). Alors l'*empirisme* et le *rationalisme* se confondront dans une seule et même idée, de laquelle, comme d'une source commune, découleront d'une part, avec la loi suprême de la pensée, toutes les lois secondaires et les principes de toutes les sciences rationnelles, et, de l'autre, le contenu positif de la science souveraine, de la science qui seule mérite véritablement ce nom. » On le voit, c'est toujours au fond la même pensée d'unité absolue qui est la base de la philosophie de M. de Schelling; seulement ce qu'il appelait précédemment l'idéalisme et le réalisme, il l'appelle ici rationalisme et empirisme, et le tout sera en définitive une *philosophie positive* ou *réelle*, qui du reste sera tout autre chose que ce qu'on a récemment nommé ainsi en France. Le problème général de sa philosophie est toujours de reproduire scientifiquement l'histoire du développement de la nature et de l'esprit, de comprendre histo-



riquement et spéculativement le système de la création naturelle et spirituelle, système conçu et réalisé par l'esprit divin.

Aussi n'entend-il nullement désavouer sa philosophie antérieure. « Si je n'étais persuadé, dit-il dans sa *Première leçon de Berlin*<sup>1</sup>, de rendre à la science un service essentiel, un plus grand même que celui que j'ai pu lui rendre jamais, je ne paraîtrais pas aujourd'hui devant vous. Il y a quarante ans maintenant que j'ai été assez heureux pour tourner un feuillet nouveau dans l'histoire de la philosophie. La première page est achevée, et j'aurais laissé volontiers à un autre le soin de remplir la page suivante. » Il a senti toute la grandeur, toute la difficulté de cette tâche, et s'il n'a pas reculé, ajoute-t-il, c'est qu'il s'est reconnu pour ce travail une mission décidée. Cette mission lui a été imposée, et il ne lui est pas permis d'y faillir; s'il parle de lui-même, ce n'est pas par amour d'une vaine gloire. « L'homme qui, après avoir contribué pour sa part au progrès de la philosophie, a jugé convenable de laisser les autres se développer librement à leur tour; qui, retiré loin du théâtre, a subi en silence tous les jugements portés sur lui, et jusqu'à l'abus qu'on faisait de son silence, sans consentir à le rompre; l'homme qui, en possession, non d'un système qui n'explique rien, mais d'une philosophie qui offre des enseignements réels et ardemment désirés, et élargit la conscience humaine au delà de ses limites actuelles, a laissé dire de lui qu'il avait fait son temps, et qui ne rompt enfin le silence que pour remplir un devoir impérieux, cet homme, certes, a fait preuve d'abnégation de soi; il a prouvé qu'il est sans présomption, et qu'il n'ambitionne pas une gloire passagère. » C'est ici, sur ce nouveau théâtre, dans la métropole de la philosophie allemande, qu'il lui sera permis de la servir mieux que jamais. Une réaction puissante s'est élevée contre la philosophie, au nom des intérêts

<sup>1</sup> Schelling's *Erste Vorlesung in Berlin*, le 13 novembre 1841.

de la vie pratique et de la religion, et elle est en danger si elle ne réussit pas à se réconcilier avec ces intérêts. M. de Schelling est accouru pour la sauver; il y est d'autant plus intéressé que l'impulsion vers le système qu'on accuse de conséquences irréligieuses, est partie de lui. Du reste, il n'est pas venu pour attaquer ce système, pour le combattre dans ses principes et ses résultats; ce n'est pas pour cela qu'il a quitté sa solitude; il ne fera de la polémique qu'en passant, par occasion; ce n'est pas pour s'élever au-dessus d'un autre qu'il est venu à Berlin, mais bien pour remplir jusqu'au bout la mission de sa vie. Il ne veut blesser personne; il voudrait, au contraire, guérir des blessures. Son rôle est de faire oublier le mal, d'être un messenger de paix, de conciliation; il ne veut pas détruire, mais édifier; il veut fonder un fort où la philosophie puisse demeurer en toute sûreté, et ce fort il l'établira sur les mêmes fondements qu'il a posés jadis. Rien ne sera perdu de tout ce qui a été fait pour la science depuis Kant. « La philosophie surtout que j'ai fondée moi-même, dit-il, l'œuvre de ma jeunesse, comment pourrais-je la renier? Ma tâche maintenant, ce n'est pas de mettre une autre philosophie à sa place, mais d'y ajouter une science nouvelle, science qu'on a estimé impossible jusqu'ici. Grâce à ce complément, ma première philosophie sera rétablie sur ses véritables fondements, et elle reprendra la consistance qu'elle a perdue en dépassant ses limites naturelles, parce qu'on a pris pour le tout ce qui ne pouvait être qu'un fragment d'un tout plus grand et plus élevé<sup>1</sup>.

L'annonce de cette science nouvelle, qui devait tout à la fois couronner la philosophie de M. de Schelling et réconcilier la philosophie en général avec les intérêts de la vie pratique, a vivement excité l'attention de l'Allemagne intellectuelle. Jusqu'ici elle n'est guère connue que par des fragments insérés dans les journaux, par des commentaires pré-

<sup>1</sup> *Erste Vorlesung in Berlin*, p. 18.



maturés et par la polémique à laquelle elle a donné lieu, surtout de la part de l'école de Hegel. Sera-t-elle le commencement d'un mouvement nouveau dans le développement de la pensée allemande; ou bien ne sera-ce que la fin d'une philosophie expirante? C'est ce qu'on ne pourra décider que lorsque la nouvelle philosophie de M. de Schelling se sera produite complètement au grand jour, et qu'elle aura abouti à un résultat bien déterminé. Nous y reviendrons plus tard.

## RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

La vraie philosophie de M. de Schelling, la seule dont nous ayons à tenir compte ici, est celle qui se place historiquement entre Fichte et Hegel : c'est celle qu'il a exposée, sous des formes diverses, dans les écrits qu'il a publiés depuis le commencement de ce siècle jusque vers 1815, depuis le moment du plus grand abaissement de l'Allemagne jusqu'à sa délivrance. Il ne l'a jamais formulée d'une manière complète, la reprenant toujours en sous-œuvre, et n'ajoutant jamais que des fragments à des fragments, procédé que du reste nous sommes loin de blâmer, mais qui nous a empêché de l'exposer dans un ordre rigoureusement systématique, et nous a obligé de présenter chronologiquement la substance de ses écrits.

Ici nous devons nous borner à caractériser la philosophie de M. de Schelling d'une manière très-générale, à en apprécier la méthode et l'esprit, la pensée dominante, les principaux résultats.

Le point de départ de cette philosophie est l'identité du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, du monde idéal et du monde réel, identité que Fichte avait seulement présentée comme un idéal dont l'activité du moi doit indéfiniment poursuivre la réalisation. Tandis que Fichte n'accordait aux idées qu'une valeur subjective, M. de Schelling leur attribue

une signification tout objective, et il identifie les choses avec elles. La raison est une, selon lui, et la raison humaine est identique avec l'intelligence divine. L'intelligence divine est créatrice; ses idées se réalisent par là même qu'elles sont pensées; les choses en sont le reflet, la copie, l'expression phénoménale. L'intelligence humaine conçoit, par son seul mouvement, ces mêmes idées, et sa pensée est une imitation fidèle de la dialectique divine qui a produit l'univers. Il y a ainsi harmonie préétablie entre nos idées et les choses, entre le monde idéal qui se produit spontanément en nous et le monde réel : ce sont deux copies identiques d'un seul et même modèle. Par l'intuition intellectuelle, au moyen de laquelle l'esprit devient en quelque sorte le spectateur du travail logique dont il est le théâtre et l'artisan, le philosophe se donne la conscience du mouvement de la pensée, image de la création : la philosophie est ainsi la libre reproduction de la pensée créatrice. La méthode vraiment philosophique ne sera donc plus cette vulgaire *réflexion* qui, prenant les choses pour des existences réelles et indépendantes du sujet, les considère séparément, et en recherche la nature et la condition; la méthode de M. de Schelling est la *construction*, la *production* même. Une chose est expliquée par là même qu'elle est produite en son moment et à sa place. La réflexion, aidée de l'imagination, dit-il, saisit les choses isolément, sous les conditions du temps et de l'espace; elle procède par *abstraction*, et ne voit pas les êtres dans leur *totalité*. Tandis que Kant ne concevait l'intuition intellectuelle comme possible que dans l'*entendement archétype*<sup>1</sup>, c'est-à-dire, en Dieu, M. de Schelling, égalant l'esprit de l'homme à l'intelligence divine, osa l'attribuer à la raison humaine, et en faire l'organe de la philosophie.

La conscience de soi, dit-il, dans le *Système de l'Idéalisme transcendantal*, est l'acte absolu par lequel tout est posé

<sup>1</sup> Voir le § 76 de la *Critique du jugement*.



pour le moi, acte primitif, absolument libre, et pourtant absolument nécessaire. C'est par la libre imitation de cet acte que commence toute philosophie, et le talent philosophique consiste à se donner la conscience de la nécessité de tous les actes de la synthèse absolue. La philosophie n'est autre chose que la reproduction libre et réfléchie de la série des actes primitifs qui constituent l'évolution de l'acte unique de la conscience de soi.»

La philosophie, selon M. de Schelling, ne voit dans les choses que ce par quoi elles expriment la *raison absolue*, qui est l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif. Elle est née du besoin de rétablir par la pensée l'unité primitive du sujet et de l'objet, de s'élever à l'unité absolue, de saisir la totalité, l'universel, et d'y voir chaque chose à sa place, à son moment.

Ailleurs il présente la création de l'univers ou l'évolution de l'absolu comme un *acte de connaissance éternel*, et la philosophie comme la libre reproduction, dans la conscience réfléchie, de cet acte de connaissance.

Tel est à la fois le principe réel du système et le principe de la méthode, la connaissance absolue et l'absolu étant identiques. Ainsi que toutes choses sont nées de l'acte par lequel la raison absolue se donne la connaissance d'elle-même, la philosophie consiste dans la reproduction de cet acte par l'intuition intellectuelle. Cette intuition, qui est l'organe de la philosophie, est à peu près celle dont parle Spinoza<sup>1</sup>. L'IDÉE de l'absolu est l'IDÉE de toutes les idées, l'unique objet de la philosophie. Dans cette IDÉE, la philosophie voit tout intellectuellement, ou, comme dit Spinoza, *sub specie æternitatis*. Y montrer une chose, c'est la construire. La

<sup>1</sup> *Mens non minus res illas sentit quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes. Sentimus et experimur nos æternos esse. Ethica, lib. V, propos. XXIII. Schol.*

*construction* consiste à montrer tout dans l'absolu : c'est la seule et véritable démonstration. Dans la construction, le particulier est présenté sous sa forme absolue, ramené à son idée éternelle : c'est un raisonnement qui conclut de la forme à l'essence, de l'idée à la chose, et qui repose sur le principe de leur identité primitive, de telle sorte qu'avec l'identité absolue d'une chose et de son idée est prouvée immédiatement sa réalité absolue. L'univers étant le développement de l'absolu, de l'absolu identique, de l'IDÉE éternelle, de l'IDÉE des IDÉES, il suffit, pour expliquer une chose, d'en marquer la place ou le degré dans cette évolution, d'indiquer à quelle idée, à quel moment de l'évolution universelle elle correspond : c'est ce qui s'appelle la *construire*; et comme la raison est elle-même l'expression de l'absolu, il s'ensuit que pour tout construire, pour tout expliquer, il suffit de l'intuition intellectuelle, de l'observation de soi dans le travail de la pensée, dans le développement de la conscience. C'est une sorte de révélation, d'expérience intime, de théosophie, un effort de l'imagination spéculative de refaire le poème de la création, dont la raison de chacun est l'inaltérable et authentique document. Quiconque ne peut s'élever jusqu'à cette intuition intellectuelle, sorte d'extase philosophique, est incapable de philosopher, et il n'y a de vraie philosophie que celle qui est fondée sur elle et sur le principe qu'elle suppose. Il y a une verve, un génie spéculatif, comme il y a un enthousiasme poétique, et la philosophie est le plus magnifique, le plus sublime des poèmes.

M. de Schelling a diversement déterminé l'absolu : c'est primitivement l'identité du subjectif et de l'objectif, puis celle du réel et de l'idéal, de la pensée et de l'être, de la possibilité et de la réalité, du général et du particulier, du fini et de l'infini, de l'essence et de la forme, de l'âme et du corps.

Tout est, quant à l'essence, l'identité absolue elle-même, et quant à la forme, la connaissance de cette identité : de là



le nom de *philosophie de l'identité* ou de doctrine du *Tout-Un* (*die Alleinslehre*) qu'on a souvent donné à ce système. L'identique absolu n'est pas la cause de l'univers, mais l'univers lui-même : celui-ci est coéternel avec lui, et il se retrouve en chaque partie du tout : tout est virtuellement en tout ; tout est l'éternelle métamorphose d'un type fondamental présent partout.

D'abord la philosophie de l'absolu se divisait en *Idéalisme transcendantal* et *Philosophie de la nature* ; plus tard le tout fut compris sous le nom général de philosophie de la nature, ou d'idéalisme absolu. L'idéalisme *absolu* comprenait ainsi l'idéalisme *relatif* ou la philosophie du monde idéal, du monde vu du côté idéal, et la philosophie de la nature proprement dite, la philosophie du monde visible, ou du monde vu du côté réel.

Les degrés du développement identique de l'esprit et de la nature sont appelés *puissances*, et ces puissances parallèles et identiques dans les deux systèmes sont absolument contemporaines : chacune est de plus une totalité relative, parce que dans chacune est présente la totalité absolue. La philosophie transcendantale et la philosophie de la nature, expression identique, celle-là du monde idéal, celle-ci du monde sensible, expriment deux séries parallèles, se développant chacune par trois puissances. Ainsi que le monde réel est savoir divin, ou la manifestation au dehors de la connaissance que Dieu se donne par l'intuition de lui-même, par la contemplation de soi, par le mouvement de sa pensée, la philosophie est le savoir de ce savoir divin, connaissance de cette connaissance. Elle est idéalisme en tant qu'elle représente le monde idéal, réalisme comme expression du monde réel. Mais en tant que le monde sensible n'est qu'une image imparfaite du monde intelligible, qu'une réalité d'emprunt, sans réalité propre, elle est tout entière idéalisme, idéalisme absolu.

Outre le monde idéal, tel qu'il existe en Dieu, et qu'il se retrouve pour l'intuition intellectuelle dans la raison humaine, et le monde visible ou la nature, expression finie et pourtant identique du monde intelligible, il y a une autre nature encore, un autre monde, le monde de l'histoire qui est le produit de l'activité morale, qui n'est qu'un autre mode de l'intuition, intuition active, dont la fin est le retour des idées déchues à Dieu, le rétablissement de toutes choses à l'état d'unité, la réhabilitation universelle.

Une seule et même cause, une seule et même activité produit le monde réel et le monde idéal, celui-là sans conscience, celui-ci avec conscience ; et le même esprit qui se manifeste dans la nature, se manifeste encore dans l'histoire, par laquelle Dieu se réalise pour ainsi dire, et revient à lui avec une pleine et distincte conscience de lui-même. Ainsi Dieu est partout, dans l'esprit, dans la nature, dans l'histoire : il y a pour le tout unité absolue de substance et unité d'action.

Ce système est évidemment panthéiste : la question est seulement de savoir en quel sens il l'est, et dans quelle mesure les critiques qui frappent le panthéisme en général, s'adressent également à celui de M. de Schelling.

Ainsi que le spinozisme et l'idéalisme de Fichte, la philosophie de M. de Schelling est fondée sur un besoin logique considéré à tort comme une loi de la raison, et sur une hypothèse que rien ne justifie, et qui a contre elle la conscience universelle et l'expérience la plus intime et la plus certaine.

C'étaient des réminiscences orientales, jointes à l'exagération du cartésianisme et au besoin logique de tout réduire à un principe unique, qui avaient enfanté le panthéisme de Spinoza. Fichte fut conduit au sien, sorte de spinozisme renversé, panthéisme moral, par l'ambition d'établir l'idéalisme critique sur un fondement plus solide et par de fausses maximes sur la nature de la science et la faculté de connaître. M. de Schelling, nourri, mais non satisfait des doctrines de



Kant et de Fichte, et leur préférant secrètement les idées néoplatoniciennes renouvelées par Bruno et plus analogues à son génie, plus hardi que profond, plein d'ailleurs de savoir et d'imagination, plus poète que philosophe, accorda par supposition et par une décision arbitraire, à la raison une autorité souveraine et la faculté de tout connaître ou plutôt la possession virtuelle de la vérité éternelle et absolue; concluant du besoin logique de l'unité du savoir à l'unité réelle et objective des choses, il érigea en principe, non-seulement l'unité de tout, mais encore l'identité de la connaissance et de la réalité, de l'intuition et de son objet, de la pensée et de l'être. Il ne se contenta pas de dire avec Spinoza, que *tout était un, et que cet un était Dieu, avec deux attributs, la pensée et la matière*; avec Fichte, que *la connaissance était une, fondée sur un principe unique, sur un acte primitif du moi*; avec Jacobi, qu'il y a *harmonie entre les manifestations constantes de la raison et la nature des choses*: il proclama, pour mieux assurer la certitude du jugement, l'identité de l'acte de connaissance et de la création, de la pensée et de l'univers, déclarant que le principe du savoir était aussi le principe de l'existence, et faisant de la conscience de cette idéalité, au moyen de l'intuition intellectuelle, la fin, la condition et l'essence de toute philosophie.

Assimilant de prime abord l'intelligence humaine à l'intelligence divine, dont les idées se réalisent nécessairement, et sont parfaitement identiques avec les choses qui en sont l'expression, au lieu de rechercher ce qu'est la raison, ce qu'elle peut être, — la raison peut examiner sa portée et sa nature, sans révoquer en doute son autorité, — il la définit péremptoirement selon l'idéal logique qu'il s'est fait du savoir, dont il la suppose d'inspiration l'infailible instrument et le dépôt complet. Il ne s'agit plus seulement d'idées innées, ou d'idées qui se forment spontanément à la suite du développement de l'intelligence, de sentiments et de convictions rationnelles,

qui sont l'expression des germes divins déposés au fond de l'âme, de ce trésor de vérité que recèle notre nature raisonnable, et que la pensée, fécondée par la vie, par l'expérience, doit mettre au jour : la raison est plus que cela, infiniment plus. « La raison, dit M. de Schelling, est *une*, et il n'y a pas de degrés d'intelligence. Elle ne peut affirmer rien de relatif ou de fini; elle ne peut affirmer aucune différence entre les choses. *L'affirmation de l'unité et de la totalité est son essence même*. La raison n'est pas un organe ou une faculté que nous possédions; *elle nous possède. Elle est savoir de Dieu*, et sa connaissance est la connaissance infinie que Dieu a de lui-même dans l'éternelle affirmation de soi. La raison est donc elle-même Dieu : elle n'a pas l'idée de Dieu, elle est cette idée même.

Ainsi, dans ce système, la raison est faite Dieu; Dieu et le monde sont identifiés avec la raison. L'univers est le savoir divin réalisé, et la raison est en soi le savoir divin lui-même. Et sur quoi repose cette audacieuse prétention? sur une *illusion*, sur un *paralogisme*, sur une *exagération*, sur une *hypothèse* téméraire.

Elle repose sur une illusion d'abord, résultant de la confusion d'un besoin de l'entendement avec une loi de la raison. En effet, cette affirmation de l'unité et de la totalité absolue que l'on déclare être l'essence même de la raison, n'est autre chose que le besoin de la généralisation logique poussé à l'extrême, et érigé en une loi réelle de la raison et des choses. Parce que l'entendement a l'habitude de généraliser les idées, et de les réduire à la plus haute unité possible, en faisant abstraction de toutes les différences et de toute réalité spécifique; — parce que, en remontant des effets présents à leurs causes prochaines, et de celles-ci aux causes éloignées, le raisonnement ne peut s'arrêter qu'à un principe suprême, absolu, — parce que, ensuite, en divisant logiquement cette idée, faussement considérée comme la



plus réelle et la plus concrète, tandis qu'elle n'est que la plus générale, et en redescendant de ce principe suprême à ses conséquences, on se persuade que tout est renfermé dans cette idée, comme les parties le sont dans un tout réel, et dans ce premier principe, comme une plante est virtuellement contenue dans son germe, — on en conclut que cette idée est la totalité des choses, tandis qu'elle en est née, et qu'elle n'en représente que le caractère le plus général, et que ce principe logique suprême est la cause réelle de toutes les conséquences qu'on en peut déduire, tandis qu'il n'en est que la raison et l'explication.

L'identique absolu de M. de Schelling, comme l'unité absolue de Plotin, est un être de raison, un produit logique, qui se met faussement à la place de l'être primitif, de l'*ens realissimum* des scolastiques, source de toute existence, ensemble virtuel de toutes les déterminations possibles, mais non encore actuellement déterminé : c'est l'indéterminé absolu, un être sans attributs réels, un véritable non-être.

C'est là un *paralogisme*, comme dirait Kant, un faux raisonnement fondé sur la confusion du général logique avec l'universel, de l'unité logique avec l'unité réelle, du principe suprême de la connaissance avec le principe souverain des choses.

Le système repose ensuite sur l'exagération, ou plutôt sur l'altération d'un principe vrai, et que suppose toute philosophie positive, du principe de l'harmonie préétablie de la raison et de la nature, ou de l'autorité de la raison comme nature intelligente, fondement du rationalisme de Platon, comme de celui de la Bible et de Jacobi. De cette foi en la nature raisonnable de l'homme, considérée comme marquée du sceau de l'intelligence divine, ne résulte pas son identité absolue avec cette intelligence, avec l'entendement archétype, non plus que l'unité ou l'identité parfaite de ses produits avec les choses. L'autorité de la raison s'exerçant légi-

timement, et se manifestant avec constance et clarté, n'en implique pas l'absolue souveraineté, et s'il est permis, s'il est nécessaire d'attribuer de la réalité à ses lois et à ses intuitions, il ne s'ensuit pas que la connaissance rationnelle, dans ses conditions actuelles, puisse embrasser la vérité tout entière, telle que Dieu la voit. Encore moins les procédés logiques au moyen desquels la raison humaine arrive à la connaissance, peuvent-ils être considérés comme nécessaires à toute intelligence. Dieu ne raisonne pas, il voit; et c'est en vain que l'intuition intellectuelle de M. de Schelling cherche à s'élever à l'intuition divine : elle n'est qu'une illusion, car ce qu'il donne pour telle, est évidemment un produit du raisonnement, d'une dialectique tout humaine.

Le système repose enfin sur une *hypothèse* gratuite et insuffisante : il suppose sans preuve que la raison n'est pas seulement l'organe et la faculté de la vérité, mais qu'elle est le dépôt de toute vérité, savoir divin, connaissance infinie, identique avec celle que Dieu a de lui-même dans l'éternelle affirmation de soi, par laquelle sont toutes choses. C'est là une supposition gratuite et téméraire, sur laquelle repose tout l'*idéalisme objectif*. Nous venons de voir qu'elle est loin de résulter de la foi légitime dans l'autorité de la raison, et que cette autorité peut se soutenir sans qu'il soit nécessaire d'élever la raison à Dieu, et de lui attribuer virtuellement l'omniscience, une science qui représente identiquement et absolument l'acte divin et éternel de la création de l'univers. Hegel, du moins, cherchera, par une savante et laborieuse dialectique, à justifier cette hypothèse, tandis que Schelling la proclame d'enthousiasme et de prime-abord.

Le succès d'ailleurs est loin de justifier cette supposition orgueilleuse. La raison se mettant à l'œuvre, avec une pleine foi en sa divinité et en son infinie virtualité, et pour se donner une entière conscience de son contenu, est loin de produire un système identique avec le système des réalités.



Appliquée à la nature, l'intuition intellectuelle ne parvient à *construire* que des généralités, et encore ces généralités sont-elles tirées de l'expérience, ou fondées sur des idées suggérées par l'expérience, et conçues par analogie avec elle. Nous sommes loin de nier la grandeur de ces idées, de leur fécondité et leur utilité pour les sciences physiques; mais elles ne suffisent pas pour reconstruire par la pensée les merveilles de l'univers, pour nous initier dans l'art divin de l'éternel architecte du monde : la création et la vie n'en restent pas moins un mystère impénétrable. On a vu ce que deviennent dans ce système les existences individuelles et les rapports des choses, lesquels pourtant constituent réellement l'univers, et qui en font toute la beauté et l'harmonie. Il nie la réalité de ces rapports, comme n'ayant pas été *affirmés* par Dieu; il nie la réalité de toutes les différences nées seulement de l'évolution de l'absolu, et tendant sans cesse à s'y résoudre. C'est que pour arriver jusqu'à l'idée de l'absolu un et identique, il a fallu faire abstraction de toutes les différences et de toutes les relations : aussi est-il impossible de les en faire sortir.

Le monde interne, les faits de conscience, les relations et les différences morales ne sont pas mieux reproduits par cette philosophie que le monde extérieur. La liberté est détruite par la nécessité du développement et de la reproduction, et ne se maintient dans le système que par une fausse définition, selon laquelle une plante, une pierre serait tout aussi libre que l'homme.

Quant à l'*histoire*, le système, en la construisant d'après des idées, tirées d'ailleurs d'elle-même, ne réussit à la soumettre à ses lois, qu'en sacrifiant tout ce qui fait l'intérêt de ce drame qui a pour sujet les destinées humaines. En faisant de l'histoire une révélation successive de l'absolu, où Dieu se montre d'abord comme *Destin*, puis comme *Nature*, enfin comme *Providence*, il en fait plutôt l'histoire de Dieu qui y de-

*vient*, que celle de l'humanité : c'est plutôt une réminiscence de la mythologie indoue qu'une philosophie de l'histoire. Elle fait abstraction de toute liberté, de toute individualité.

Il en est de même pour l'histoire de la philosophie : le système ne peut l'expliquer et la comprendre, qu'en donnant de la philosophie une définition beaucoup trop étroite, en n'accordant ce nom qu'à l'idéalisme et au panthéisme.

Il en est encore ainsi de l'*art*, que cette philosophie définit de telle sorte que cette idée ne convient qu'à un genre, et qu'il exclut toute cette variété d'œuvres que jusque-là on comprenait sous le nom de productions de l'art.

Ainsi s'est confirmée de plus en plus l'impuissance de la philosophie de l'identité absolue à reproduire la réalité, à l'expliquer, à la *construire*, en faisant de tout une manifestation, et comme une réalisation progressive de l'absolu ou de Dieu.

C'est un *monisme* logique plutôt qu'un panthéisme réel; mais pour les résultats et les conséquences pratiques, ce système est véritablement panthéiste, et s'expose par là aux mêmes critiques à cet égard que le panthéisme proprement dit. C'est un panthéisme logique, imaginé dans l'intérêt de la science, pour arriver à l'unité absolue de la connaissance, mais qui se donne pour un panthéisme idéaliste tout à la fois et réaliste.

Sans doute, il y a une grande différence entre le système qui identifie tout avec Dieu et qui divinise la matière, et un système qui soutient l'*immanence* de Dieu en toutes choses, qui montre partout la présence de Dieu. Le premier fait Dieu de tout, matérialise et rabaisse Dieu : c'est le panthéisme matériel. Le second ne veut voir en tout que Dieu, idéalise la matière, et glorifie Dieu aux dépens de la réalité qui vient de Dieu : c'est le panthéisme de Schelling. Toutes les objections qu'on a élevées contre le premier n'atteignent pas le second, mais elles le frappent dans ce qu'elles ont de plus grave et de plus humain.



Le panthéisme matériel est identique au fond avec l'athéisme; le panthéisme idéaliste peut se concilier avec le sentiment religieux le plus vif et la vertu la plus sublime, bien qu'il ne puisse fonder scientifiquement ni la religion ni la morale.

Le panthéisme grossier, — qu'on nous pardonne cette citation, elle a son importance; — le panthéisme matériel a été exprimé dans un roman de nos jours en ces termes : « Oui, « il y a un Dieu, non un Dieu comme on vous le peint dans « les Églises..., chargé spécialement de punir vos infractions « aux lois qu'il a plu aux hommes de faire..., mais un Dieu « qui vous entoure, dont vous faites partie vous-mêmes, un « Dieu qui est tout, depuis la pierre cachée dans les entrailles « de la terre jusqu'à ce nuage jaune qui glisse en légère va- « peur devant la lune, un Dieu que vous aspirez en humant « l'air et le parfum des chênes, un Dieu qui est à la fois l'eau « qui coule et le vent qui mugit, et la fleur qui s'ouvre au so- « leil, et le soleil qui l'a fait ouvrir, et l'abeille qui se roule « dans le calice des fleurs.... Ce Dieu, hasard, nature, vous « ne pouvez l'offenser. Regardez autour de vous, et tout vous « dit l'indifférence de Dieu pour l'homme, etc.<sup>1</sup> »

Ce panthéisme, en quoi diffère-t-il de l'athéisme? C'est un retour au *fétichisme*, à la religion des peuples les plus barbares. De quel droit, en effet, si telle était la vérité, mépriserions-nous le sauvage Africain qui se prosterne devant un singe, un serpent, un objet plus hideux encore? Ce panthéisme a beau se parer de gracieuses ou de sublimes couleurs : c'est là un artifice grossier. Si Dieu, dans ce système, est ce qu'il y a de plus beau, de plus grand et de meilleur, il est aussi ce qu'il y a de plus horrible, de plus vil, de plus malfaisant : alors il n'est pas seulement le parfum de la rose, le chant du rossignol, la voix humaine, l'éclat du soleil à

<sup>1</sup> Alphonse Karr, *Le chemin le plus court*; 1836. — Voy. encore le roman du même auteur : *Une heure trop tard*, t. II, ch. LVI.

son lever; il est aussi l'odeur qu'exhale un cadavre, le croassement du corbeau et sa proie fétide, la lumière blafarde et livide qui s'échappe d'un sol fangeux, et cette fange elle-même. S'il est tout ce qui charme les sens et toute volupté, il est aussi tout ce qui révolte les sens et toute douleur. Si sa voix éclate dans le tonnerre majestueux, dans les mugissements des vagues, elle se fait entendre aussi dans les hurlements de l'hyène et dans le râle de la mort; s'il s'élance dans le ciel du vol de l'aigle, il rampe aussi à nos pieds sous la forme du ver. Enfin, s'il est le génie et la vertu des grands hommes, il est aussi le vice et la folie, la sottise et le crime, la raison et le délire : il est tour à tour et à la fois Abel et Caïn, Socrate et Anitus, Marc-Aurèle et Néron, Dieu et Satan, le bourreau et la victime, l'amour et la haine, le bonheur et le désespoir, le bien et le mal, ou pour mieux dire, il n'y a pas au fond de différence entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la vie et la mort : tout cela n'existe distinct que dans l'imagination de l'homme, dans lequel Dieu se trompe et ne sait ce qu'il est. Les différences ne sont que dans la pensée, des différences logiques. Par là même que Dieu est tout, il n'est rien. Ayant des millions de consciences, il est réellement sans conscience; partagé entre des millions de personnes, il est sans personnalité; diversement intelligent, il est sans intelligence.

Malgré son esprit idéaliste et les termes magnifiques dans lesquels il s'exprime sur Dieu, le panthéisme de Schelling n'échappe qu'à une partie de ces objections; les plus graves conservent contre lui toute leur force. Ce n'est pas de l'athéisme, à beaucoup près; et il n'entend pas plus que le spinozisme supprimer la piété et la moralité; mais il fait *naître* et *devenir* Dieu; il le confond avec le monde, et, comme tout panthéisme, il ôte à la vertu, ainsi qu'à la vérité, sa réalité et son fondement, en détruisant toute liberté, et en faisant de toute intelligence l'expression de la vie et de la pensée divines.



Les partisans du panthéisme reprochent au théisme les grandes difficultés qu'il laisse subsister, les contradictions qu'il semble impliquer, et les vains efforts qu'il fait pour les résoudre sans tourner aussitôt au panthéisme. A cela le théisme peut répondre qu'il ne prétend pas à l'omniscience, qu'on ne peut lui faire un crime de l'insuffisance de la raison humaine à comprendre Dieu dans sa grandeur infinie, de celle du langage à exprimer ce qui se refuse à toute expression; tandis que l'idéalisme panthéiste, qui se dit en possession de la vérité éternelle et absolue, ne saurait être admis à s'excuser de même de ses inconséquences, de ses contradictions, et surtout de ses lacunes : il est dans la nécessité ou de satisfaire aux justes exigences d'une critique qui se place à son propre point de vue, et le juge par lui-même et selon sa propre loi, ou de reconnaître la vanité de ses prétentions et de s'avouer vaincu.

Rien de plus grandiose et de plus simple à la fois que l'idée fondamentale du système de M. de Schelling : l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison humaine est l'expression identique de l'intelligence de Dieu, et par conséquent de l'univers. Le monde idéal est le type et la cause du monde visible; le monde visible en est l'image, la manifestation, et la philosophie en est le savoir, la reproduction dans l'esprit, savoir de Dieu. L'art en est la reproduction sensible, et l'activité de l'artiste est au fond la même que celle qui a créé la nature. La philosophie est un *poème* sans fiction, dont le sujet est l'enfantement de l'univers par la pensée divine, la pensée reproduisant avec conscience et liberté ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire. Le philosophe et l'artiste s'inspirent à la même source, et poursuivent la même fin : c'est une activité diverse dans la forme, mais identique au fond, et la même qui se manifeste dans la nature : c'est partout vie divine, une seule et même vie.

Vue de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une illusion, qui s'évanouit à mesure qu'on l'examine, et qu'on cherche à l'exprimer avec plus de précision. Quel est le but de cette triple activité de la nature, de l'art et de la philosophie ou de l'intuition intellectuelle? C'est en définitive de donner à Dieu la conscience de lui-même, de faire devenir Dieu.

Ce n'est plus la raison humaine qui, émanée de la raison divine, cherche à se comprendre elle-même et par elle la source d'où elle est sortie, et qui aspire à la science parfaite que Dieu seul possède; c'est Dieu qui apprend seulement à se connaître dans la conscience de l'homme. La raison humaine, sans doute, n'est pas le principe de l'activité divine, contemplation éternelle d'elle-même, substance primitive et absolue, essence universelle qui produit et supporte éternellement le monde et nous-mêmes, ainsi que la raison qui est en nous; mais c'est en nous que l'activité divine arrive à la conscience de soi : c'est une seule et même activité qui, comme le génie, s'exerce sans conscience dans son développement spontané, et avec conscience dans la philosophie, dont le principe et la fin sont le savoir même de cette identité.

La raison humaine produisant Dieu; non quant à son essence, ni quant à son action, mais comme Dieu vivant, personnel, existant réellement, et ayant conscience de lui-même, telle est la dernière expression de cette philosophie, et la réduire à cette expression, c'est en même temps en faire la meilleure critique, et l'exposer à se voir condamnée au tribunal de la raison philosophique, aussi bien qu'à celui du sentiment et du sens commun.

La philosophie de M. de Schelling compta tout aussitôt de nombreux disciples, dont plusieurs acquirent par leurs propres travaux une assez grande célébrité. Les uns, tels que MM. Oken, Steffens, G. H. Schubert, appliquèrent les



principes de cette philosophie aux sciences naturelles, et à la psychologie; d'autres, à l'esthétique, à la mythologie, à l'histoire, à la religion. D'une part, par son esprit essentiellement panthéiste, elle était favorable au mysticisme, et d'autre part, elle laissait infiniment désirer au point de vue de la science morale et religieuse. C'est ce qui explique comment elle a pu être professée par des esprits éminemment religieux et même catholiques, tels que Windischmann, Goerres, François de Baader, tandis que d'autres, comme Blasche<sup>1</sup>, s'en autorisèrent pour prôner le panthéisme le plus franc et le plus formel, et que d'autres encore, tels que Eschenmayer et J. J. Wagner, s'en détachèrent, parce que leur conscience religieuse et morale ne s'en trouvait pas satisfaite. D'autres enfin, tels que Krause et Hegel surtout, cherchèrent à la corriger et à la compléter par une méthode plus rigoureuse. Quelques-uns de ces hommes, principalement Solger, Baader et Krause, fixeront plus tard notre attention. Auparavant il faut exposer la philosophie de Hegel, le plus illustre des disciples de M. de Schelling, et qui, tout en reconnaissant son système pour absolu et définitif quant au fond, se donna la mission de le présenter sous une autre forme, d'après une meilleure méthode, mais qui par là même y introduisit des modifications essentielles.

<sup>1</sup> Blasche, mort en 1832, a publié : *Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit*, etc. (Les attributs divins dans leur unité), et *Philosophische Unsterblichkeitslehre* (Doctrines philosophiques de l'immortalité).

## PHILOSOPHIE DE HEGEL.

### INTRODUCTION.

Notre travail sur cette philosophie ne pourra être que très-imparfait, et ne peut manquer d'offrir de nombreuses obscurités à nos lecteurs. On rapporte que Hegel dit un jour qu'il n'avait été compris que par un seul de ses disciples, et qu'encore celui-là l'avait mal compris. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette tradition, il est certain que des maîtres en philosophie renommés en Allemagne se sont fait accuser de ne pas comprendre le système de Hegel, et que d'autres ont avoué qu'ils ne l'ont saisi qu'avec une difficulté extrême. Il sera plus difficilement compris en France. Hegel est à la fois le plus subtil et le plus profond des philosophes modernes; il est d'ailleurs, dans son langage et dans toute sa manière d'être et de sentir, le plus allemand des penseurs de l'Allemagne. Il est par cela même le plus intraduisible des écrivains. Il se sert d'une foule de mots arbitrairement composés, qui se refusent à toute version directe, et qui le plus souvent ne peuvent être rendus en français par des circonlocutions qu'aux dépens de la précision, et quelquefois de la clarté et de la fidélité.

Ce qui ajoute à la difficulté de ce travail, c'est qu'il est presque impossible de faire connaître les principaux ouvrages de ce philosophe par des extraits ou par une analyse qui se borne à suivre la marche de l'auteur, à indiquer les principes et les résultats les plus essentiels, parce que son originalité est principalement dans la forme, dans la méthode, dans l'enchaînement étroit des déductions. Son système a la prétention d'une parfaite continuité, de telle sorte que le plus souvent une proposition n'a de valeur, n'est comprise que



par tout ce qui précède, et qu'elle est expliquée et démontrée, non pas en soi, mais par la place même qu'elle occupe dans le mouvement d'évolution dont elle fait partie. L'essentiel cependant sera de saisir l'esprit général de ce système, ce qui n'est pas chose trop difficile, si l'on apporte à son étude la connaissance de la philosophie de M. de Schelling, qui suppose elle-même celle de la philosophie de Fichte.

Pour préparer nos lecteurs à l'intelligence du système de Hegel, nous devons appeler leur attention d'abord sur la vie et les ouvrages de ce philosophe, puis sur les rapports de sa doctrine avec celle de Fichte et celle de M. de Schelling, enfin sur sa méthode et le principe fondamental de sa philosophie.

### I. Vie et ouvrages de Hegel.

George-Guillaume-Frédéric HEGEL vit le jour le 27 août 1770, à Stuttgart, capitale de cette partie de l'Allemagne qui donna naissance à Wieland, à Schiller, à M. de Schelling. Après avoir reçu une éducation classique distinguée, il alla étudier la philosophie et la théologie à l'université de Tübingue. Entré au séminaire protestant, il y fut pendant quelque temps le compagnon de chambre de M. de Schelling, alors étudiant en théologie comme lui, et qui, bien que plus jeune que Hegel de quelques années, le devança dans la carrière, et s'illustra longtemps avant lui. Il se lia aussi d'amitié à Tübingue avec le poète Hölderlin, qui paraît avoir exercé sur son esprit une action assez profonde<sup>1</sup>.

C'était une grande et décisive époque que celle où Hegel commença ses études philosophiques. Le grand Frédéric venait de descendre au tombeau; il avait, ainsi que presque tous les rois ses contemporains, appliqué la philosophie au gouvernement, accueilli les philosophes français à sa cour,

<sup>1</sup> Voir, sur Hölderlin, la note XIII.

mais sans leur permettre de discuter son pouvoir. Saisi par le mouvement qu'imprimaient aux esprits d'une part la philosophie du Nord, et d'autre part la révolution de 1789, Hegel se décida de bonne heure à chercher dans les travaux philosophiques l'activité propre à son génie. Il passa cinq années à l'université de Tübingue. Après avoir obtenu le grade de docteur en philosophie, il accepta les modestes fonctions de précepteur, en Suisse d'abord, puis à Francfort, où il retrouva son ami Hölderlin, placé dans une position semblable, mais livré à des passions ardentes que Hegel ne connaissait point.

Au commencement du nouveau siècle, la mort de son père l'ayant mis en possession d'un modique héritage, il put suivre son ami Schelling à l'université d'Iéna, où celui-ci venait de succéder à Fichte dans sa chaire. Déjà M. de Schelling, après avoir, ainsi que Hegel, suivi quelque temps le drapeau de ce philosophe, avait arboré sa propre bannière, et Hegel s'associa d'abord à sa pensée.

Pour obtenir le droit de faire des cours publics, Hegel écrivit en 1801 une dissertation latine sur les *Orbites des planètes*, et bientôt après il publia son premier ouvrage de philosophie : *De la différence du système de Schelling et de celui de Fichte*<sup>1</sup>. Dans ce premier essai, Hegel exaltait, aux dépens de Kant et de Fichte, la doctrine de son ami, avec lequel il s'unit pour la publication d'un journal critique de la philosophie<sup>2</sup>. Il y fit paraître entre autres une dissertation intitulée : *De la foi et du savoir*<sup>3</sup>, et où il faisait la critique des systèmes de Kant, de Fichte et de Jacobi, présentés et condamnés tous ensemble comme n'étant que des formes diverses d'une philosophie purement *subjective*, d'une philosophie qui ne porte que sur la nature du sujet pensant, et ne

<sup>1</sup> *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems.*

<sup>2</sup> *Kritisches Journal der Philosophie.* Tübingue, 1802.

<sup>3</sup> *Glauben und Wissen.*



considère les choses que relativement à ce sujet, tandis que Schelling et lui, partant de l'hypothèse de l'identité de la *pensée et de l'être*, et attribuant à la raison humaine une autorité et une compréhension absolues, avaient la prétention de produire une philosophie tout *objective*.

Pendant son séjour à Iéna, Hegel eut quelques rapports avec Schiller et Goethe. Ce dernier entrevit dès lors son génie à travers les formes indécises encore dont il était enveloppé. En 1806, le gouvernement de Weimar le nomma professeur suppléant à la place de M. de Schelling; mais il ne put lui offrir qu'un faible traitement. Dès cette époque, Hegel commençait à n'être plus satisfait de la philosophie de son ami, et il songeait dès lors à lui opposer un système nouveau, si ce n'est pour le fond des idées, du moins pour la méthode. Ce fut au retentissement du canon d'Iéna qu'il termina sa *Phénoménologie de l'esprit*, qui devait servir d'introduction au corps de doctrine qu'il méditait. Cet ouvrage parut à Bamberg en 1807, comme première partie d'un *Nouveau système de la science*.

Le malheur des temps, joint au sentiment qu'il avait de l'impossibilité de faire apprécier une philosophie qui ne se produisait encore qu'avec effort, engagea Hegel à quitter Iéna pour accepter à Bamberg la rédaction d'un journal politique. Ce métier convenait peu à la nature de son esprit; il ne tarda pas à y renoncer, pour se charger de la direction du gymnase de Nuremberg. Il soumit cette école à une réforme complète, et y introduisit l'étude des éléments de la philosophie.

De 1807 à 1812 Hegel travailla en silence à mûrir sa doctrine. La partie spéculative en parut enfin sous le titre de *Logique de l'être, du savoir et de la notion*<sup>1</sup>. L'effet que produisit ce ouvrage, joint au souvenir de la *Phénoménologie*

<sup>1</sup> *Logik des Seins, des Wissens und des Begriffs*. 1812-1816, 3 vol.

de l'esprit, fit appeler l'auteur en 1816 à Heidelberg, comme professeur de philosophie. L'indépendance nationale rétablie avait rendu la vie à la science et aux fortes études. Hegel répondit avec empressement à cet appel, et eut aussitôt un grand succès. Des élèves appartenant à toutes les facultés se réunirent autour de lui. Un des membres les plus savants de l'université, le théologien Daub, se rangea au nombre de ses partisans. La première édition de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui parut en 1817, acheva de le rendre célèbre dans toute l'Allemagne, et cette juste célébrité déterminait le gouvernement prussien à l'appeler à Berlin, pour succéder à Fichte. Hegel s'établit dans cette université en 1818, et depuis ce moment jusqu'à sa mort, si l'on excepte quelques voyages de vacances, sa vie n'offre plus d'autres événements que le succès toujours croissant de ses leçons sur toutes les parties de la philosophie, et la publication de divers ouvrages. Il fit paraître successivement sa *Philosophie du Droit*<sup>1</sup>, deux nouvelles éditions de l'*Encyclopédie*, le premier volume d'une seconde édition de la *Logique*, et plusieurs articles remarquables, insérés dans les *Annales de la critique scientifique*<sup>2</sup>, fondées sous ses auspices et destinées à appliquer les principes de sa philosophie à toutes les parties de l'art et de la science.

Ses voyages le conduisirent en 1822 dans les Pays-Bas, en 1824 à Vienne, en 1827 à Paris par Weimar. A Paris, M. Cousin lui rendit l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. A Weimar, Goethe l'accueillit avec la distinction que le plus grand poète de la nation devait au plus grand penseur de l'époque. Les lettres qu'il écrivit à sa femme pendant ces lointaines excursions, sont remplies de simplicité et de tendresse pour sa famille. On y est surtout frappé d'une certaine universalité d'appréciation des hommes et des choses, de la

<sup>1</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 1821.

<sup>2</sup> *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.



nature et des œuvres de l'art. Du point de vue où il s'est placé, le philosophe voyageur voit partout l'harmonie dans le monde si varié et si plein de contrastes qui passe sous ses yeux, jugeant avec la même équité le républicain Carnot, qu'il rencontre à Magdebourg et qu'il appelle un aimable vieillard, et le professeur Windischmann de Bonn, l'acolyte du thaumaturge de Hohenlohe.

Hegel était encore plein de force et d'énergie, lorsqu'en 1831 le choléra étant venu s'abattre sur Berlin, le choisit pour une de ses victimes. Hegel mourut le 14 novembre de cette année funeste, cent quinze ans jour par jour après Leibnitz. Ainsi qu'il l'avait désiré, ses restes furent déposés près de ceux de Fichte. Le jour de ses funérailles fut pour sa mémoire un jour de triomphe. Si quelques-uns de ses disciples, dans l'excès de leur admiration et de leur douleur, le louèrent avec une exagération sans exemple, tous les partis furent justement d'accord pour déplorer la grandeur de sa perte. Pour l'admirer, pour le regretter vivement, il n'était pas nécessaire de le comparer au héros macédonien ou au divin auteur de l'Évangile, et de voir en lui comme la dernière incarnation de l'esprit universel : il suffisait pour cela de reconnaître en lui un penseur du premier ordre, grand jusque dans ses erreurs. N'avait-il pas disputé à Schelling l'honneur d'être le plus grand philosophe de l'Allemagne au dix-neuvième siècle, et ne s'était-il pas placé au nombre des plus illustres de tous les pays et de tous les siècles?

On a dit que Hegel jouissait d'une grande faveur auprès de son gouvernement, et que cette faveur se fondait principalement sur l'opinion où l'on était que sa philosophie consacrait les prétentions de l'absolutisme, ou tout au moins celles du parti conservateur. On verra par la suite combien peu cette opinion s'accorde avec l'esprit de sa philosophie de l'histoire, selon laquelle le progrès vers la liberté est la loi fondamentale de l'humanité. Il suffira de faire remarquer ici

que plusieurs des principaux disciples de Hegel appartiennent au parti libéral le plus avancé.

Malgré l'importance et le succès de son enseignement et de ses travaux littéraires, Hegel ne fut pas de l'Académie royale de Berlin, et « quand enfin, dit M. Gans, la classe philosophique l'eut choisi, les physiciens refusèrent de s'associer à cet acte de justice, afin de l'envoyer rejoindre dans la tombe Solger et Fichte, exempt, comme eux, du laurier académique<sup>1</sup>. »

De l'aveu même de ses admirateurs, Hegel manquait en chaire, ainsi que dans la conversation, de cette facilité et de cette abondance d'élocution, de cette parole animée et entraînante qui peuvent se trouver quelquefois au service de la médiocrité, mais qui ajoutent à l'ascendant du génie et à l'autorité du savoir. Il y a d'autant plus lieu de s'étonner du succès immense qu'il eut comme professeur. Il fallait donc qu'il y eût dans sa philosophie et dans sa manière même de la présenter quelque chose de bien puissant, pour qu'il ait pu réussir à captiver à ce point les esprits, sans le secours de l'éloquence et les séductions de la parole. « Quiconque, dit M. Gans, dans sa *Nécrologie de Hegel*, avait une fois pris goût à la profondeur, à la solidité de son enseignement, était de plus en plus entraîné et retenu à jamais comme dans un cercle magique, grâce à la force de son argumentation et à l'originalité de ses inspirations du moment. Dans son commerce intime, dit le même écrivain, la science ne se montrait pas; il n'aimait pas à en faire parade; elle ne franchissait pas avec lui le seuil de son cabinet ou de la salle académique. En le voyant, dans la société, occupé de petits intérêts humains, causant gaîment et sans prétention avec ses amis des choses les plus ordinaires de la vie, on ne se serait guère douté quel rang éminent cet homme si simple

<sup>1</sup> Gans, *Nécrologie de Hegel*, dans ses *Vermischte Schriften*, t. II, p. 251.



occupait dans le monde de la pensée.» Il savait parfaitement concilier ensemble, dit un autre de ses disciples<sup>1</sup>, l'enthousiasme de la vie contemplative et le calme prosaïque de la vie ordinaire. «S'accommoder de ce monde tel qu'il est, et pourtant lui être supérieur, telle était sa maxime<sup>2</sup>.»

Aussitôt après la mort de leur maître, l'élite de ses disciples se réunit pour publier les œuvres complètes de Hegel<sup>3</sup>. Sa carrière d'écrivain peut se diviser en trois stades qui correspondent aux trois degrés de son développement philosophique.

La première est le temps de son alliance avec M. de Schelling : elle comprend son séjour à Jéna, et va jusqu'à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* par laquelle en 1806 il se sépara formellement de l'auteur de la *Philosophie de la nature*. La seconde est marquée par la *Logique* et la première édition de l'*Encyclopédie*, et comprend les années de 1807 à 1818. Dans cette période, Hegel jeta les fondements de son système, et en donna une esquisse complète. Dans la troisième et dernière enfin, il le développa dans ses *Leçons publiques* et dans de nouveaux ouvrages.

Il y a du reste peu de variations dans la pensée philosophique de Hegel : elle se produisit lentement et avec effort, s'affermissant et s'enrichissant plutôt que se modifiant dans ses développements successifs.

Aux premiers temps appartiennent les quatre dissertations qui forment, comme dit M. Michelet de Berlin, la première partie de ce nouvel *Organon* de la philosophie. Là il paraît le disciple et l'associé de M. de Schelling, dont il s'assimilait pour ainsi dire les pensées, pour se mettre en état de les continuer et de les reproduire sous une forme nouvelle. Il semblait alors borner son ambition à démontrer que cette

<sup>1</sup> M. Rosenkranz, dans sa *Vie de Hegel*.

<sup>2</sup> Voir la note xiv.

<sup>3</sup> *Hegels Werke*. Berlin, 1832-1845, dix-huit tomes in-8°.

philosophie était bien la dernière et la plus parfaite quant au fond ; mais c'était déjà dans l'intérêt d'une pensée plus avancée qu'il combattait pour elle. Partant du principe que l'esprit philosophique a toujours été en progrès, que la succession des systèmes n'est que la manifestation progressive et nécessaire de ce qui est virtuellement contenu dans la raison, que par conséquent la philosophie la plus récente, pourvu qu'elle fût vraiment *spéculative* et originale, était aussi l'expression la plus complète de la vérité, il était persuadé, en outre, que la doctrine de M. de Schelling avait non-seulement dépassé celle de Kant et de Fichte, mais qu'elle offrait le contenu absolu et définitif de la philosophie universelle. En conséquence, après avoir étudié tous les mouvements de l'esprit philosophique, et après les avoir pour ainsi dire recueillis et absorbés en lui, il s'appliqua de toute la force de son génie, dans cette première période, à observer les phases diverses que parcourait celui qu'il regardait comme en étant l'organe définitif, et à prouver la supériorité de cette dernière expression de la philosophie sur toutes celles qui l'avaient précédée. Ce fut pour lui une époque de recueillement, d'observation d'abord, puis de rétroaction, de critique, de polémique, dont le résultat immédiat est déposé dans les *quatre dissertations*. Leur caractère commun, dit M. Michelet<sup>1</sup>, est que l'auteur y étudie l'esprit de son temps et les philosophies immédiatement antérieures, et que, tenant celle de Schelling pour la plus parfaite, il montre par une critique négative comment les principes des systèmes antérieurs sont venus se résoudre dans le principe absolu de celle-là.

La première de ces dissertations, intitulée : *De la foi et du savoir*, a pour second titre : *La philosophie de réflexion subjective, considérée dans ses formes complètes, comme philosophie de Kant, de Fichte et de Jacobi*. Les éditeurs des

<sup>1</sup> Dans l'introduction aux *Dissertations* ; *Oeuvres de Hegel*, t. I, p. xii



œuvres de Hegel ont cru devoir la placer en tête de toutes les autres, bien qu'elle ne parût que la seconde, comme résumant les systèmes antérieurs, et comme pouvant servir d'introduction à la philosophie nouvelle, qui, par sa foi absolue dans la raison, s'est enfin élevée au-dessus du point de vue purement subjectif, et prétend saisir et montrer la vérité dans son universalité objective. Dans les philosophies de Kant, de Jacobi, de Fichte, la réflexion subjective a parcouru toutes ses formes possibles, et par là même la philosophie objective et absolue, la vraie philosophie, a été préparée, de là même elle est sortie.

Là philosophie de Kant y est encore jugée avec le plus de faveur, parce que, dit M. Michelet, elle accorde à la pensée au moins une apparence d'objectivité, et que, dans les conclusions de la *Critique de la raison pure*, elle laisse subsister la possibilité d'une véritable connaissance rationnelle comme système de la science objective. La philosophie de Jacobi, au contraire, est traitée avec une grande sévérité. Cet appel au sentiment qui prétend se mettre à la place de la spéculation, y est qualifié de galimatias. Hegel ne pardonne pas à Jacobi d'avoir voulu remonter à des génies aussi éminents que Kant et Spinoza. Toutefois il rend justice à quelques détails de la philosophie du sentiment, et loue surtout Jacobi pour avoir pris la défense de la liberté de la vie morale contre le rigorisme de Kant. Selon Hegel, les systèmes de Kant, de Jacobi et de Fichte, en épuisant toutes les formes possibles de la pensée subjective, ont préparé l'avènement de l'*idéalisme objectif et absolu* de M. de Schelling, dans lequel le sujet renonce entièrement à lui-même, et se perd dans la pensée *spéculative*, dans l'intuition de l'éternelle unité.

La seconde dissertation est intitulée : *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling*. Elle est divisée en trois parties : la première, sous le titre *Des formes diverses de la philosophie actuelle*, traite 1° de l'appréciation histo-

rique des systèmes de philosophie; 2° du besoin de la philosophie; 3° de la réflexion comme organe de la philosophie; 4° du rapport de la spéculation avec le sens commun; 5° du principe absolu de la philosophie, 6° de l'intuition transcendante; 7° des *postulats* de la raison; 8° enfin, du rapport de la méditation philosophique à un système de philosophie. La seconde partie expose le système de Fichte, et la troisième compare le principe de la philosophie selon Schelling avec celui de Fichte. Le reste est une réponse aux objections de Reinhold contre le nouveau système.

C'est dans cet écrit que Hegel indique pour la première fois sa théorie sur l'histoire de la philosophie, dont l'étude, dit-il, est à tort considérée comme un simple moyen de mieux comprendre l'esprit philosophique et de se rendre plus capable de résoudre les grands problèmes de la spéculation. La philosophie, ajoute-t-il, n'est pas un art mécanique où l'on puisse devenir plus habile en voyant travailler les autres. Les divers systèmes ne sont pas seulement des travaux préparatoires, mais des solutions vraies, quoique historiques. L'absolu, ainsi que la raison qui en est l'image, étant éternellement un et identique, toute raison individuelle qui s'est reconnue elle-même pour ce qu'elle est, produit une philosophie vraie. La raison, dans la philosophie, n'ayant d'autre objet qu'elle-même, c'est en elle qu'est toute son œuvre, toute son activité, et quant à la véritable philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs, ni passé, ni présent. Le caractère propre d'une doctrine, par cela même qu'il lui est propre, est dans la forme du système : c'est la manière particulière dont la raison, tout en demeurant toujours la même, se construit des matériaux de l'époque un édifice temporaire; toute philosophie est complète en elle-même et forme une totalité en soi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Œuvres de Hegel, t. I, p. 169, 171.



M. Michelet, dans son introduction, semble insinuer que M. de Schelling, qui a exposé des idées semblables sur l'histoire de la philosophie, dans ses *Leçons sur les études académiques*, les a empruntées de Hegel. C'est une assertion erronée; ces idées découlent naturellement de la théorie de la raison qui est commune aux deux philosophes.

Les disciples de Hegel ont cru trouver déjà dans ce traité des différences notables entre la pensée de leur maître et celle de son prédécesseur. M. Michelet fait observer que l'*intuition intellectuelle* de ce dernier est appelée par Hegel *intuition transcendante*; mais il est évident que ce changement de nom ne fait rien à la chose, puisque, d'accord avec M. de Schelling, Hegel considère cette intuition comme la conscience de l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, et comme l'organe nécessaire de la philosophie. Il expose fidèlement la doctrine de son maître, et la reproduit avec toute la déférence d'un disciple dévoué.

La grande difficulté dans cette philosophie, consiste à concilier l'unité absolue avec la multiplicité phénoménale, à déduire de l'identité idéale des différences réelles. Or, cette difficulté que M. de Schelling n'a jamais su résoudre, Hegel était dès lors, selon M. Michelet, sur la voie de la surmonter. D'après ce même critique, Hegel se sépare, dans la dissertation qui nous occupe, plus ouvertement encore de M. de Schelling, en traitant du rapport de l'art avec la religion et la science. Tandis que ce philosophe assigne à l'art le rang le plus élevé, Hegel met la spéculation au-dessus de l'art. Mais la manière dont il s'exprime sur ce sujet est entièrement dans l'esprit de M. de Schelling. L'art et la spéculation, dit-il, sont deux modes distincts de l'intuition de l'absolu, un culte divin dans leur essence, une intuition de la vie absolue, une identification avec elle<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> OEuvres de Hegel, t. I, p. 270.

Voici, autant qu'il est possible de la traduire, la conclusion de ce traité : elle caractérise d'une manière générale la philosophie de Fichte dans ses rapports avec celle de M. de Schelling et de Hegel.

« Le principe absolu, le seul vrai principe de la philosophie, est tout aussi bien dans le système de Fichte que dans celui de Schelling; c'est l'*intuition intellectuelle*, c'est-à-dire, la conscience de l'identité du sujet et de l'objet. Elle devient dans la science l'objet de la réflexion, et la réflexion philosophique est elle-même intuition transcendante : elle devient elle-même l'objet; elle est identique avec l'objet, et c'est par là qu'elle est spéculation. Aussi la philosophie de Fichte est-elle le produit d'une spéculation véritable. La réflexion philosophique a pour condition la libre abstraction de toute variété empirique : c'est par là que l'intuition transcendante devient conscience de soi, et considérée ainsi, elle est quelque chose de subjectif. Pour la saisir dans toute sa pureté, il faut encore faire abstraction de cette subjectivité, afin que, comme principe de philosophie, elle ne soit ni objective, ni subjective, ni comme conscience de soi opposée à la matière, ni comme matière opposée à la conscience, ni identité objective, ni identité subjective, mais identité transcendante, pure, absolue. Comme objet de la réflexion, elle devient sujet et objet; cette opposition, produit de la réflexion pure, la *réflexion philosophique* la place dans l'absolu. L'opposition de la réflexion spéculative n'est plus celle qui existait entre le sujet et l'objet, mais celle d'une intuition transcendante subjective et d'une intuition transcendante objective. Celle-là est le *moi*, celle-ci la *nature*; ensemble elles sont les deux plus hautes manifestations de la raison absolue se voyant elle-même. Telle est donc la différence entre la réflexion commune et la réflexion spéculative : dans l'opposition du moi et de la nature, de la conscience pure et de la conscience empirique, de la pensée et de l'être, de l'in-



fini et du fini, la réflexion vulgaire ne voit que la contradiction, une opposition réelle, tandis que la raison philosophique voit dans cette contradiction la vérité par laquelle les deux termes sont tout à la fois posés et détruits<sup>1</sup>.»

La troisième dissertation est intitulée : *Du rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général*. Reinhold avait accusé la doctrine de M. de Schelling d'exclure la religion et la morale. L'auteur soutient contre lui que la philosophie de la nature peut seule fonder la vraie religion et la véritable moralité, et il renvoie le reproche d'irréligion aux philosophies de *réflexion subjective*, qui placent l'absolu hors du moi, et qui par conséquent, dit-il, n'ont point Dieu.

Cette philosophie, selon lui, n'est pas une simple théorie de la nature, une physique spéculative : c'est une philosophie complète, la philosophie absolue. Fondée sur le principe de l'identité absolue, elle est par là même essentiellement religieuse, et c'est pour cela qu'elle est la véritable. Les autres systèmes n'admettent Dieu que comme un résultat de leurs recherches, et le placent hors du sujet, et c'est pour cela qu'ils sont faux. Elle est de plus d'accord avec le christianisme, dont tous les mystères expriment symboliquement l'identité de Dieu et de l'univers, et qui a pour but de donner à l'homme, par la foi, la conscience de son unité avec l'infini, avec l'être divin. Le germe du christianisme fut le sentiment d'une désunion de Dieu et du monde, et son but la réconciliation de l'homme avec Dieu, non en élevant le fini vers l'infini, mais en faisant descendre l'infini dans le fini, Dieu fait homme. Son essence est de voir et de montrer Dieu dans l'univers.

Au christianisme est opposé le paganisme; mais celui-ci même, dans sa partie *ésotérique*, avait une tendance mystique. Son caractère propre est de diviniser la nature, de

<sup>1</sup> Œuvres de Hegel, t. I, p. 271.

partir du fini pour arriver à l'infini. Celui de la religion chrétienne, au contraire, est de voir Dieu dans la nature, de faire descendre l'infini dans le fini. Elle n'est que le progrès de la direction précédente, un moyen d'arriver à ce dernier degré du développement de la conscience où toutes les différences, toutes les oppositions sont réduites à l'unité. Alors le ciel est véritablement reconquis, et l'évangile de l'absolu proclamé. Ce qui n'est qu'à l'état de foi dans le christianisme, la philosophie de l'identité l'a converti en savoir.

C'est par des arguments de même force que l'auteur revendique pour cette même philosophie l'avantage de la plus grande moralité. « Que des esprits étroits, s'écrie-t-il, accusent d'irréligion la philosophie de la nature, elle n'en sera pas moins une nouvelle source de la connaissance de Dieu; mais lui reprocher d'être antimorale, c'est chose plus absurde encore. Une philosophie entièrement puisée dans la raison et dans les *idées*, est dans sa source même essentiellement morale. La moralité consiste à n'être déterminé que par la seule raison. Or, comment une philosophie qui est fondée sur le même principe qu'elle, lui serait-elle contraire<sup>1</sup> ?

La quatrième dissertation, *Des diverses manières de traiter le droit naturel comme science*, se rattache à la précédente, en ce qu'elle a principalement pour objet d'établir la notion de la moralité absolue. Ici Hegel suit sa propre route d'une façon plus marquée, et déjà les rudiments de sa future philosophie du droit s'y trouvent indiqués.

Le passage de la première période de sa vie philosophique à la seconde, est marqué par la *Phénoménologie de l'esprit*, qui parut en 1807.

On se tromperait si l'on s'attendait à trouver dans ce livre quelque chose de semblable à la psychologie. Ce n'est pas non plus une critique de la raison ou une théorie de la con-

<sup>1</sup> Cette dissertation paraît être un ouvrage de M. de Schelling plutôt que de Hegel (voir la note xv).



naissance : c'est une démonstration du principe de la philosophie de l'identité, de ce principe selon lequel l'esprit est identique avec la substance absolue, l'absolu même; c'est l'histoire du développement par lequel il arrive à se reconnaître pour tel, des manifestations successives, des métamorphoses intellectuelles à travers lesquelles il parvient à la conscience pleine et entière de ce qu'il est.

Dans la préface, Hegel s'exprime ainsi qu'il suit sur le sujet de la *Phénoménologie*, qu'il appelle son voyage de découvertes : Le savoir n'est véritable que comme système, et la substance est essentiellement sujet : c'est dire que l'absolu est esprit; c'est l'idée la plus sublime à laquelle la philosophie se soit élevée. L'idéal, le spirituel est seule réalité, la véritable essence des choses. Mais ce principe, qui est la dernière expression du savoir, ne peut se justifier que par son développement. *L'esprit qui, en se développant, apprend à se savoir comme tel, est la science même; la science est sa vie, la réalité qu'il se construit de sa propre substance.* Or, cette genèse de la science en général est l'objet de la *Phénoménologie*. Le savoir immédiat, tel qu'il est tout d'abord, n'est pas encore esprit; c'est la conscience *sensualiste*, qui n'est encore savoir ni esprit véritable. Pour le devenir, l'esprit a une route longue et difficile à parcourir. Or, c'est cette route que décrit l'ouvrage dont il s'agit. Cette recherche de la génération du savoir, ajoute l'auteur, n'a rien de commun avec ces considérations préliminaires de psychologie, par lesquelles on commence d'ordinaire l'étude de la philosophie, et elle est en même temps en opposition avec cette autre méthode qui débute tout aussitôt comme d'inspiration par le savoir absolu. Ainsi, tandis que M. de Schelling posait de prime abord l'identité de l'esprit avec le savoir absolu, laquelle, selon lui, résultait de l'idée même qu'on doit se faire de la science, Hegel veut montrer comment, par quel développement progressif, l'esprit arrive à se connaître lui-même comme l'ab-

solu. La *Phénoménologie* est donc une démonstration historique du principe suprême de la philosophie de l'identité absolue, la reproduction par la pensée individuelle du travail de dialectique par lequel l'esprit est parvenu à se connaître, à comprendre qu'il est la substance absolue : c'est le savoir du savoir, et ce n'est que par là que l'on peut y arriver, comme ce n'est que par là que l'esprit y est arrivé lui-même. Il ne s'agit pas seulement de préparer l'individu à la science, en prenant pour point de départ la conscience vulgaire; il s'agit de considérer l'esprit en général, ce que Hegel appelle l'*individu universel*, l'esprit du monde (*der Weltgeist*) dans son développement, afin de comprendre par sa forme définitive et absolue ce qu'il est réellement, ce qu'il est en soi. « L'individu, dit l'auteur<sup>1</sup>, est l'esprit incomplet, une forme concrète; toute son existence est déterminée par une forme prédominante, où les autres déterminations n'existent que confuses et comme voilées, effacées. Dans un moment plus avancé du développement, le moment antérieur n'est plus qu'un degré par lequel on s'est élevé plus haut; ce n'est plus qu'un passé, un souvenir. L'individu traverse rapidement les degrés que l'esprit général a dû parcourir : c'est une route tracée, aplanie. C'est ainsi que certaines connaissances qui autrefois occupaient toute la pensée des hommes faits, ne sont plus aujourd'hui qu'un jeu pour l'enfance des écoles. Le passé est devenu la propriété de l'esprit universel, qui est la *substance des individus*. Pour ceux-ci, l'étude philosophique est l'effort qu'ils font pour s'assimiler et absorber tout ce que celui-là a produit successivement; et par ce même travail de la pensée individuelle, l'esprit général, comme substance universelle, acquiert la conscience de lui-même. » En d'autres termes, il s'agit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de reproduire individuellement, à l'aide de la dia-

<sup>1</sup> OEuvres, t. II, p. 22, 23.



lectique spéculative, comme se succédant avec nécessité, tous les mouvements par lesquels l'esprit universel, qui est la substance, le *substratum* des esprits particuliers, est parvenu à se reconnaître lui-même pour la substance absolue dans le système de M. de Schelling et de Hegel.

« Dans ce mouvement progressif de l'esprit vers la connaissance de lui-même, ajoute Hegel, tout est important. Puisque l'esprit universel a eu la patience de se transformer ainsi à travers les siècles, et que ce n'est que par ce long travail qu'il a pu se donner la conscience de soi, l'individu ne peut acquérir l'intelligence de sa substance à un moindre prix <sup>1</sup>. »

La *Phénoménologie* s'annonce comme la première partie de la science, et elle est ainsi nommée, parce qu'elle se borne à exposer les manifestations de l'esprit dans l'élément de l'existence immédiate ou de l'expérience. Elle conduit la pensée jusqu'au point où s'évanouit l'opposition de l'être et du savoir, et où l'esprit reconnaît clairement son identité avec la substance absolue. A partir de ce moment, il se développe comme pensée pure, comme savoir absolu, et il n'y a plus d'autres différences entre les formes qu'il revêt ultérieurement que celles du contenu. Le mouvement de l'esprit dans la première sphère est l'objet de la *Phénoménologie*; son mouvement dans la seconde est l'objet de la *Logique*, ou de la philosophie spéculative.

La *Phénoménologie*, en même temps, tiendra lieu de critique ou de théorie de la connaissance. « A la place de ces vaines discussions qui portent sur la nature et les limites de la connaissance, dit Hegel, il faut montrer comment la conscience naturelle devient savoir véritable et absolu : tel est le but de la *Phénoménologie*. Elle présente la série des transformations que l'âme parcourt, comme autant de stations que la nature lui a marquées pour devenir esprit, par

<sup>1</sup> Même vol., p. 24.

l'expérience de ce qu'elle est en soi. Il en résultera que la conscience naturelle n'est que la notion, l'idée concrète du savoir, et non le savoir réel. Mais comme d'abord et immédiatement elle s' imagine être le savoir réel, le développement de soi qui lui ôte insensiblement cette illusion, est à son égard un progrès négatif. C'est pour elle le chemin du doute et du désespoir; mais c'est par ce doute que l'esprit devient capable de voir la vérité.... La science tend vers un terme définitif; ce terme est là où il devient impossible d'aller plus loin, où l'idée répond à l'objet, l'objet à l'idée. La marche vers ce but est irrésistible, et nulle station antérieure ne saurait satisfaire l'esprit. L'histoire de ce développement de la conscience est la route qui conduit au savoir, est le savoir même. Le progrès de l'expérience ou de la conscience, dans sa marche vers l'absolu, se fait de telle sorte que ce qui était d'abord objet de la conscience devient objet du savoir, et ce savoir est ensuite lui-même, et comme tel, objet de la conscience. En changeant ainsi d'objet, elle s'avance de plus en plus vers la connaissance de soi, et en s'avançant vers sa véritable existence, elle finit par arriver au point où elle est identité de l'être et de l'idée, et où, ayant compris sa vraie nature, elle devient savoir absolu <sup>1</sup>. »

La *Phénoménologie de l'esprit* est traitée sous les six chefs suivants : la conscience, la conscience de soi, la raison, l'esprit, la religion, le savoir absolu. Ces termes expriment les degrés successifs du développement intellectuel, les époques diverses de la genèse de la science. Chacune de ces époques est ensuite subdivisée selon les faits particuliers qui se produisent à chaque station <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Œuvres, t. II, p. 59.

<sup>2</sup> La *Phénoménologie* qui, d'après le premier plan de Hegel, devait former la première partie de la science et précéder la *Logique*, a été plus tard incorporée, après celle-ci, dans l'Encyclopédie, où elle est une subdivision de la *Philosophie de l'esprit* et où les six termes sont réduits à trois : la conscience, la conscience de soi et la raison.



Il est curieux de voir après cela ce que devient la psychologie dans le système de Hegel. La psychologie, dit-il, est le résultat de l'observation de la conscience de soi dans ses rapports avec la réalité extérieure. Elle expose cette foule de lois d'après lesquelles l'esprit s'apparaît dans un rapport différent aux modes divers de sa *propre* réalité, rapport tour à tour actif et passif. La psychologie, en observant les diverses manières d'être générales de la conscience active, y trouve une grande variété de facultés, de dispositions, de penchants; et, comme au milieu de cette riche collection de faits, le souvenir de l'unité de la conscience persiste toujours, on est tout étonné de voir que tant de choses si hétérogènes puissent se trouver ensemble dans l'âme, *comme dans un sac*, non pas mortes et inertes, mais pleines de vie et de mouvement<sup>1</sup>.

Selon Hegel, la psychologie est à la phénoménologie de l'esprit, ce que la description d'une plante, dans un moment donné, est à l'histoire de son complet développement, depuis la germination jusqu'à la plus parfaite maturité du fruit. Il est évident que ce n'est que par cette dernière qu'on peut savoir ce que la plante est véritablement : cette histoire implique la description du végétal à un état quelconque, tandis que celle-ci ne renferme pas l'histoire de sa génération et de son parfait développement.

La *Logique*<sup>2</sup> est une nouvelle *philosophie première*, qui prend la pensée au point où la phénoménologie l'a conduite, c'est-à-dire, comme savoir absolu. Après avoir montré dans celle-ci par quel développement l'esprit s'élève jusqu'au savoir absolu, Hegel, dans la *Logique*, considère la pensée en soi, dans son propre mouvement comme pensée, comme le principe même des choses, comme ce principe souverain auquel, selon une expression d'Aristote, citée par M. Michelet,

<sup>1</sup> OEuvres, t. I, p. 227-228.

<sup>2</sup> Elle forme les tomes III, IV, et V des OEuvres complètes.

sont attachés le ciel et la nature<sup>1</sup>. Partant de la supposition de l'identité de la pensée et de l'être, elle a pour objet le mouvement de la pensée, *dialectique immanente*, qui part du concept vide en soi de l'être pur ou du néant logique, pour aboutir à l'*idée concrète absolue*, dont le développement produit l'univers.

La préface de la *Logique*, écrite en 1812, peut donner une idée de la différence qui distingue cette nouvelle manière de philosopher de l'ancienne, et en même temps nous initier davantage à l'intelligence de cette philosophie. «Ce qu'on appelait autrefois (avant Kant) métaphysique, dit l'auteur, a disparu du rang des sciences. Qui oserait parler encore d'*ontologie*, de *psychologie* ou de *cosmologie* rationnelle, de *théologie* naturelle? Qui pourrait encore s'intéresser à des recherches sur l'immatérialité de l'âme ou sur les causes mécaniques et finales? Les preuves de l'existence de Dieu ne sont plus rapportées que pour mémoire ou dans un but d'édification. C'est un fait que la métaphysique n'intéresse plus personne. Le sens commun et la science se sont coalisés pour la perdre, et l'on a eu le singulier spectacle d'un *peuple cultivé sans métaphysique* : c'est comme un temple très-orné d'ailleurs, mais qui n'a pas de sanctuaire. La théologie, jadis la gardienne des mystères spéculatifs, est revenue au sentiment, ou ne s'occupe que d'études pratiques et historiques... La logique, sans partager le sort misérable de sa sœur, est restée ce que l'a faite la tradition. On ne croit plus, il est vrai, qu'on puisse apprendre à penser par elle, et l'esprit pratique du siècle la menaçait de la même destinée que la métaphysique; mais du moins elle a conservé son rang, et continué à être publiquement enseignée. Cependant elle s'est amoindrie plutôt qu'elle ne s'est accrue. L'esprit nouveau qui aime la science et la vie n'a pas encore pris la peine de se transformer extérieurement; mais alors qu'il s'est méta-

<sup>1</sup> Aristote, *Métaphys.*, t. XII, p. 7.



morphosé substantiellement, c'est en vain que l'on voudrait conserver les formes du passé, et résister à un nouvel avènement : ce sont des feuilles flétries qui tombent pour faire place à un développement nouveau. C'est vainement qu'on s'efforce de s'opposer au mouvement qui pousse l'esprit en avant. Les adversaires de la philosophie nouvelle commencent eux-mêmes à en parler le langage, et tout en repoussant ses principes, ils n'ont pu se défendre d'en adopter les conséquences. D'un autre côté, après avoir bien établi le principe, il est temps de le développer : le moment est venu de transformer la logique, qui doit constituer maintenant la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure<sup>1</sup>. »

La *Logique* de Hegel comprend sous le titre de *logique objective* la métaphysique générale, et sous le nom de *logique subjective* la logique ordinaire. La première traite, en deux parties, de l'*Être* et de l'*Essence*; la seconde de la *Notion* et de l'*Idée*. Elle est reproduite en abrégé dans la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

L'*Encyclopédie*<sup>2</sup> présente le système complet de la philosophie de Hegel; c'est le résumé substantiel et la dernière expression de sa pensée. Elle nous servira de guide dans l'exposé de cette philosophie.

Les *Principes de la philosophie du droit* enfin sont le dernier ouvrage publié par Hegel lui-même<sup>3</sup>. C'est le développement de cette partie de l'*Encyclopédie* qui, sous le titre de l'*Esprit objectif*, est une des subdivisions de la *Philosophie de l'esprit*. C'est dans la préface de cet écrit que se trouve pour la première fois cette proposition fondamentale de la philosophie hégélienne, souvent si mal interprétée :

<sup>1</sup> OEuvres, t. III, p. 3-6.

<sup>2</sup> La troisième édition fort augmentée de l'*Encyclopédie* forme les tomes VI et VII des OEuvres complètes.

<sup>3</sup> Il compose avec une préface de M. Gans le tome VIII de la collection.

*Ce qui est rationnel est réel; et réciproquement, ce qui est réel est rationnel.*

Cette formule n'est qu'une autre version du principe de l'identité; mais il sera facile de démontrer qu'elle ne peut se soutenir qu'aux dépens de la réalité de toutes les existences finies et individuelles, de tout ce qui est relatif et contingent. « Ce traité, dit Hegel, ne doit être autre chose dans sa partie politique qu'un essai de faire comprendre l'État comme rationnel en soi. Il n'a pas la prétention de construire l'État *à priori*, ni de lui enseigner ce qu'il doit être, mais de le montrer comme *univers social*. Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute philosophie; car ce qui est, est la raison réalisée. L'individu est fils de son temps, et la philosophie est chaque fois l'expression de l'esprit du temps où elle apparaît, l'*époque actuelle réfléchie*; et ainsi que nul individu ne peut devancer réellement son siècle, de même nul système de philosophie ne peut aller au delà du monde actuel... Pour dire ce que le monde doit être, la philosophie vient toujours trop tard; car en tant qu'elle ne fait que réfléchir le monde par la pensée, elle ne peut venir qu'après que le monde est déjà formé et tout achevé<sup>1</sup>. » Ailleurs cependant nous verrons que d'après ce même système qui semble réduire la philosophie à n'être que la *réalité réfléchie*, un monde devenu ainsi l'objet de la réflexion philosophique, est près de s'écrouler et de faire place à un ordre de choses nouveau, de telle sorte que le développement naturel et spontané de la pensée crée un monde actuel, et que la réflexion, la pensée réfléchie de ce monde le détruit, ou le menace d'une ruine prochaine et imminente.

Tels sont les ouvrages publiés par Hegel lui-même. Les autres volumes de ses œuvres complètes se composent de ses *Leçons publiques*, rédigées par ses disciples, sur la *Phi-*

<sup>1</sup> OEuvres, t. VIII, p. 18-20.



losophie religieuse, sur la *Philosophie de l'histoire*, sur l'*Esthétique*, sur l'*Histoire de la philosophie*. Ces leçons sont le développement et l'application de son système.

L'histoire de la philosophie surtout est remarquable. Elle est précédée d'une introduction sur l'idée de cette histoire et sur ses rapports avec la philosophie elle-même. La préface qui reproduit le discours d'ouverture, prononcé par Hegel à Heidelberg, en 1816, est curieuse. « L'esprit universel, disait-il, entre autres, était dans ces derniers temps trop occupé de la réalité, pour faire un retour sur lui-même, pour se recueillir. Maintenant que le peuple allemand a reconquis sa nationalité, source de toute *vie vivante* (*Grund alles lebendigen Lebens*), on peut espérer qu'à côté de l'État, l'Église aussi, comme ensemble des intérêts spirituels et scientifiques, se relèvera; que tout en restaurant les choses de ce monde, on songera de nouveau au règne de Dieu; qu'à côté des intérêts matériels et politiques, refleurira la science, le monde libre et rationnel de l'esprit.... Nous verrons dans l'histoire de la philosophie que dans les autres contrées de l'Europe, où les sciences expérimentales sont cultivées avec le plus de succès, il ne s'est plus conservé de la philosophie que le nom, que tout souvenir, que l'idée même en a péri; qu'elle n'existe plus véritablement qu'au milieu de la nation allemande. Nous avons reçu de la nature la mission d'être les gardiens de ce feu sacré, comme aux Eumolpides d'Athènes fut confiée la conservation des mystères d'Eleusis, aux habitants de Samothrace celle d'un culte plus pur, ainsi que l'esprit universel avait donné au peuple d'Israël la conscience que ce serait de son sein qu'il sortirait renouvelé<sup>1</sup>. » Il résulte de là que, selon Hegel, le dernier interprète de l'esprit universel, la nation allemande, est le peuple élu de la philosophie, et qu'il n'y avait plus en 1816, ni en France, ni ailleurs qu'en Allemagne, rien qui méritât ce nom.

<sup>1</sup> OEuvres, t. XIII, p. 3-5.

Parmi les critiques de Hegel, insérées dans le seizième tome de ses OEuvres complètes, se font surtout remarquer celles qui concernent Jacobi, Solger et Hamann. Voici comment il s'exprime ici au sujet du premier. « Jacobi, dit-il<sup>1</sup>, est semblable à un penseur solitaire qui le matin a rencontré une énigme antique gravée sur un roc éternel. Il croit à cette énigme, mais il s'efforce en vain d'en trouver la vraie signification. Il en est occupé toute la journée, en tire un sens important, et ce sens, il l'exprime en leçons et en images; mais la solution lui échappe, et le soir il se couche avec l'espoir que quelque songe divin pendant la nuit, ou le réveil au lendemain, lui apportera ce mot qu'il a tant cherché, et auquel il a cru avec tant de foi. » C'est à Jacobi pourtant, selon Hegel lui-même<sup>2</sup>, que M. de Schelling dut le principe de l'unité de la pensée et de l'être, principe que du reste Jacobi entendait tout autrement que l'auteur de la *Philosophie de la nature*<sup>3</sup>.

## II. Rapport de la philosophie de Hegel avec celle de Fichte et celle de M. de Schelling.

En général, il y a filiation directe, si ce n'est nécessaire, de Kant à Fichte, de Fichte à Schelling, de Schelling à Hegel. A travers ces quatre générations nous voyons l'idéalisme se transformer, de critique et de purement subjectif qu'il était d'abord, devenir de plus en plus positif et absolu. Mais dans un sens plus particulier, Hegel relève de Fichte pour la méthode, de M. de Schelling pour le fond de sa doctrine, ainsi que ce dernier lui-même, quant à l'esprit essentiel de sa philosophie, se rattache beaucoup plus à Spinoza, à Brunus, aux Néoplatoniciens, qu'au philosophe de Königsberg.

Hegel n'annonça d'abord, à l'égard de la philosophie de

<sup>1</sup> OEuvres, t. XVI, p. 203.

<sup>2</sup> OEuvres, t. XV, p. 617.

<sup>3</sup> Voir, pour la bibliographie de Hegel, la note XVI.



M. de Schelling, d'autre intention que celle de la réduire en système par une déduction plus rigoureuse, tout comme Fichte, dans ses commencements, ne semblait avoir d'autre prétention que d'établir l'idéalisme critique sur un fondement plus solide.

Cet enthousiasme philosophique, cette poésie spéculative qui, sous le nom d'intuition intellectuelle, dominait dans l'école de M. de Schelling, et y tenait lieu de méthode, était antipathique au génie sévère et dogmatique de Hegel. Tout en acceptant le fond de la doctrine, il déclara qu'elle n'était pas revêtue de sa véritable forme, et c'est cette forme qu'il prétendait lui donner, en y appliquant la dialectique trilogique de Fichte. La philosophie de M. de Schelling était l'expression de la vérité, et définitive quant à son contenu; mais elle n'était pas suffisamment justifiée, et elle n'était pas exposée systématiquement : elle manquait de méthode, et cependant en philosophie la méthode est chose essentielle, puisque c'est par elle seulement que le contenu est compris. Dans le jugement qu'il porte sur M. de Schelling, dans son histoire de la philosophie<sup>1</sup>, Hegel reconnaît que sa doctrine est bien la vérité absolue que tous les penseurs avaient cherchée avant lui, mais c'est à lui Hegel qu'il était réservé de la présenter sous sa forme définitive.

Pour comprendre la philosophie de Hegel, il suffit de voir ce que, selon lui, Spinoza et M. de Schelling ont laissé à désirer, et de se rappeler quelle idée Fichte se faisait de la science. Aux yeux de Hegel, il n'a manqué à Spinoza que de concevoir la substance absolue comme sujet, comme esprit, et de considérer l'esprit de l'homme comme identique avec elle, au lieu de ne voir dans celui-ci qu'une simple modification de la substance divine, sans liberté et sans une existence qui lui soit propre. M. de Schelling est venu rectifier

<sup>1</sup> Œuvres, t. XV, p. 682.

et compléter Spinoza en ce sens : à son tour il sera complété par Hegel.

L'IDÉE sans doute est la vérité, et tout ce qui est vrai, est idée, dit-il; mais il faut le prouver, et il faut montrer comment l'idée, en se développant, devient le monde. « Hegel, en s'initiant à la manière de penser de Schelling, dit un historien, qui n'est pas de son école<sup>1</sup>, s'était persuadé, d'un côté, que le principe de l'identité absolue avait été en général bien saisi par ce philosophe, et qu'elle devait être considérée comme l'expression complète de la connaissance philosophique; mais, d'un autre côté, il estimait que Schelling était loin d'avoir exposé cette doctrine selon la vraie méthode, et que son école s'était jusque-là contentée de saluer avec enthousiasme l'aurore de l'esprit rajeuni, à jouir de l'idée sans peine et sans travail. Il s'imposa, en conséquence, la mission, en partant du principe de l'identité absolue, de présenter les notions philosophiques sous une forme absolument identique avec leur contenu. » Un des disciples les plus dévoués de Hegel, tout en plaçant son maître au-dessus de tous les penseurs, rend un hommage éclatant à M. de Schelling, comme précurseur. « Schelling, dit-il, est le restaurateur de la vérité au dix-neuvième siècle. Nouveau Prométhée, il allume son flambeau à la source pure de l'éternelle intelligence. Dans sa jeunesse, presque en même temps que Fichte, il chercha à perfectionner la critique de Kant par le principe de l'intuition intellectuelle absolue. Cette intuition, cette conscience purement rationnelle que l'esprit a de lui-même, cette faculté que Kant avait refusée à l'esprit philosophique, et que Fichte avait posé immédiatement, fut considérée par Schelling comme la condition première de la connaissance spéculative. Renonçant au point de vue si borné du *criticisme*, Schelling s'éleva au principe de l'identité absolue ou de l'absolu, et se

<sup>1</sup> Reinhold, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 662.



séparant à la fois de Kant et de Fichte, il arriva à la *philosophie générale de la nature*, dont l'objet est de voir toutes les choses telles qu'elles sont en Dieu. L'idéalisme et le réalisme se trouvèrent ainsi conciliés... Mais l'esprit qui a porté la science rationnelle au plus haut degré de perfection, c'est Hegel. Parti avec Schelling des résultats de la philosophie critique, il ne tarda pas à s'élever au-dessus de cette sphère étroite, et suivit l'ami de sa jeunesse sur les hauteurs de la vraie et pure *rationalité*. L'étude de la métaphysique du moyen âge, celle de Spinoza, et plus encore Aristote, développèrent en lui le besoin d'une philosophie rigoureusement scientifique, et lui firent concevoir le premier système complet, le seul depuis Spinoza. Se plaçant au point de vue de l'identité absolue, il soumit à la puissance de la pensée réfléchie toute la richesse du contenu primitif de la conscience, et au moyen d'un principe simple, en construisit un tout organique, un système solidement assis et à l'abri de toute critique. Mais, pour réussir dans cette vaste entreprise, il lui fallut, nouveau Kepler, découvrir et introduire dans la science la dialectique universelle de la raison... Hegel est en général à Schelling comme Aristote est à Platon, ou comme Spinoza est à Descartes, et en même temps sa philosophie a beaucoup de rapports avec celle de Spinoza et celle d'Aristote<sup>1</sup>.

Ainsi, de l'aveu de Hegel et des siens, sa philosophie est issue de celle de M. de Schelling. Elle devait être pour le fond identique avec celle-ci, mais présentée sous une autre forme, rigoureusement démontrée et réduite en système. M. de Schelling, cependant, ne reconnaissant pas la nécessité de cette transformation, désavoua publiquement son continuateur, et refusa de voir dans le système de Hegel l'expression fidèle de sa pensée. Dans un écrit de 1834, M. de Schelling appelle Hegel un philosophe venu plus tard, que

<sup>1</sup> Musmann, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*. Halle, 1830.

la nature semblait avoir destiné à produire un nouveau *Wolffianisme*. Il va jusqu'à appeler la méthode de Hegel une *invention* que les pauvres d'esprit ont seuls pu admirer. Il ne voit dans toute la philosophie hégélienne qu'un épisode de l'histoire de l'esprit humain au dix-neuvième siècle, épisode qui, s'il n'a pas servi à son progrès, aura du moins eu l'avantage de montrer une fois de plus qu'il est impossible avec la raison pure, d'arriver jusqu'à la réalité<sup>1</sup>. Il y a de l'injustice dans ce désaveu : Hegel fut beaucoup plus qu'un nouveau Wolf d'un autre Leibnitz. Il donna à la philosophie de l'*identité* une base qui lui manquait; il la réduisit en système au moyen d'une méthode qu'elle ignorait ou qu'elle dédaignait, et en déduisit des conséquences qu'elle était loin de prévoir, et qu'elle redoutait peut-être de voir sortir d'elle; enfin la nouvelle école éclipsa pendant vingt ans l'école primitive.

Mais ce qu'il y a de juste dans les plaintes de l'école de M. de Schelling contre Hegel, c'est que, tout en prétendant respecter le contenu de la philosophie de l'*identité absolue*, il le fit paraître un autre à travers la forme nouvelle dont il la revêtit, et ainsi M. de Schelling a eu raison de renier Hegel, tout comme Kant a pu, sans ingratitude, désavouer Fichte.

### III. Principe fondamental et méthode de la philosophie de Hegel.

La philosophie de Hegel est pour le fond la philosophie de M. de Schelling, exposée selon la méthode de Fichte perfectionnée.

La prétention commune de la philosophie de M. de Schelling et de celle de Hegel est de montrer comment l'univers est né de l'acte éternel de connaissance, de telle sorte que la philosophie n'est que la reproduction idéale de cet acte.

<sup>1</sup> Voir la Préface mise par M. de Schelling en tête de la traduction allemande de la préface de M. Cousin.



« Dans la science suprême, dit M. de Schelling, tout est un et primitivement réuni, Dieu et la nature, la science et l'art, la religion et la poésie. La philosophie est l'expression idéale du savoir primitif. En tout temps, dit encore M. de Schelling, une partie seulement de l'univers est l'objet de l'intuition, mais la notion de l'âme est l'idée de toutes choses. Dans l'entendement le penseur reconnaît le type de l'univers. » Vico a dit : Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons. C'est ainsi que M. de Schelling et Hegel prétendent démontrer le monde en le construisant. Admirez d'abord la hardiesse de cette entreprise, d'expliquer tout ce qui est dans le ciel et sur la terre par le seul développement de la pensée logique, dont le mouvement spontané constitue d'une part l'univers matériel, et de l'autre l'univers intelligible ou idéal, mondes identiques, au fond, deux faces pareilles bien que diverses de la même puissance; puis de supposer que cette idée, qui est le monde en soi, est dans l'homme, et que par une sorte d'intuition intellectuelle, par la seule dialectique, l'esprit de l'homme peut *repenser, recréer* par la pensée le mouvement qui a constitué et constitue le monde réel et le monde idéal, histoire universelle : histoire de l'esprit humain, des sciences et des arts, morale, lois, mœurs, religion et philosophie, tout sera expliqué par le mouvement de la pensée, reproduction fidèle du mouvement éternel de l'idée absolue.

L'idéalisme absolu n'aspire à rien de moins qu'à l'omniscience, à la science de Dieu; il n'y aspire pas, il déclare la posséder par l'intuition intellectuelle, selon M. de Schelling, par la dialectique *immanente*, ou le seul mouvement de la pensée, selon Hegel, par la pensée spéculative.

Selon Aristote, Dieu étant le principe et la cause de tout, possède pour cela même lui seul la science suprême des causes et des principes, la science de l'essence des choses : il est digne de l'homme d'aspirer à cette science divine.

Selon Hegel et M. de Schelling, la raison humaine est elle-même cette science. Rien n'est possible que par la pensée, avait dit Mendelssohn, nourri à l'école de Leibnitz; toute réalité suppose une pensée égale. Or, nul être fini ne peut épuiser par la pensée toute la réalité de ce qui existe, et encore moins comprendre la possibilité et la réalité de toutes choses; il faut donc qu'il y ait une intelligence infinie qui conçoive parfaitement toute possibilité comme possible et toute réalité comme réelle, et cette intelligence c'est Dieu.

Hegel, à l'exemple de M. de Schelling, attribue à l'homme lui-même cette intelligence infinie.

Tout ce qui existe, existe et se maintient par un acte éternel de connaissance de l'absolu, et l'esprit de l'homme, étant lui-même l'absolu, a la faculté de reproduire librement, par la pensée spéculative, cet acte éternel de connaissance; la philosophie véritable n'est autre chose que cette reproduction.

L'univers est le produit de l'évolution de la notion ou de l'idée absolue. Cette *idée* absolue de Hegel est la notion éternelle (*der ewige Begriff*), l'idée des idées de M. de Schelling, ou ce qu'il appelle encore dans l'*Idéalisme transcendantal*, l'*identique absolu*. C'est de là que sort éternellement le monde.

Il y a nécessairement en Dieu, dit Spinoza<sup>1</sup>, l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui découle nécessairement de cette essence : cette idée est *une* comme la substance divine elle-même. Telle est l'idée concrète et absolue de Hegel. Mais au lieu de la concevoir, comme étant en Dieu, chez lui c'est cette idée qui renferme Dieu. Cette idée est à la fois le tout-un des Éléates, le *vous* d'Anaxagore, le *λογος* des Néoplatoniciens, la substance unique de Spinoza, l'absolu de Fichte et de Schelling.

Le monde, dit Hegel, est une fleur qui procède éternelle-

<sup>1</sup> *Ethica, lib. II, prop. III-IV.*



ment d'un germe unique; cette fleur, c'est l'idée divine, absolue, universelle, produite par le mouvement de la pensée. Elle est d'abord *idée logique*, ou la *totalité des catégories*; ensuite par sa propre activité, sans qu'elle reçoive du dehors ni une impulsion, ni la moindre matière, elle devient nature et esprit, univers et connaissance universelle, monde physique et monde moral.

Ce déploiement est présenté sous la forme historique, de telle sorte que de l'idée logique, qui s'est faite et constituée elle-même, sort la nature, et ensuite, par un mouvement de retour, l'idée devient esprit.

Il y a développement graduel et progressif; mais ce développement ne pose réellement rien au dehors, il s'accomplit dans l'idée même.

Les platoniciens appelaient la matière l'autre (*το ἕτερον*), et c'est dans le même sens que Xavier de Maistre donnait ce nom par excellence au corps. Or, selon l'idéalisme absolu, cet *autre*, c'est encore l'idée ou l'absolu sous une autre forme; elle a besoin de sortir de soi, pour ainsi dire, afin d'apprendre à se donner la conscience de ce qu'elle est, afin de devenir *pour* elle ce qu'elle est *en soi*, de se connaître comme esprit. Il y a donc progrès de l'idée logique en soi à la *nature*, et de la nature à l'*esprit*.

Mais la nature et l'esprit existent ensemble à chaque instant, parce que le mouvement qui les produit, l'acte de connaissance qui les pose, est éternel.

Chaque point de mouvement, chaque pensée de l'acte de connaissance existent à chaque instant quelque part. Il n'y a pas réellement de différences, mais des distinctions, point de différence de qualité, mais seulement de quantité.

Le mouvement qui marque l'évolution circulaire de l'idée, est ce que Hegel appelle le *procès*, mot emprunté à la terminologie allemande de la chimie, où il signifie le travail chimique. Le mot *procès* signifie donc ici un travail progressif,

un mouvement graduel, produisant une série de formes transitoires, dans l'intérêt d'une forme définitive. C'est par un pareil *procès* que se développe l'idée de l'absolu.

Dans tout développement, il y a un point de départ, un état primitif, ensuite des degrés de formation, qui peuvent être considérés en soi comme des formes particulières, mais qui relativement au but général, ne sont que des moyens destinés à amener un résultat définitif, la *fin* du *procès*.

Les diverses phases du mouvement et les existences auxquelles il donne lieu dans sa marche progressive, sont appelés des moments. Du *procès absolu* il faut distinguer le *procès relatif*, les mouvements particuliers qui ensemble constituent le mouvement général.

L'objet de la science philosophique est, comme nous l'avons dit, la reproduction, par la pensée, de ce mouvement universel. La possibilité de cette reproduction suppose non-seulement l'identité des idées et des choses, mais encore l'identité de la raison humaine avec l'intelligence absolue, de façon que cette reproduction du mouvement de la pensée créatrice du monde équivaut à la création elle-même, et égale l'esprit humain au créateur.

La philosophie n'a donc pas uniquement pour objet de reproduire ainsi le mouvement universel, mais encore et surtout de nous conduire jusqu'à la définition de l'absolu, comme esprit, et à la conviction que l'esprit dans l'homme est lui-même l'absolu. Pour cela, il faut que partout soit montrée l'unité de la pensée et de l'être; il faut faire voir partout la raison dans les choses, afin de vaincre définitivement toute opposition du sujet et de l'objet.

Cette idée de la pensée et de l'être est, selon Hegel, l'idée fondamentale qui se retrouve en toute philosophie véritable, de sorte que l'histoire de la philosophie, ne tenant compte que des systèmes où ce principe est plus ou moins explicitement exprimé, n'est autre chose que l'histoire du mouve-



ment par lequel l'esprit a parfaitement compris cette unité, ainsi que la fin de toute l'histoire est de donner à l'esprit l'entière conscience de lui-même. La religion elle-même n'a pas d'autre but, et la philosophie n'est que la religion comprise. C'est donc là ce qui constitue la connaissance spéculative; le principe vivant de la philosophie, par lequel le fini et l'infini sont posés comme identiques, dit M. de Schelling, est la connaissance absolue même; car ce principe est l'essence de l'âme, la *notion* éternelle, qui est en même temps connaissance absolue et la substance.

La pensée qui a produit le monde, étant identique avec ce monde et avec la pensée dans l'homme, il est évident que la reproduction par la pensée humaine est connaissance, science absolue. Avec le principe est donnée la *méthode*. Le développement ontologique étant primitivement identique avec le développement logique, celui-ci sera la reproduction exacte de celui-là.

L'idée d'un *développement immanent*, c'est-à-dire, d'un développement qui revient sur lui-même pour recommencer, fournit la méthode, et l'impose. Le développement se fera en trois temps, pour ainsi dire; par la position, la négation, et la négation de la négation; l'affirmation; ou, comme s'exprime Fichte, par la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. L'idée même qui doit se développer est la thèse  $A=A$ ; pour qu'elle se développe, il faudra qu'elle sorte d'elle-même, qu'elle se sépare, qu'elle se pose comme dans un autre, ce qui est une sorte de négation d'elle-même, l'*antithèse*; enfin par ce développement elle sera devenue effectivement ce qu'elle est en soi; elle se reconnaîtra dans l'*antithèse*, et se rétablira dans son identité avec la connaissance de ce qu'elle est: *synthèse*. Dans la méthode de Hegel, les trois termes correspondant à la *thèse*, à l'*antithèse* et à la *synthèse*, sont ceux de *notion*, de *jugement*, et de *conclusion*. La notion (*der Begriff*) est ce qui doit se développer; le jugement (*das*

*Urtheil*, partage, *diremptio*) est le partage qui se fait dans la *notion*: c'est l'acte même du développement; enfin la *conclusion* (*der Schluss*) est la synthèse ou l'affirmation, le résultat positif du développement.

L'idée concrète et absolue est la *notion*, la thèse primitive, le tout enveloppé, le chaos intelligible où tout est uni. En se développant par le *jugement réel*, elle devient *nature*, un *autre*, la négation de soi, *antithèse*. Mais dans cette nature elle se reconnaît elle-même, et par la synthèse, la négation de la négation, l'affirmation de son identité, elle revient à soi, avec la conscience de soi comme esprit. C'est là le syllogisme spéculatif universel. Ce type général se retrouve dans tous les développements intermédiaires, dans toutes les parties du monde physique et du monde intellectuel; la vie divine est la même à chaque moment de son développement comme dans un édifice gothique le type de l'ensemble se retrouve dans toutes ses parties. C'est la trinité spéculative qui se montre partout, et c'est cette uniformité dans la variété qui fait la beauté du système de Hegel.

La science absolue et l'univers étant identiques, et la science humaine spéculative n'étant que la reproduction de la science éternelle, du développement universel, la méthode est cette reproduction elle-même. La méthode ou la dialectique est la dialectique même de l'esprit universel, le mouvement par lequel tout se produit.

C'est, comme l'a reconnu Jacobi<sup>1</sup> dans sa lettre à Fichte, la seule méthode qui convienne à la science qui se prétend absolue: « Cette science consiste à produire elle-même son objet; elle est cette production même par la pensée: par conséquent le contenu de la science est action interne, et la méthode de cette libre action en est elle-même l'essence.

La méthode de Hegel est identique avec le système qu'elle produit. Le principe de l'identité admis, il y a nécessaire-

<sup>1</sup> *Sendschreiben an Fichte*, p. 15.



ment unité du développement logique et du développement ontologique. Ce sera une synthèse progressive et continue qui représente l'évolution éternelle de l'idée concrète et absolue. Cette méthode est le mouvement même par lequel tout se produit : le double sens du mot latin *explicatio* en indique la nature : les choses sont expliquées et comprises par la manière dont elles se développent du fond de l'idée par le mouvement de la pensée.

Cette méthode une fois admise avec la prétention qu'elle suppose, tous les termes de la logique changent de signification, et la logique devient la métaphysique. *Expliquer* (de *explicare*, déployer) dans le langage de Hegel, c'est montrer quelle place une chose occupe dans le mouvement universel; *prouver*, c'est réduire les données empiriques à leur expression générale, les ramener à leur notion; c'est ainsi, dit Hegel, que Keppler a prouvé les lois du mouvement absolu<sup>1</sup>. Comprendre (*begreifen*), c'est réduire à sa valeur philosophique ou spéculative ce qui est donné immédiatement aux sens ou à l'entendement dans la nature et l'histoire. La vérité n'est plus la conformité de nos idées avec les lois de l'entendement, — ce n'est là que la justesse logique; — ni la conformité de nos idées avec leurs objets, mais bien l'accord d'un objet avec lui-même, avec sa notion. Dire qu'un homme est malade, cela peut être un jugement exact, mais non pas vrai, car un corps malade n'est pas conforme à l'idée qu'on se fait d'un corps vivant<sup>2</sup>. La vérité est l'idée, dit Hegel, car la vérité est l'accord de l'objectivité avec la notion<sup>3</sup>. Comme ce qui existe séparément, individuellement n'est jamais identique avec sa notion, il n'y a pas de vérité dans le monde réel : elle n'est que dans les idées. Il donne de même un tout autre sens aux mots concret et abstrait; les choses individuelles, sen-

<sup>1</sup> Hegel, *Encyclop.*, § 270.

<sup>2</sup> *Encyclop.*, § 172, addit.

<sup>3</sup> Là même, § 213, addit.

sibles, distinctes, sont des abstractions, et c'est l'idée qui est le concret.

La notion (*der Begriff*), ce n'est pas chez lui la notion résultant de l'observation, c'est la virtualité, la nature de la chose; il y a la notion absolue et des notions relatives. Ce qui résulte du développement de la notion en est la réalité. Le jugement n'est ni la synthèse par laquelle se forme l'idée, ni l'analyse qui l'expose; c'est, selon une fausse étymologie du mot allemand *Urtheil*, l'opération par laquelle se fait le partage, lorsque l'idée se développe, c'est l'acte de désunion qui constitue le développement (*diremptio*). La conclusion (*der Schluss*) réunit ce que le jugement a divisé; conclure, c'est unir, réunir (*schliessen*, dans le sens réel) : c'est la forme logique absolue.

Dans sa notion, une chose est en soi (*an sich*, *δυνάμει*), ou virtuellement; dans son développement par le partage ou le jugement, elle devient un autre ou pour soi (*für sich*), afin de devenir par son retour à soi, par la conclusion actuellement ce qu'elle est en soi (*an und für sich*). Notre exposé de la philosophie de Hegel se divisera en deux sections. Dans la première, nous exposerons ses vues sur la philosophie de l'histoire, et sur l'histoire de la philosophie; dans la seconde, nous ferons l'analyse de son système.



## PREMIÈRE SECTION.

VUES DE HEGEL SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, ET SUR  
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

M. de Lamennais dit quelque part<sup>1</sup> : « Tout sort de la pensée, et l'histoire du monde n'est que l'histoire de son développement. Les révolutions sont une révélation permanente des lois immuables qui règlent la croissance indéfinie de l'esprit humain. » Tel est aussi le point de vue de Hegel quant à l'histoire. Son école définit l'histoire : *Le développement de l'esprit universel dans le temps.*

L'histoire politique est le progrès de la conscience de la liberté, et l'histoire de la philosophie est le progrès de la pensée appliquée à concevoir l'absolu, le progrès de l'esprit dans la conscience qu'il est lui-même l'absolu. Elles ont une même fin, qui consiste à donner à l'homme la conscience de la liberté, en même temps que celle de son identité avec l'absolu.

## CHAPITRE PREMIER.

## LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

Les *Leçons* de Hegel, sur ce qu'il appelle l'histoire philosophique<sup>2</sup>, sont précédées d'une préface de Gans, offrant un précis de l'histoire de cette partie de la philosophie appliquée. Cette science, selon lui, ne date que de Vico. Avant lui, dit M. Gans, on ne se doutait pas que cette scène si changeante que nous présente l'histoire, fût soumise à des lois primitives et nécessaires, à une raison qui, loin d'être en contradiction avec la liberté, en est véritablement la condition. Depuis

<sup>1</sup> Affaires de Rome, p. 1-2.

<sup>2</sup> *Vorlesungen über Philos. der Geschichte*, dans le t. IX des Œuvres.

Vico même, les travaux sur la philosophie de l'histoire offrent plutôt des aperçus, des vues et des pensées plus ou moins ingénieuses ou profondes, que des systèmes proprement dits. M. Gans cite Leibnitz, Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Guillaume de Humboldt<sup>1</sup>, Gœrres, Rosenkranz<sup>2</sup>; il rend justice au génie de Bossuet, au talent immense de Montesquieu, sous le regard de qui les faits se changent en pensées, aux récents travaux de M. Ballanche et de M. Michelet; mais il n'y a, selon lui, que quatre écrivains qui aient réellement traité la question d'une manière systématique : ce sont Vico, Herder, Frédéric de Schlegel et Hegel. Les deux premiers sont connus en France, grâce à M. Michelet et M. Edgar Quinet. Gans insiste principalement sur les défauts de Vico : il a surtout appliqué sa pensée aux faits de l'histoire ancienne; il n'a traité l'histoire du moyen âge que comme un appendice de celle de la Grèce et de Rome, et il n'a pu s'occuper de la différence qui caractérise l'histoire moderne, parce qu'il lui était interdit de parler de la réformation et de ses effets. Il est d'ailleurs trop plein d'épisodes sur le langage, sur Homère, sur la poésie, sur le droit romain, d'étymologies hasardées ou déplacées.

Herder, continue M. Gans, a de grands avantages sur Vico : poète lui-même, il voit l'histoire poétiquement; il ne se laisse pas distraire de sa pensée principale par des digressions sur la poésie, la langue, le droit. Il commence aussitôt par le climat et la géographie, et dès lors toute l'histoire se trouve établie à ses yeux. Son protestantisme le met au-dessus de toute autorité, et le rend capable de comprendre toutes les nations. Mais ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'hu-*

<sup>1</sup> Guillaume de Humboldt est l'auteur d'un discours « Sur les devoirs de l'historien. » *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers.*

<sup>2</sup> Il a publié un écrit intitulé : *Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte*. Des travaux des Allemands sur la philosophie de l'histoire.



*manité* sont en contradiction avec leur titre, par cela même que toute métaphysique en est bannie. Privée ainsi de son fondement, sa philosophie n'est plus qu'un raisonnement spirituel, plus ou moins juste, une simple théodicée du jugement, et non de la raison.

Dans la *Philosophie de l'histoire* de Frédéric Schlegel<sup>1</sup>, il y a bien une pensée fondamentale, qu'on peut appeler philosophique, si l'on veut, savoir que l'homme, créé libre, avait eu à choisir entre deux voies, l'une bonne, l'autre mauvaise; que s'il avait suivi la première, sa liberté eût été semblable à celle des esprits bienheureux; mais qu'ayant préféré la seconde, il y a maintenant en lui deux volontés, l'une divine, l'autre naturelle, et que dès lors la grande tâche pour l'individu et pour l'espèce est de faire céder la seconde à la première, de rétablir la première dans sa pleine et exclusive souveraineté. Cette philosophie commence ainsi par le regret qu'il y ait une histoire; car l'histoire, selon elle, est chute, déchéance, défection de l'être divin, et au lieu d'y faire reconnaître le doigt de Dieu, c'est l'absence de Dieu qui y domine.

Quant aux *Leçons* de Hegel, elles ont d'abord sur tout ce qui les a précédées dans ce genre l'immense avantage de tenir à un système général parfaitement développé.

Leur objet est de montrer dans l'histoire ce même esprit, ce même *logos*, qui se révèle dans la nature, dans l'âme, dans le droit, partout. Les catégories déjà éprouvées ailleurs sont appliquées aux faits de l'arbitre humain, sans qu'il soit fait aucune violence aux événements donnés : l'idée les explique, les interprète sans y rien changer. Il est entendu cependant que tout dans les faits extérieurs ne peut être expliqué par les idées, de même que dans la nature on ne peut pas construire à priori chaque animal, le moindre végétal, la

<sup>1</sup> *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte.*

moindre pierre. Les idées forment pour ainsi dire le squelette, ou pour mieux dire, le système nerveux du monde phénoménal : c'est là ce qu'il importe de montrer en négligeant les détails, et ce qui est purement accidentel.»

Il y a, selon Hegel, trois manières de traiter l'histoire. Il y a d'abord l'*histoire primitive ou contemporaine* : c'est celle d'Hérodote, de Thucydide, de Xénophon, de César, de tous ceux qui ont décrit les événements, les actions, les situations qu'ils avaient sous les yeux, un temps, en un mot, dont ils faisaient partie eux-mêmes. Ces historiens transforment les faits en une œuvre de la pensée. L'esprit qui décrit est identique avec celui qui a inspiré les actions. Dans l'antiquité, ces écrivains étaient des hommes d'État ou de grands capitaines. De ce genre sont aussi Guichardin, les mémoires français, Frédéric II.

Il y a ensuite l'*histoire réfléchie* : à cette classe appartiennent les historiens dont l'esprit est supérieur aux temps qu'ils représentent. Ici se placent d'abord les ouvrages d'histoire générale et nationale, où les Français et les Anglais réussissent mieux que les Allemands, qui, dit Hegel, au lieu d'écrire l'histoire, recherchent toujours comment il faut l'écrire. De ce genre sont Tite-Live, Diodore de Sicile, Jean de Müller. Il y a ensuite les *historiens moralisants, politiques, etc.*, tels que Jean de Müller encore; pour l'histoire universelle, Montesquieu. Il y a de plus l'*histoire critique*, et les *histoires spéciales de l'art, du droit, de la religion, etc.* Vient enfin l'*histoire philosophique*, celle qui est l'objet de ces leçons.

L'histoire est le développement de l'esprit universel dans le temps<sup>1</sup>, et cet esprit, c'est la raison de Dieu se manifestant dans le gouvernement général du monde. Dire qu'une chose se développe, c'est dire qu'elle devient actuellement ce qu'elle

<sup>1</sup> *Principes de la philosophie du droit*, § 342. L'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, dans les *Oeuvres*, t. IX.



est en soi ou en puissance. Dire que l'esprit se développe, se déploie, c'est donc dire qu'il se réalise, qu'il devient explicitement ce qu'il est en soi. Et comme il est essentiellement actif, son évolution est action. Il ne devient ce qu'il est que par l'action.

La philosophie de l'histoire, c'est l'histoire considérée avec intelligence. Elle prend les faits tels qu'ils sont, et la seule pensée qu'elle y apporte, c'est la pensée fort raisonnable, sans doute, que la raison gouverne le monde. On transporte dans l'histoire la notion selon laquelle la raison est à la fois la *substance* sur laquelle tout repose et par laquelle tout subsiste, et la *puissance* infinie, la *matière* infinie de toute vie naturelle et spirituelle, et la *forme* infinie de tous les *phénomènes*. On y suppose, ce qui est prouvé dans la philosophie, que la raison se manifeste dans le monde, qu'elle seule s'y manifeste et y règne en souveraine, et cette supposition est confirmée par l'histoire.

L'histoire est la marche naturelle et nécessaire de l'esprit universel, dont la nature est toujours une et la même en soi, mais se développant, se déroulant, pour ainsi dire, dans l'existence du monde<sup>1</sup>. La sagesse éternelle a pour théâtre tout aussi bien l'esprit que la nature. Mais que faut-il entendre par cette sagesse, cette raison universelle? Anaxagore le premier, dit Hegel, reconnut philosophiquement que la raison gouverne le monde, entendant par là non une intelligence ayant conscience d'elle-même, non un esprit comme tel, mais des lois générales.

Le mouvement du système planétaire s'effectue par des lois immuables, et ces lois en sont la raison; mais ni le soleil, ni les planètes, qui se meuvent selon ces lois, n'en ont la conscience. Socrate emprunta cette idée d'Anaxagore, sans être satisfait de la manière dont celui-ci l'avait appliquée.

<sup>1</sup> OEuvres de Hegel, t. IX, p. 11-13.

« J'espérais, dit Socrate chez Platon, avoir trouvé un maître qui sût m'expliquer la nature par la raison; mais mon espoir a été déçu: en étudiant par moi-même les écrits d'Anaxagore, je vis qu'il expliquait tout par des causes extérieures et matérielles. »

Socrate aurait voulu, dit Hegel, qu'Anaxagore eût appliqué son principe à la nature concrète, et qu'il eût considéré celle-ci comme un développement de ce principe, comme un organisme rationnel<sup>1</sup>.

La foi en la divine Providence, ajoute Hegel, suppose ce même principe; car la Providence est sagesse, puissance infinie, réalisant la fin absolue de l'univers, et la raison est la pensée se déterminant librement elle-même. Mais la foi en la Providence se résigne d'ordinaire à une application générale de son principe; la philosophie va plus loin: elle suppose un plan de la Providence dans le gouvernement du monde. La philosophie de l'histoire est ainsi une vraie Théodicée<sup>2</sup>.

Le terrain de l'histoire est l'esprit, et l'essence de l'esprit est la *liberté*, comme l'essence de la matière est la pesanteur. Toutes les propriétés de l'esprit ne subsistent que par la liberté, et ne tendent qu'à la liberté.

L'histoire est donc le récit des vicissitudes à travers lesquelles l'esprit apprend à se connaître lui-même, à se donner la conscience de la liberté qui est son essence. Les orientaux ignorent encore aujourd'hui que l'homme est libre par cela même qu'il est homme; ils n'attribuent la liberté qu'à un seul. Les Grecs, Platon et Aristote eux-mêmes, ne regardaient comme libres que quelques-uns, et admettaient la légitimité de l'esclavage. Ce sont les nations de race germanique qui les premières durent au christianisme la conscience que l'homme est libre comme tel; mais pour appli-

<sup>1</sup> OEuvres de Hegel, t. IX, p. 14-16.

<sup>2</sup> Là même, p. 18.



quer ce principe, admis en religion, à la société civile, à l'État, il a fallu de longs et pénibles efforts, dont la succession constitue l'histoire moderne.

*L'histoire universelle est l'histoire de la liberté.* Le monde oriental, le monde grec et romain, le monde chrétien, en sont les phases successives. Il y a cette différence entre l'évolution de la nature et le développement humain, que là il n'y a rien de nouveau, tandis qu'ici tout est soumis à la loi de la *perfectibilité* ou du progrès. Ceux qui ont parlé de perfectibilité et d'éducation du genre humain, ont eu quelque pressentiment de cette loi de l'esprit qui le pousse à se développer et à se reconnaître pour ce qu'il est : pour ceux, au contraire, qui rejettent cette idée, l'esprit est un mot vide de sens, et l'histoire un jeu superficiel de tentatives et de passions humaines et fortuites<sup>1</sup>.

Mais tandis que dans la nature tout est harmonie, et se reproduit sans effort, dans le domaine de l'esprit, attaché qu'il est à la conscience et à la volonté, qui chaque fois ne s'intéressent qu'à leur existence actuelle, et prennent pour définitif ce qui est transitoire, il y a lutte de l'esprit avec lui-même, et son développement est un travail pénible et plein de combats. Trois degrés, trois périodes marquent ce travail. La première est l'état primitif de l'esprit, plongé dans une sorte de sommeil et d'ignorance de lui-même. Dans la seconde, il s'arrache à cet état, et entre dans la conscience de la liberté; mais cette conscience n'est encore qu'imparfaite et partielle. C'est dans la troisième période seulement que l'esprit acquiert une entière conscience de lui-même, et qu'il s'élève jusqu'à la liberté générale. A ces trois périodes correspondent le *despotisme de l'Orient*, l'enfance de l'humanité, où règnent la foi, l'obéissance, la confiance; l'*esprit hellénique* avec son aristocratie et sa démocratie, la jeunesse

<sup>1</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 343, note.

du monde, suivie de l'*empire romain*, l'âge viril; enfin le *génie germanique*, l'âge mûr, l'âge du savoir, de la vérité, de la liberté universelle.

Voici le résumé de cette dernière période : elle a trois époques : la migration des peuples et la propagation du christianisme, la féodalité et le moyen âge, les temps modernes. La renaissance, la découverte de l'Amérique et celle de la route maritime aux Indes, furent l'œuvre d'un jour nouveau; la réformation en fut le soleil levant, et la révolution française, le brûlant-midi. L'individu se sent plein de l'esprit divin; il ne veut plus reconnaître de différence entre le prêtre et le laïque, et rejette l'autorité de l'Église avec celle de son chef : voilà toute la réformation. La paix de Westphalie la consacra. Avec elle commence l'âge de la raison et des lumières.

On entend par raison<sup>1</sup> la connaissance des lois de la nature et du droit. Elle se répand de France en Allemagne. Ce que Luther avait considéré comme donné dans la Bible, on prétend maintenant le trouver en soi, dans la raison individuelle, et cette recherche devient l'objet de la philosophie. Par là commence le dernier stade de l'histoire universelle, l'histoire de nos jours.

L'homme est essentiellement volonté, et il n'est libre qu'autant qu'il veut ce qui est sa propre volonté : ce principe proclamé en France par Rousseau, passa en Allemagne, où Kant et Fichte établirent que l'homme ne doit vouloir que sa liberté, qu'il ne doit faire son devoir, ni réclamer son droit que par amour du devoir et par respect du droit. Dans l'Allemagne protestante, la lumière nouvelle n'eut pas à combattre l'Église, la théologie était en général pour elle. En France, elle se tourna contre l'Église, et devint forcément révolutionnaire. Le droit positif, les privilèges de la cour,

<sup>1</sup> *OEuvres*, t. IX, p. 101-107 et p. 437-446.



du clergé et de la noblesse, étaient opposés aux principes de la liberté : la révolution éclata.

On a dit que la révolution française procéda de la philosophie, et celle-ci ne doit point s'en défendre; car elle n'est pas seulement la vérité en soi, elle est encore la vérité réalisée, appliquée au monde et à la vie. Mais à un lever de soleil magnifique succéda un orage terrible. Il fallut que le principe de la liberté brisât d'abord violemment le droit existant. D'une part on prétendit élever la constitution sur la seule base du droit et de la pensée; d'un autre côté, la cour, la noblesse, le clergé, ne voulaient faire aucun sacrifice, ni aux nécessités présentes, ni au droit rationnel et à la liberté.

Quant à la liberté, il faut distinguer la liberté matérielle ou objective, sa matière ou son objet (liberté personnelle, respect de la propriété, liberté d'industrie, égalité, etc.), et la forme de la liberté, ou la manière dont la liberté, proprement dite, est réalisée par des lois. Celle-ci dépend nécessairement, ainsi que l'exécution des lois, de la volonté subjective, de la bonne foi, des sentiments du législateur et du gouvernement. C'est de là que tout dépend en définitive, et pour le salut commun des peuples et de ceux qui les gouvernent, il importe avant tout qu'il n'y ait véritablement pour la conscience la plus intime, rien de plus haut et de plus sacré que le droit.

Or, en France on commença le mouvement de transformation sociale, en posant des principes philosophiques tout abstraits, sans tenir aucun compte des sentiments, ni de la religion établie. La première constitution française renfermait les principes du droit absolu; mais elle en abandonnait l'exécution à un monarque dont les sentiments, et surtout la conscience catholique, étaient en désaccord avec elle : de là une collision de volontés, un conflit funeste d'intérêts et de devoirs, des méfiances réciproques qui durent livrer le

pouvoir au parti le plus fort. Robespierre voulut faire valoir la vertu comme principe suprême, et l'on peut dire que cet homme était de bonne foi dans son culte de la vertu<sup>1</sup>. Mais avec la vertu régna la terreur, car il n'y a pas de tyrannie plus terrible que celle de la vertu subjective qui se détermine uniquement sur des vues et des sentiments personnels.

Cette tyrannie dut se détruire par elle-même, et faire place à un gouvernement régulier, à celui des *cinq*, qui ne formaient ensemble qu'une unité morale, et non comme le voulait la nature des choses, une unité individuelle. Avec Napoléon, une volonté unique fut de nouveau mise à la tête de l'État.

Napoléon sut régner, et en eut bientôt fini avec les passions de l'intérieur. Il se porta ensuite au dehors avec toute la puissance de son caractère, soumit toute l'Europe, et répandit partout les institutions libérales de la révolution. Jamais capitaine ne remporta des victoires plus glorieuses, ne fit des expéditions plus grandioses, mais jamais aussi la vanité de la victoire ne se montra sous un jour plus éclatant. L'individualité des peuples le vainquit à son tour; mais le principe de la révolution, la liberté demeura. La France redevint une monarchie constitutionnelle ayant la charte pour base. Mais le parti catholique s'étant fait un devoir d'anéantir les nouvelles institutions, il y eut une révolution nouvelle. Aujourd'hui enfin on peut espérer une conciliation durable, bien que des sentiments et des intérêts opposés soient encore en présence. Les volontés subjectives du grand nombre cherchent à se faire valoir, et cette abstraction se maintient toujours en opposition avec ce qui existe, avec les dispositions du gouvernement, considérées comme l'expression d'une volonté particulière.

Le ministère est renversé par l'opposition, et celle-ci, devenue ministère, est à son tour attaquée comme tel. De là

<sup>1</sup> Là même, p. 443.



un mouvement, une agitation sans fin. C'est à cette collision qu'est arrivée l'histoire, et c'est à résoudre ce nœud que consiste la tâche de l'avenir. Pour achever le triomphe de la liberté, il ne reste plus qu'à réconcilier partout la religion avec le droit, par la conviction qu'il n'y a pas de conscience religieuse qui puisse s'opposer légitimement au droit politique, à la conscience du citoyen.

C'est ainsi que le développement de l'esprit est la vraie Théodicée; car il fait connaître que ce qui arrive tous les jours vient de Dieu, que l'histoire est son ouvrage. « L'histoire universelle, dit Hegel en terminant, n'est autre chose que le développement de l'idée de la liberté. Nous avons dû nous borner à suivre le progrès de ce développement, et nous interdire le plaisir de peindre la félicité et la gloire des peuples, la beauté des caractères individuels. La philosophie n'a d'autre objet que la splendeur de l'idée qui se réfléchit dans l'histoire du monde; elle s'élève au-dessus des mouvements des passions pour ne s'attacher qu'au général, au progrès, et son intérêt consiste à faire comprendre comment la réalité présente est le résultat des révolutions du passé. »

## CHAPITRE II.

### L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Nous allons exposer ici les vues de Hegel sur l'histoire de la philosophie en général, sur ses rapports avec la philosophie elle-même, puis sa manière de concevoir et d'écrire cette histoire. D'une part, Hegel voit dans l'histoire de la philosophie, non une succession fortuite d'opinions et de systèmes, mais un tout organique qui se développe successivement, d'après des lois nécessaires, et d'autre part, en les appréciant, il applique à toutes les philosophies la mesure de la sienne, les juge d'après elle, et les considère toutes comme ayant préparé et amené son propre avènement.

Il est vrai que l'intelligence de ses idées sur l'histoire de la philosophie suppose une certaine connaissance de son système; mais, comme elles portent sur des faits connus, sur des idées qui nous sont familières, elles peuvent servir de préparation à l'étude de ce système, sauf à n'être parfaitement comprises que par celui-ci. Tout en se disant le produit de l'histoire, la philosophie de Hegel n'a pourtant rien de commun avec l'éclectisme proprement dit. Elle est éclectique à peu près comme le fut la philosophie d'Alexandrie, mais à un plus haut degré, en ce qu'elle ne cherche pas seulement à concilier Platon et Aristote, mais toutes les philosophies antérieures. Elle diffère sous ce rapport du tout au tout de l'éclectisme français, ainsi que de ce magnifique éclectisme conçu par Leibnitz, qui devait, selon lui, résulter de la comparaison des systèmes.

L'éclectisme, proprement dit, est un travail qui porte sur toute la matière historique, qui s'exerce avec liberté; une synthèse raisonnée des divers principes, à l'aide d'un principe plus haut et plus compréhensif, tandis que la philosophie de Hegel se donne pour le développement de l'esprit philosophique, pour cet esprit porté à sa plus haute puissance, à peu près comme le fruit est le dernier produit, le produit nécessaire et définitif de la végétation, ou bien comme l'insecte parfait est le résultat actuel d'une série de métamorphoses. « Dans le développement historique de la pensée, dit Hegel, c'est toujours le même contenu réel, la même vérité qui s'est produite sous des formes diverses, et la dernière philosophie n'est véritablement que la dernière expression, la forme la plus vraie, la plus complète de ce contenu. L'histoire de la philosophie nous montre une seule et même philosophie à différents degrés de développement, et dans les divers principes sur lesquels reposent les systèmes, autant de parties d'un seul et même tout.

L'ouvrier de ce travail de quelques milliers d'années est



le même esprit vivant que sa nature pensante porte à se donner la conscience de ce qu'il est, et qui, à mesure qu'un degré de son développement est devenu l'objet de la réflexion, est déjà parvenu à un degré plus élevé. La philosophie qui est la dernière dans le temps, est le résultat de toutes les philosophies antérieures, et doit par conséquent renfermer les principes de toutes : elle est donc, si elle est vraiment philosophie, le système le plus développé, le plus riche, le plus concret<sup>1</sup>. Hegel a développé cette pensée dans l'introduction à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*<sup>2</sup>, et dans la *Préface de l'Encyclopédie*<sup>3</sup>.

« Les philosophies du passé, dit-il, ne sont pas quelque chose de purement historique, destiné seulement à remplir la mémoire, ou à exercer la critique, sans utilité d'ailleurs pour la connaissance de l'esprit, et sans intérêt pour la vérité. Ce qu'il y a de plus élevé, de plus profond, de plus intime, a été mis au jour dans les religions, dans les philosophies, dans les œuvres de l'art, sous des formes plus ou moins pures, plus ou moins claires et précises.

« Le contenu réel est éternellement jeune ; les formes seules vieillissent et périssent.

« Ce que nous sommes, nous le sommes par l'histoire. La conscience rationnelle dont nous sommes actuellement en possession, n'est pas tout entière l'ouvrage du présent ; c'est surtout un héritage, fruit des travaux des anciennes générations. Tout ainsi que les arts utiles, les institutions et les usages de la vie sociale sont le résultat des inventions et des nécessités du passé, de même ce que nous sommes dans la science, dans la philosophie surtout, nous le devons à la tradition, qui, à travers les âges, forme une chaîne sainte, et nous transmet ce qu'ont produit les générations éteintes !

<sup>1</sup> *Encyclop.*, § 13.

<sup>2</sup> *OEuvres*, t. XIII, p. 11-64.

<sup>3</sup> Là même, t. VI, p. xx-xxi et p. xxvii-xxviii.

Elle ne se contente pas de nous transmettre intact le dépôt qui lui a été confié : elle n'est pas semblable au cours de la nature, qui, dans la variété et le mouvement infinis de ses phénomènes et de ses formations, se poursuit immuablement et sans progrès dans les limites de ses lois primitives. La tradition est pleine de vie, pareille à un puissant fleuve qui grossit à mesure qu'il s'éloigne de son origine. Une nation peut rester stationnaire ; mais l'esprit universel ne se repose pas : sa vie est action. Cette action porte sur une matière donnée qui en est l'objet, qu'elle accroît, et qu'en même temps elle élabore et transforme.

« Ce que chaque âge a produit et amassé de trésors spirituels, est un héritage auquel tout le passé a contribué. Cet héritage constitue l'âme de la génération nouvelle, sa substance morale, ses maximes, ses préjugés, ses croyances ; et en même temps que cette succession est acceptée, elle est transformée et enrichie.... Notre philosophie est sortie nécessairement de celle qui l'a précédée ; mais elle n'en sort pas d'une manière passive. En même temps qu'une philosophie est transmise, elle s'enrichit et se modifie. Chaque progrès, en ajoutant à la connaissance acquise, a sur elle un effet rétroactif, qui la transforme en même temps qu'il la développe davantage<sup>1</sup>. »

« L'histoire de la philosophie est l'histoire de la découverte de la pensée par la pensée. Mais cette expression d'*histoire de la philosophie* n'implique-t-elle pas contradiction ? L'objet de la philosophie est la vérité, et la vérité est invariable, éternelle ; comment dès lors aurait-elle une histoire ? Il faut distinguer l'histoire des destinées extérieures d'une science d'avec celle de son objet. Le récit des commencements de la philosophie, de ses progrès dans le temps, de sa décadence et de sa renaissance, de ceux qui l'ont enseignée ou combattue, etc., est une histoire tout extérieure de la philosophie.

<sup>1</sup> *OEuvres*, t. XIII, p. 11-18.



Les autres sciences ont encore une histoire quant à leur contenu, qui s'accroît avec le temps.

« Mais l'histoire de la philosophie ne présente ni la permanence d'un contenu donné, comme la religion révélée, ni un contenu qui s'enrichit et s'accroît sans cesse. Son contenu demeure toujours le même, mais il se présente sous des formes diverses, et souvent il semble se perdre entièrement<sup>1</sup>. Cette histoire n'est pas un amas d'opinions, pâture d'une vaine curiosité. Il n'y a pas d'opinions philosophiques. Les opinions sont purement subjectives, tandis que la philosophie est la science objective de la vérité, la science de sa nécessité, la connaissance qui comprend<sup>2</sup>. »

Hegel ne nie pas la diversité des doctrines philosophiques; il n'en nie pas l'imperfection, lorsqu'on prend chacune séparément; il accorde leur fragilité et leur courte durée comme systèmes; mais il n'admet pas les conséquences qu'on tire communément de leur diversité et de leur rapide succession.

« Quelque divers que soient les systèmes de philosophie, dit-il<sup>3</sup>, ils ont au moins cela de commun ensemble d'être de la philosophie. Que dirait-on d'un malade qui, après avoir demandé du fruit, refuserait des cerises, des prunes, etc., sous prétexte que ce sont là des prunes ou des cerises, et non du fruit? Il y a plus : non-seulement cette diversité des doctrines ne prouve rien contre la possibilité de la philosophie, mais elle a été nécessaire à son existence comme science, elle lui est essentielle. »

L'histoire de la philosophie, ajoute Hegel, n'est pas une suite d'aventures de chevaliers errants, qui se battent au hasard pour une beauté qu'ils n'ont pas vue, et qui ne laissent d'autres traces après eux que le plaisant récit de leurs inutiles

<sup>1</sup> OEuvres, t. XIII, p. 22.

<sup>2</sup> Là même p. 28-30.

<sup>3</sup> Même ouvrage, p. 28-30.

exploits. Dans les mouvements de l'esprit, il y a nécessairement un lien et de l'unité. L'histoire de la philosophie est l'histoire de la découverte progressive de la vérité, de la pensée libre et méthodique, appliquée à comprendre et à expliquer les produits spontanés de la pensée naturelle.

Cependant tout, dans ces productions, n'est pas également bon, également vrai. Il faut distinguer les formes du fond, les principes généraux de leur application, faire la part des individualités et celle de l'esprit universel.

Ce n'est qu'autant qu'on saura séparer des philosophies du passé ce qu'il y a en elles d'éléments subjectifs, qu'elles sont le dépôt de toute vérité sur le droit, l'État, la morale, la religion. Il s'agit uniquement de trouver une règle suprême, d'après laquelle on puisse reconnaître la vérité partout, et la dépouiller des formes passagères qu'elle a revêtues, selon la diversité des temps et des lieux.

Dans le mouvement historique de la pensée, il y a nécessairement de l'unité. « Pour bien comprendre ce mouvement, dit Hegel<sup>1</sup>, il faut déterminer ce qu'on entend par *développement* et par la notion du *concret*; car la philosophie est la connaissance du développement ou de l'évolution du concret, et l'histoire de la philosophie sera l'histoire même de cette évolution; elle est identique avec la philosophie elle-même.

La vérité est *une* : c'est à la fois le point de départ et le but de la philosophie de reconnaître cette vérité *une*, de la concevoir comme la source d'où découlent toutes choses, toutes les lois de la nature, tous les phénomènes de la vie et de la conscience. Le but de la philosophie est de ramener ces lois et ces phénomènes à cette source unique, afin de comprendre qu'ils en dérivent.

Il y a trois sortes de pensées selon Hegel : la pensée qu'il

<sup>1</sup> Leçons sur l'hist. de la philosophie. OEuvres, t. XIII, p. 32-33, 40.  
28.



appelle *formelle*, considérée *uniquement* comme produit logique, et indépendamment de tout contenu; la *notion* (*der Begriff*), qui est la pensée déterminée, et l'*IDÉE*, qui est la pensée dans sa totalité<sup>1</sup>. L'*IDÉE* est le vrai, seule le vrai. Or, il est de la nature de l'*idée* de se développer, de ne se comprendre que par son développement, de ne devenir que par là ce qu'elle est.

Il faut distinguer deux sortes d'états : le premier qui est disposition, virtualité, puissance, ce que Hegel appelle *das Ansichseyn*, l'être en soi, ou en puissance; le second qui est actualité ou la virtualité réalisée, ce que Hegel appelle *das Fürsichseyn*, l'être pour soi ou en acte.

Ainsi, l'enfant naissant a la raison virtuellement, il est raisonnable en soi, mais ce n'est qu'en se développant qu'il devient pour soi, ou actuellement. Il résulte de là que ce qui est en soi n'existe pour l'homme qu'autant qu'il devient l'objet de sa conscience. L'homme, en devenant actuellement ce qu'il est virtuellement, ne devient pas un autre, et pourtant la différence est immense. Il n'y a de changé que la forme de son existence. Tous les hommes sont virtuellement raisonnables, et par là même libres en soi; mais tous ne le sont pas actuellement, tous ne savent pas qu'ils le sont. Toute étude, toute pensée, toute action n'a d'autre but que de mettre au jour ce qui est enveloppé, de réaliser la virtualité.

Arriver à l'existence, c'est subir un changement, et néanmoins demeurer le même.

Le cours du développement est déterminé par le contenu virtuel<sup>2</sup>. Une plante se développe selon la nature de son germe. Ce germe tend nécessairement à se réaliser. Tout ce

<sup>1</sup> *Das Product des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, der Begriff der näher bestimmte Gedanke, Idee der Gedanke in seiner Totalität*, p. 55.

<sup>2</sup> *Das Ansich regiert den Verlauf*, p. 34.

qui en sort y est primitivement renfermé, mais enveloppé, d'une manière idéale. Le développement a une fin prédéterminée, et cette fin prédéterminée, c'est le fruit, c'est-à-dire, la reproduction du germe, le retour par conséquent à l'état primitif. En définitive, le germe tend à se reproduire, à revenir à lui.

Il est vrai que dans les choses naturelles le sujet qui s'est développé et l'être qui en est le produit, le germe et le fruit sont deux individus; mais ils sont identiques quant à leur contenu. Il en est de même dans la vie animale. Il en est autrement de l'esprit. Il est conscience et liberté, parce qu'en lui le commencement et la fin coïncident; ils sont une seule et même essence, ils sont l'un pour l'autre, et c'est par là qu'il y a existence actuelle. Il n'y a dualité que dans la forme; au fond il y a identité. L'esprit, en se développant, sort de soi, et en même temps revient à lui et acquiert conscience de soi.

Cet acte par lequel l'esprit se donne la pleine conscience de lui-même, est le but suprême et absolu de son développement, de sa vie; c'est là qu'il tend de tous ses efforts. Tout ce qui arrive dans le ciel et sur la terre, a pour unique fin d'amener l'esprit à la connaissance de lui-même<sup>1</sup>.

Mais qu'est-ce qui se développe, quel est cet être *concret*, ce contenu absolu qui fait évolution? Le développement suppose un contenu, et il est essentiellement activité. La *puissance* et l'*actualité* sont les *moments* du développement actif. Cette activité est *une*, bien qu'elle comprenne des différences.

L'action est concrète, ainsi que le sujet de l'activité et son produit sont *un*. La marche du développement en est aussi le contenu, l'*idée* même. La science philosophique ne se compose pas de vaines généralités, de pures abstractions; son objet est le contenu absolu de l'esprit, l'*idée* concrète avec son développement.

<sup>1</sup> Même volume, p. 35-36.



L'idée étant concrète, son évolution est le mouvement du concret. Ce développement n'est autre chose que le mouvement par lequel ce qui est *en soi* ou en puissance (*δυνάμει*) devient pour soi ou actuel (*ἐνέργεια*). Les différences qui apparaissent dans le cours de l'évolution, n'en sont que des formes nouvelles. » Le concret en soi ou virtuel doit devenir pour soi ou s'actualiser. Il est différent, et pourtant simple en soi. Cette contradiction, qui est primitivement dans le concret virtuel, est le principe de son développement. Par le développement, les différences et les oppositions paraissent au jour, mais pour s'évanouir aussitôt et être de nouveau réduites à l'unité : leur vérité est de n'être qu'un. L'idée n'est pas une chose abstraite, l'être suprême sans autre détermination. Ce Dieu-là, le Dieu abstrait, est un produit de l'esprit moderne<sup>1</sup>.

Pour mieux faire comprendre ce qu'il entend par la notion du concret, Hegel se sert d'exemples tirés du monde sensible. « La fleur, dit-il, malgré ses qualités diverses, est une ; aucune de ses qualités ne peut manquer dans aucune de ses feuilles, et chaque partie de la feuille a toutes les propriétés de la feuille entière. De la même manière, chaque parcelle d'or possède exactement les mêmes qualités que la masse dont elle fait partie. Dans les choses physiques, nous admettons sans peine que des différences se trouvent ainsi réunies, tandis que, dans les choses immatérielles, l'entendement les oppose les unes aux autres. Nous disons, par exemple, que l'homme est libre, et à la liberté nous apposons la nécessité. Si l'esprit est libre, dit-on, il n'est pas sujet à la nécessité, et réciproquement. Mais en réalité, l'esprit est concret, et ses qualités sont la liberté et la nécessité à la fois : il est libre dans la nécessité. La liberté sans nécessité est une abstraction, une liberté fausse, le contraire d'elle-même<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> Même vol., p. 36-38.

<sup>2</sup> Même vol., p. 38.

Le fruit du développement est un résultat du mouvement ; mais en tant qu'il n'est que l'expression d'un degré de développement, il est en même temps le point de départ pour arriver à un nouveau degré. Une formation, a dit Goethe, devient toujours la matière d'une autre formation. L'évolution du concret est une série de développements qu'il ne faut pas se représenter comme une ligne droite se prolongeant indéfiniment, mais comme un cercle qui revient sur lui-même<sup>1</sup>.

L'idée concrète qui se développe est un système organique, une totalité qui renferme beaucoup de degrés et de *moments* divers. Or, la philosophie est la connaissance de ce développement graduel, et en tant que pensée réfléchie elle est ce développement lui-même ; la philosophie se complète et se perfectionne à mesure que le développement approche de son terme. Telle est donc la nature de la philosophie : la même idée règne dans son ensemble, et dans toutes ses parties, ainsi que dans un individu vivant, domine et se répand une même vie.

Les systèmes particuliers ne sont qu'autant de formes diverses d'un même contenu, l'expression variée d'une seule et même vie, et ils n'ont de la réalité que dans cette unité. L'idée est à la fois le centre et la périphérie, la source de la lumière<sup>2</sup> qui, dans toutes ses expansions, ne sort jamais d'elle-même, mais demeure immanente. Elle est aussi le système de sa propre nécessité, qui par là même est sa liberté.

De cette doctrine de l'évolution immanente de l'idée ou du contenu absolu de l'esprit, dont la connaissance est la philosophie, il résulte que la philosophie est identique avec son histoire.

L'histoire n'est que l'évolution ou le développement pro-

<sup>1</sup> Même vol., p. 40.

<sup>2</sup> Allusion à l'Ensof, la lumière primitive des cabbalistes, qui, par une émanation descendante, forme les diverses sphères de l'existence.



gressif et nécessaire de l'idée ou de la pensée dans sa totalité, et la philosophie n'est autre chose que la connaissance de ce développement, d'où il suit que la philosophie et son histoire sont identiques au fond.

Le développement peut se concevoir et se faire de deux manières : il peut se faire avec la conscience de la nécessité avec laquelle un degré succède à un autre et en dérive, ou bien il peut avoir lieu sans cette conscience, et paraître tout accidentel, bien que tout néanmoins s'y développe avec nécessité. C'est ainsi que les branches, les feuilles, les fleurs, le fruit d'une même plante en procèdent chacun pour soi, et cependant c'est la nature interne de la plante qui détermine avec nécessité la succession de toutes ces parties d'un même tout. Le premier de ces deux modes, celui selon lequel les formes successives sont dérivées de celles qui les précèdent, avec la conscience de leur nécessité, de leur succession nécessaire, est l'objet de la philosophie; le second mode, celui selon lequel les *moments* divers de l'évolution se présentent dans le temps, sous la forme de faits arrivés en tels lieux, chez tels peuples, sous l'empire de telles circonstances, est le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie<sup>1</sup>.

Il suit de là que la succession des systèmes de philosophie dans l'histoire est la même que celle des déterminations logiques de l'idée; que, si l'on dépouille les principes fondamentaux des systèmes historiques de tout ce qui tient à la forme, on y reconnaît les divers degrés du développement nécessaire de l'idée, et réciproquement le mouvement logique de l'idée représente les principaux *moments* du mouvement historique.

L'étude de l'histoire de la philosophie est donc l'étude de la philosophie elle-même; mais pour qu'il en soit ainsi, il faut y apporter la connaissance de l'idée, tout aussi bien que, pour juger les actions humaines, il faut avoir la conscience

<sup>1</sup> Même vol., p. 42-43.

de ce qui est juste et convenable. Sans cette connaissance, l'histoire des sciences philosophiques n'offre qu'un amas confus d'opinions<sup>1</sup>. On conçoit maintenant comment la philosophie a une histoire. « L'esprit est essentiellement action, et son action est d'apprendre à se savoir. Comme organisme vivant, je suis immédiatement; mais comme esprit, je ne suis qu'autant que je me sais, que je me connais. La conscience de moi consiste essentiellement en ceci que je suis devenu objet pour moi-même. C'est en se distinguant ainsi de lui-même que l'esprit arrive à l'existence, et qu'il se pose hors de lui.

« Or, par là même que l'esprit se pose hors de lui, il se trouve soumis à la condition du temps... L'idée, considérée dans son repos, est indépendante du temps; mais l'idée en tant que concrète, comme unité de formes diverses, se développe par la pensée, et se pose extérieurement. C'est ainsi que la philosophie apparaît comme une existence qui se développe dans le temps.

« La pensée considérée comme l'activité d'une conscience individuelle, est une *abstraction*, et l'esprit n'est pas seulement conscience individuelle et finie, mais esprit universel et concret. Cette universalité concrète comprend tous les modes et toutes les faces sous lesquelles, selon le contenu de l'idée, l'esprit devient objet pour lui-même. Son développement ne s'opère pas dans la pensée d'un individu, dans une seule et même conscience. La richesse de ses formes remplit l'histoire du monde. Dans cette évolution universelle de l'esprit, il arrive que telle forme ou tel degré de l'idée se manifeste chez tel peuple plutôt que chez tel autre, de sorte qu'un peuple en un temps donné n'exprime que cette forme, tandis que la forme supérieure à celle-ci ne se manifeste que des siècles plus tard, et chez une autre nation<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> Là même, p. 43-44.

<sup>2</sup> Même vol., p. 43-46.



L'esprit pensant ne se développe tout entier, ni dans un individu, ni dans un même peuple, ni à une époque donnée, mais dans l'humanité tout entière. Une époque, une nation n'en présente jamais que certains modes, certaines formes, certains degrés. Ces modes et ces formes sont très-variés, mais ils ne sont en contradiction entre eux que lorsqu'on les détache de l'ensemble. Ce développement historique se fait avec nécessité, et un individu qui aurait vécu depuis le commencement de la philosophie, et qui aurait eu conscience de tous les progrès de l'esprit se développant à travers les âges, sentirait cette nécessité, et pourtant il n'aurait abjuré aucune de ses convictions antérieures; ses idées se seraient transformées en se complétant, et elles offriraient, vues dans leur ensemble et du haut du dernier degré de développement, une harmonie d'éléments variés, mais non hétérogènes. L'esprit universel développé n'est que la production au dehors de ce qui est primitivement en lui, et il ne saurait y avoir de contradiction réelle entre sa virtualité et son actualité.

« Il résulte de là, continue Hegel, que tout ce qu'on a dit des *variations* de la philosophie, ne prouve rien contre elle, et ainsi s'évanouissent toutes les objections du scepticisme historique. Cette variété n'a rien de fixe, d'absolu; ce ne sont qu'autant de *moments* passagers du mouvement par lequel l'esprit se développe et s'actualise.

« L'idée concrète de la philosophie est l'activité du développement tendant à produire les différences qui y sont virtuellement renfermées. Les différences contiennent l'idée sous une forme particulière, et chaque forme est une philosophie, un système qui a la prétention de représenter l'idée tout entière; mais les divers systèmes ne représentent tout le contenu de l'idée que collectivement; après avoir figuré un certain temps comme indépendants, ils finissent toujours par ne paraître plus que des moments de transition. A l'expansion succède la contraction, le retour à l'unité. Ensuite com-

mence une nouvelle période de développement. Ce progrès cependant n'est pas indéfini; il a un terme absolu. Telle est la seule manière convenable de concevoir la construction du temple de la raison ayant conscience d'elle-même. Il est construit rationnellement par un architecte *intérieur*<sup>1</sup> ».

A l'objection contre ce système, tirée de la longueur du temps que met l'esprit à se produire, Hegel répond que l'esprit universel n'a point de hâte, qu'il a assez de temps devant lui, puisqu'il est éternel. Il cite à cette occasion ces paroles de l'Écriture : *Mille ans sont devant toi comme un jour*. Qu'il fasse une si grande dépense de générations et de révolutions pour arriver à la pleine conscience de lui-même, cela lui coûte peu. N'est-il pas assez riche de temps et de nations pour pouvoir se permettre cette prodigieuse consommation? La nature arrive à *ses fins par la marche la plus prompte*; mais l'esprit procède par des voies détournées, par des transitions lentes et insensibles, et se ménage longuement ses progrès. Que si vous insistiez dans l'intérêt des générations qui paraissent sacrifiées au développement universel, Hegel répond qu'à chaque nation peut suffire la forme sous laquelle elle se fait sa situation et son univers<sup>2</sup>.

De ces considérations résultent pour l'histoire de la philosophie, et pour la philosophie elle-même les vérités suivantes :

1° Cette histoire a suivi une marche progressive, rationnelle, nécessaire, déterminée par la puissance de l'esprit, par la virtualité de l'idée concrète et absolue.

2° Chaque philosophie a été nécessaire, et chacune subsiste; nulle n'a péri. Toutes les philosophies, considérées comme autant de parties d'un même tout, comme autant de *moments* ou de degrés d'un même mouvement sont affirmativement dans la philosophie absolue. Les anciens systèmes

<sup>1</sup> Même vol., p. 47-48.

<sup>2</sup> Même vol., p. 48-49.



sont conservés dans leurs principes, mais non comme systèmes définitifs.

La philosophie la plus récente est le résultat de tous les principes antérieurs, et c'est dans ce sens que nulle philosophie n'a péri. Ce qui en a été réfuté, ce n'est pas le principe, mais seulement la prétention de ce principe d'être *le principe absolu*. On peut, par exemple, admettre le principe des atomistes, sans être atomiste. Cette sorte de réfutation du reste se rencontre dans toute espèce de développement. Ainsi la croissance de l'arbre est la réfutation du germe; les fleurs réfutent les feuilles, et sont à leur tour réfutées par le fruit, résultat définitif et absolu.

3° Enfin, l'histoire de la philosophie n'est pas un passé pour nous : c'est le tableau du réveil progressif de la raison, la production dans le temps de la vérité, de la réalité. Les œuvres des philosophes ne sont pas seulement déposées dans le temple de la mémoire; leurs résultats constituent l'essence actuelle de l'esprit<sup>1</sup>.

La série des systèmes historiques est la *systématisation* de la philosophie même. L'ordre dans lequel la pensée s'est développée historiquement, est le même que celui du développement nécessaire de l'*idée*. Ainsi que la pensée est plus pauvre, plus *abstraite* dans l'enfant, plus riche et plus concrète dans l'homme fait, de même les plus anciennes philosophies sont moins complètes que les systèmes plus récents; d'où il suit que la philosophie venue la dernière étant aussi la plus riche et la plus développée, doit renfermer tout le passé, et réfléchir l'histoire tout entière comme dans un miroir fidèle<sup>2</sup>. Les anciennes philosophies ne sont plus rien comme platonisme, comme aristotélisme, etc.; mais elles vivent et subsistent dans leurs principes : elles sont à la fois passées et présentes, abolies et conservées; abolies comme

<sup>1</sup> Même vol., p. 50-53.

<sup>2</sup> La même, p. 53-55.

systèmes, conservées dans leurs principes fondamentaux. A peine une philosophie est-elle établie que déjà s'y fait jour le germe d'une philosophie plus riche, plus profonde, plus étendue. Ce qui d'abord n'est qu'un vague pressentiment, devient peu à peu certitude, connaissance, savoir. En résumé, il y a identité entre l'histoire de la philosophie bien interprétée et la philosophie elle-même. Elles sont l'une et l'autre le développement de l'*idée concrète* ou de l'absolu dans l'esprit humain en général : il n'y a de différence que quant à la forme. Ce même développement de la pensée que nous offre l'histoire de la philosophie se retrouve dans la philosophie, mais délivré de la contingence historique, et dans le pur élément de la pensée. La pensée libre et véritable est concrète en soi, et c'est ainsi qu'elle est idée, et dans son universalité elle est *l'idée ou l'absolu*<sup>1</sup>. La philosophie actuelle, produit de toutes les philosophies antérieures, est le système de tout ce que le *long travail de l'esprit a mis au jour depuis trente siècles*. Elle refait ce travail comme d'elle-même, et ainsi ce qui dans l'histoire se présente comme l'œuvre de plusieurs, comme fortuit, comme juxtaposé, se montre dans la philosophie comme l'ouvrage systématique d'un seul, comme nécessaire, et se déploie comme une production libre et organique de la pensée.

Avant de voir comment Hegel applique ces vues à l'histoire de la philosophie, nous ferons quelques observations critiques sur cette manière de concevoir et d'interpréter la marche de l'histoire en général :

1° Et d'abord quant à la *philosophie de l'histoire*, nous admettons avec Hegel que, s'il y a une pareille philosophie, elle ne peut pas se borner à des raisonnements plus ou moins ingénieux sur les événements, sur leurs causes et leurs effets, ou à une simple théorie psychologique des lois qui président

<sup>1</sup> *Encyclopédie des sciences philos.*, § 14.



à l'activité des hommes ; qu'elle suppose à l'espèce humaine prise dans sa totalité une destination qui résulte de sa nature même, et vers laquelle elle s'avance par un progrès continu ; qu'elle doit chercher à remonter jusqu'à son berceau, et à déterminer, selon son origine probable, et d'après la marche qu'elle a suivie jusqu'ici, quelles seront ses destinées définitives ; mais sans mettre ici en question si une telle philosophie est possible, s'il est possible d'expliquer raisonnablement les destinées humaines sans le secours de l'idée d'une direction providentielle et supérieure au monde, et sans qu'il soit nécessaire de reconnaître à l'espèce une autre origine et une autre destination qu'une origine et une destination purement terrestres, nous demanderons si Hegel a réussi à établir une pareille philosophie, une philosophie de l'histoire telle qu'il la conçoit lui-même ; ensuite si, en appliquant ses principes généraux à l'histoire il n'a pas fait violence aux faits aussi bien qu'aux droits et à la conscience de tous ; enfin si l'idée fondamentale de sa philosophie de l'histoire est bien réellement l'expression de sa pensée philosophique générale. Selon Hegel, la philosophie de l'histoire a pour objet de montrer que la raison gouverne le monde et les choses humaines : il faut donc qu'elle fasse voir partout les traces de cette raison, dans l'origine de l'espèce, dans ses destinées successives, dans sa destinée finale ; il faudra qu'elle nous dise quels furent ses commencements, quels ont été ses progrès, et quelle sera sa fin. Or, elle n'a pas résolu ce triple problème. Elle ne dit rien d'un commencement de l'espèce humaine, et ne jette aucune lumière sur la mystérieuse origine de l'homme sur la terre.

Elle ne connaît qu'un commencement géographique. « L'histoire du monde, dit Hegel, part de l'Orient et marche vers l'Occident ; l'Asie en est le commencement, et l'Europe la fin<sup>1</sup>. Mais qu'y a-t-il de nécessaire dans ce point de dé-

<sup>1</sup> *Philosophie der Geschichte*, p. 102.

part et dans cette marche ? Pourquoi la civilisation part-elle de l'Orient plutôt que de l'Occident, pourquoi l'esprit, au lieu de se développer dans l'Orient, se met-il en voyage pour l'Europe, et pourquoi son évolution se termine-t-elle seulement ici ?

Et puis si l'histoire est le développement nécessaire de l'esprit universel dans le temps, si la raison domine tout et tend invariablement vers une fin prédéterminée, pourquoi le même progrès n'entraîne-t-il pas l'humanité tout entière, pourquoi tant de nations demeurent-elles en dehors du mouvement ? Pourquoi l'Europe participe-t-elle seule à cet héritage, tandis que les peuples de l'Orient demeurent stationnaires ? Et si, ce que l'on ne dit pas, le progrès une fois assuré en Europe, va de là se propager partout, à quelle fin tout ce mouvement aboutira-t-il ? Le genre humain n'aurait-il existé sur la terre que pour que l'esprit universel se donne, à travers tant de générations et de sacrifices, la conscience de lui-même ? Et quand il se sera réalisé tout entier, qu'en résultera-t-il, quel sera le dénouement de ce drame, de cette immense épopée ? Quand la liberté aura triomphé partout, et que l'âge d'or rêvé par les poètes dans le passé, sera réalisé dans l'avenir, que deviendra en définitif le genre humain ? A toutes ces questions le système de la science absolue n'a point de réponse.

Pour appliquer les principes généraux de sa philosophie à la marche de l'histoire, Hegel a dû faire abstraction, non pas seulement de certains faits de peu d'importance, ou que l'on peut considérer comme purement accidentels, mais de toute cette variété de mœurs et d'institutions, de volontés puissantes et de mouvements tour à tour progressifs et rétrogrades, qui constituent réellement l'histoire.

S'il y a dans l'histoire un progrès nécessaire et absolu, d'où vient que ce progrès ne s'accomplit pas avec la régularité constante d'un développement organique ? Il y a donc



autre chose dans le développement historique de l'humanité qu'un mouvement de l'esprit cherchant à se donner la conscience de la liberté, et la perfectibilité de l'espèce comprend bien plus que la seule liberté, qui n'est pas le but de la civilisation, mais qui en est seulement la condition et le moyen.

Enfin, cette liberté vers laquelle tendait l'esprit universel, en partant de l'Orient, et qu'il a réalisée par la révolution française, est-elle bien le produit d'un développement plus ou moins avancé? Madame de Staël a dit que c'est la liberté qui est ancienne et non la servitude.

Ce qui s'est perfectionné avec le temps, c'est moins le sentiment et l'amour de la liberté que son organisation et les institutions qui la garantissent à tous. Et puis quel rapport y a-t-il entre la liberté politique telle qu'elle a existé sous diverses formes et à différentes époques, et la conscience définitive à laquelle tend l'esprit universel selon Hegel? Ce n'est point sous l'empire de l'idéalisme absolu que s'est établie en France la constitution conçue en 1789, et ainsi le dernier terme du travail de l'esprit universel dans l'histoire du genre humain ne coïncide pas avec celui du développement philosophique arrivé à sa perfection dans les systèmes de Schelling et de Hegel.

C'est sous l'empire du sensualisme qu'est né le régime de la liberté, ce qui ne veut pas dire que le sensualisme de Locke et de Condillac lui soit plus favorable que le rationalisme de Leibnitz et de Descartes; mais, d'un autre côté, il n'est pas non plus démontré qu'il y ait un rapport de causalité nécessaire entre l'idéalisme panthéiste et la liberté universelle. Sans doute un esprit qui a la conscience qu'il est lui-même l'absolu, doit supporter avec impatience un joug quelconque, et reconnaître la souveraineté de tous; mais pour arriver à la liberté, pour la désirer pour soi et pour les autres, il n'est pas nécessaire d'être panthéiste : il suffit pour cela

de reconnaître la dignité de l'homme en général, et d'être animé de l'amour de la justice et de l'humanité.

2° *L'histoire de la philosophie* ne répond pas plus en réalité à l'idée que Hegel s'en est faite que l'histoire en général n'est conforme à sa philosophie de l'histoire.

L'histoire de la philosophie, dit Hegel, est l'histoire de la découverte de la pensée ou des pensées sur l'absolu qui est l'objet de la philosophie; c'est l'histoire d'une seule et même philosophie à différents degrés de développement; c'est l'histoire du progrès de l'esprit dans la conscience qu'il est lui-même l'absolu : c'est un tout organique, se développant progressivement et avec nécessité. Les divers systèmes de philosophie ne sont autre chose que des manières diverses de présenter l'unité absolue de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la nature. Enfin, l'histoire étant le développement progressif et nécessaire de l'idée dans sa totalité, et la philosophie n'étant autre chose que la conscience de ce développement, ce développement reproduit avec liberté par la pensée méthodique, il s'ensuit que la philosophie est identique avec son histoire.

Or, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que, dans toute l'histoire de l'esprit humain, ce développement progressif et régulier fût visible et marqué, que cette histoire ne fût que ce développement nécessaire; il faudrait que les systèmes de philosophie se succédassent comme se succèdent les degrés d'un développement organique, comme dans une plante tout sort avec nécessité de son germe : il faudrait qu'il n'y eût jamais à une époque donnée qu'un seul système possible, ayant l'assentiment universel; il faudrait enfin que le dernier système fût universellement reconnu pour la vérité. Or, de bonne foi, est-ce là le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie? Pour y trouver ce développement régulier et organique, pour ne voir dans toutes les philosophies qu'une seule et même philosophie de plus en plus complète, et dans



tous les systèmes historiques qu'autant de degrés pour arriver à un système définitif et absolu, il faut d'abord donner de la philosophie et de son objet une définition telle que toutes les directions de l'esprit humain qui ne tendent pas vers cette philosophie prétendue définitive, en soient exclues; il faut faire abstraction de tous les mouvements contraires; il faut ensuite faire abstraction des temps et des lieux, et ne voir partout et dans tous les temps qu'un même effort, qu'une même tendance.

C'est là précisément ce que fait Hegel. Il rejette comme non spéculatives toutes les doctrines et toutes les écoles qui ne répondent pas à l'idée qu'il s'est faite de la philosophie, et il n'admet dans les autres systèmes que ce qui lui convient. Selon lui, par exemple, la philosophie de Kant, qui cependant était la dernière philosophie au moment où elle parut, n'a rien de spéculatif, si ce n'est l'idée d'un *entendement intuitif*; mais Kant n'a pas eu la conscience de la haute portée de cette pensée, et toute la *critique*, selon Hegel, est tout au plus une bonne introduction à la vraie philosophie.

Tout système antérieur, dit Hegel, est réfuté par celui qui lui succède, comme la fleur est la réfutation des feuilles, et comme le fruit est la réfutation de la fleur; c'est-à-dire, à tout système antérieur succède un système nouveau plus parfait. Mais on ne conçoit pas comment le système d'Aristote est sorti de celui de Platon, comment il en est à la fois la réfutation et le développement. Le principe d'un système antérieur est à la fois détruit et consacré par la philosophie qui suit; il est détruit comme principe souverain et absolu, et conservé comme partie intégrante d'un système nouveau. Mais comment, par exemple, le principe du sensualisme est-il conservé dans une philosophie qui nie que toutes les idées aient leur source dans les sens? Cette philosophie peut bien admettre la réalité de l'expérience, sans pour cela admettre le principe de l'empirisme, même comme proposition

secondaire. Ce principe ne perd pas seulement sa dignité de principe souverain; il est de plus changé, altéré.

A moins donc de retrancher de l'histoire de la philosophie toutes les directions de l'esprit philosophique qui diffèrent de celle dont la philosophie de Hegel est la dernière expression, et de les réduire à de simples phénomènes psychologiques, l'idée que Hegel s'est faite de cette histoire, ne saurait être admise. L'histoire de la philosophie est un ensemble sans doute, mais un ensemble plein de mouvement, d'oppositions, de luttes et de combats, un tout inachevé, un édifice qui ne sera jamais terminé. Sans doute cette histoire obéit à la loi du progrès, comme celle de l'humanité en général; mais ce progrès est moins celui de la philosophie elle-même comme science déterminée, de telle sorte qu'elle se perfectionne et s'accroisse incessamment comme la géométrie, que le progrès de la raison en général, et par elle, celui de la vraie civilisation et de la moralité. C'est dans ce sens que tous les systèmes ont eu leur utilité; tous, les plus désolants et les plus erronés mêmes, ont contribué au progrès de la raison. Il est vrai aussi qu'il y a moins de contradictions et plus d'harmonie entre les systèmes qu'on ne paraît l'admettre généralement; mais l'esprit philosophique a toujours pris et prendra toujours des directions différentes, qui tendent à des extrêmes, et qui, comme des lignes parallèles, ne peuvent jamais se rencontrer. C'est à la critique philosophique à en apprécier les tendances et les résultats, en s'orientant, non sur une idée qui se donne pour le commencement et la fin de la philosophie, et qui est elle-même un objet de la critique, mais sur la conscience de l'homme, sur sa nature intelligente et morale, seule base de toute vérité, autorité vivante qu'il faut savoir *comprendre*, mais contre laquelle il n'y a point d'appel.



## NOTES ET ADDITIONS.

### I.

(Addition à la page 4.)

*Hamann.*

Jean-Georges Hamann, né à Königsberg en 1730, six années après Kant, étudia d'abord la théologie, puis le droit. Après avoir essayé du métier de précepteur, il se fit commis-négociant, ce qui ne lui réussit pas davantage. Envoyé à Londres par la maison à laquelle il s'était attaché, il se livra à des excès de tout genre et tomba dans la plus grande détresse. Grâce au remords et à la lecture de la bible, il se produisit alors en lui une entière régénération morale et religieuse. Ayant renoncé au commerce, il retourna dans la maison de son père, comme l'enfant prodigue, et reprit ses études. Plus tard il occupa, dans l'administration des douanes de sa ville natale, un très-modeste emploi, qui lui donnait à peine de quoi vivre avec sa nombreuse famille. Admis à la retraite, en 1787, il se vit réduit à un état voisin de l'indigence. Grâce à la munificence d'un noble jeune homme de Münster, M. François Buchholz, grand admirateur de ses écrits, ses derniers jours s'écoulèrent doux et sereins; il mourut en 1788.

Ses écrits, qui pour la plupart portent des titres fort singuliers, tels que *Mémoires de Socrate*, les *Nuées*, les *Croisades du philologue*, *Essais à la Mosaique* (en français), *Apologie de la lettre H*, *Lettre perdue d'un sauvage du Nord*, *Essai d'une Sibylle sur le mariage*, *Lettres hiérophantiques*, *Golgotha et Scheblimini*, etc., ont été recueillis par Fréd. Roth. A Berlin, chez Reimer, 1821 - 1843, 8 vol. in-12. Le Dr Fréd. Cramer en avait publié des extraits, à Leipzig en 1819, sous le titre : *Sibyllinische Blätter des Magus im Norden*. Feuilles sibyllines du mage du Nord.

Nous renvoyons pour plus de détail à notre article sur Hamann dans le Dictionnaire des sciences philosophiques.

### II.

(Addition à la page 8.)

*Herder.*

Jean-Godefroi Herder, né en 1744 à Mohrungen dans la Prusse orientale, était fils d'un simple maître d'école. Il mourut en 1803, étant premier prédicateur de la cour de Saxe-Weimar, et président du consistoire général. Il était arrivé à cette haute position par de grands talents, par de grands travaux et par un noble caractère. L'Allemagne compte Herder parmi ses premiers écrivains, ses critiques et ses théologiens les plus célèbres.

Il y a deux éditions de ses œuvres complètes : l'une qui parut à Tubingue, chez Cotta, en 45 vol. in-8°, 1803-1820 ; l'autre formant 60 vol. in 46, 1827-1830. On a récemment publié un choix de ses écrits en un volume grand in-8°, à Tubingue, chez Cotta, 1844. Ce beau volume renferme, outre la *Vie de l'auteur*, un choix de ses poésies avec ses traductions et imitations des poésies nationales étrangères (le Cid, *Stimmen der Völker*) ; — *l'Esprit de la poésie des Hébreux*, qui vient d'être traduit en français par M<sup>me</sup> de Carlowitz (Paris, chez Didier, 1 vol. in-12, 1845) ; l'ouvrage intitulé *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (le plus ancien document du genre humain) ; les *Idées sur l'histoire de l'humanité* dont nous avons parlé dans le texte ; — les extraits de *l'Adrastea*, feuille périodique publiée au commencement de ce siècle et où Herder s'occupe des événements, des institutions, des caractères politiques et scientifiques les plus remarquables du dix-huitième siècle, et en partie du siècle précédent ; c'est une des parties les plus intéressantes du volume ; — *Briefe zur Beförderung der Humanität* (les Lettres pour l'avancement de l'humanité) ; — un recueil de Discours prononcés sur des questions d'école et d'éducation ; — enfin un choix de *sermons* et d'*homélies*.

### III.

(Addition à la page 17.)

*Novalis.*

Frédéric-Louis de Hardenberg, plus connu sous le nom de Novalis, était né en 1772 dans le pays de Mansfeld, et mourut à Weissenfels en 1801. Il appartient comme poète à l'école romantique. On a de



lui, outre ses poésies, qui lui assignent un rang éminent parmi les poètes lyriques, un roman d'art inachevé, *Henri d'Ofterdingen*, et des fragments divers. Ses écrits ont été publiés par ses amis Fréd. Schlegel et L. Tieck, Berlin 1802, 2 vol. in-8°, 4<sup>e</sup> édit. 1826.

## IV.

(Addition à la page 27.)

*Bibliographie de la philosophie de M. de Schelling.*

Il est à regretter que M. de Schelling n'ait pas donné suite à son projet de publier lui-même une édition complète de ses œuvres philosophiques. Il n'en a fait paraître qu'un premier volume, à Landshut 1809. Ce volume renferme les écrits suivants :

- 1<sup>o</sup> *Vom Ich als Princip der Philosophie*. Du Moi comme principe de la philosophie, ou de ce qu'il y a d'absolu dans le savoir humain, 1795.
- 2<sup>o</sup> *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, 1795.
- 3<sup>o</sup> *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. Dissertations sur l'idéalisme de la théorie de la science, 1796 et 1797.
- 4<sup>o</sup> *Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur*. Discours sur le rapport des arts du dessin à la nature, 1807.
- 5<sup>o</sup> *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, etc.* Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine, 1809.

Il avait publié en outre avant cette époque :

- Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. De la possibilité d'une forme de la philosophie en général, 1795.
- Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Idées pour servir d'introduction à la philosophie de la nature, 1797; 2<sup>e</sup> édit. 1805.
- Von der Weltseele*. De l'âme du monde; hypothèse de physique supérieure pour expliquer l'organisme universel, 1798, 3<sup>e</sup> édit. 1809.
- Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature, 1799.
- Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems, etc.* Introduction à son esquisse d'un système de la philosophie de la nature, 1799.
- System des transcendentalen Idealismus*. Système de l'idéalisme transcendantal, 1800; en français par M. Grimblot, Paris 1842.

*Zeitschrift für die speculative Physik*. Journal de physique spéculative, 2 vol., 1800-1805. C'est là que se trouve, au tome II, sous le titre de *Darstellung meines Systems der Philosophie*, un exposé succinct de sa philosophie, que nous avons analysé dans le texte.

*Neue Zeitschrift*, formant la suite du journal précédent, 1805.

*Bruno*, dialogue sur le principe divin et le principe naturel des choses, 1802; en français par M. Husson, Paris 1845.

*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Leçons sur la méthode des études académiques, 1805; nouv. éd. 1815.

*Philosophie und Religion*. Philosophie et religion, 1804.

*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*. Aphorismes pour servir d'introduction à la philosophie de la nature, dans le tome I des *Annales de médecine*, 1806.

*Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur*. Du rapport du réel et de l'idéal dans la nature, 1806. (Se retrouve dans la 5<sup>e</sup> édition du *Traité de l'âme du monde*.)

*Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*. Exposé du véritable rapport de la philosophie de la nature à la doctrine de Fichte réformée, 1806.

Depuis 1809, M. de Schelling n'a plus donné au public que sa *Réponse aux accusations de Jacobi*, sous le titre : *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, 1812; et sa dissertation sur les Divinités de Samothrace, 1815.

Ce qu'il a consenti à publier dans les derniers temps se rapporte à sa nouvelle philosophie dont il sera question ailleurs.

## V.

(Addition à la page 212.)

*Robinet.*

L'écrit de Robinet (né à Rennes en 1755 et mort en 1820), auteur d'ailleurs d'un grand ouvrage *De la nature*, qui fit quelque bruit dans le temps, est intitulé : *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être*, ou les *Essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Amsterdam 1768, in-8°.

Le sommaire du chapitre 1<sup>er</sup> est ainsi conçu : Tous les êtres ont été formés d'après un *dessein unique*, dont ils sont les variations graduées à l'infini. De ce prototype et de ses métamorphoses considérées



comme autant de progrès vers la forme la plus excellente de l'Être, qui est la *forme humaine*.

On rencontre là des idées tout à fait semblables à celles de M. de Schelling. « La nature, dit Robinet, n'est qu'un seul acte. Cet acte comprend les phénomènes passés, présents et futurs; sa permanence fait la durée des choses. » C'est l'application absolue de la loi de continuité. Il admet un exemplaire original, un prototype, qui tend à se réaliser à travers des formes infiniment multipliées qu'il revêt successivement. Ce modèle, c'est la forme humaine. « L'homme réunit non pas toutes les qualités des autres êtres, mais tout ce qu'elles ont de compatible en une même essence, élevé à un plus haut degré de perfection. Autant il y a de variations intermédiaires du prototype à l'homme, autant je compte d'essais de la nature qui, visant au plus parfait, ne pouvait y parvenir que par cette suite innombrable d'ébauches... » L'homme est le prototype, plus le résultat de toutes les combinaisons que le prototype a subies en passant par tous les termes de la progression universelle de l'être... L'être le plus voisin de l'homme est presque un homme.... Le prototype est un principe intellectuel qui ne s'altère qu'en se réalisant dans la matière, etc. « Toute matière, dit l'auteur au chapitre II, est organique, vivante, animale; une matière inorganique, inerte, inanimée, est une chimère, une impossibilité.... Plus la puissance active croît et se perfectionne dans l'Être, plus elle s'élève au-dessus de la matière.... Dans l'homme il est évident que la matière n'est plus que l'organe par lequel le principe actif déploie ses facultés.... Il se peut qu'au delà la puissance active arrive à un tel degré de perfection qu'elle n'ait plus absolument aucun besoin de l'organisme matériel, de sorte qu'elle le rejette comme un instrument inutile, pour passer dans le monde des intelligences pures, etc. »

Évidemment Robinet est un des précurseurs de M. de Schelling. Malheureusement la manière dont il a cherché à démontrer son principe par l'observation, est faite pour le discréditer à jamais, et c'est à ce point de vue que son livre est encore aujourd'hui très-instructif. C'est ainsi que Robinet trouve dans les fossiles la première ébauche de la forme humaine; c'est par là que la nature commence son apprentissage: il y a des pierres qui représentent la mâchoire humaine, d'autres qui imitent le pied, voire même le pied gauche, ou la forme de l'oreille, des yeux, des muscles, etc. Il trouve un passage des minéraux aux plantes au moyen des asbestes et des amiantes. Il recherche ensuite les rapports organiques de la plante

avec l'homme; quelques formes du corps humain sont ébauchées dans les zoophytes. Il croit à l'homme marin, aux syrènes, au poisson-femme, et pour faciliter le passage des quadrumanes à l'homme, il cite des hommes à queue; de là il arrive aux Nègres, aux Hottentots, aux Lapons, aux Tartares, d'où il n'y a plus qu'un pas à faire pour arriver à l'homme parfait.

## VI.

(Addition à la page 223.)

Notre intention était d'abord de consigner ici une partie des critiques de détail qui se sont produites contre les idées de M. de Schelling du point de vue de la science physique actuelle. Nous y avons renoncé parce que l'espace et le savoir même nous feraient défaut. Les physiciens relèveront eux-mêmes ce qu'il y a d'erroné dans le système. Quant aux philosophes, ils s'en tiendront aux principes généraux, aux vues fondamentales qui sont indépendantes de ces erreurs de détails. La science a fait de grands progrès depuis que M. de Schelling a présenté sa philosophie de la nature, et les physiciens de nos jours sont avec raison choqués de plusieurs de ses assertions, quel que soit d'ailleurs leur principe philosophique. C'est ainsi que les idées sur le magnétisme ont été entièrement modifiées par les nouvelles découvertes; il ne peut plus être considéré comme une cause générale et paraît n'être qu'une simple modification de l'électricité en mouvement. Un de mes savants amis, M. Sarrus, qui a voulu lire rapidement cette partie de mon ouvrage, m'a fait observer que presque tout ce qui se rapporte à l'oxygène est en contradiction avec la chimie actuelle; qu'une foule de réactions ont lieu avec chaleur et lumière sans que l'oxygène y entre pour la moindre chose. Du reste, les naturalistes et les physiciens de l'Allemagne se sont divisés sur cette philosophie: les uns se sont inspirés des idées de M. de Schelling et ont dirigé leurs études en ce sens, tels surtout que MM. Oken et Schubert, tandis que d'autres y ont vu un obstacle aux progrès de la véritable science. On peut consulter là-dessus *Schleiden, Schelling's und Hegel's Verhältniss zur Naturwissenschaft* (des rapports de Schelling et de Hegel à la science de la nature), Leipzig 1844. Peut-être quand cette philosophie sera mieux connue parmi nous, quelque physicien distingué consentira-t-il à l'examiner à la lumière de la science actuelle.



## VII.

(Addition à la page 277.)

Voici le passage de Bruno auquel il est fait allusion dans le texte : « *Chi vuol sapere li massimi secreti di natura, riguardi e contempli circa li minimi e massimi de li contrari et oppositi! Profonda magia è trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione.* » (*Opere di G. Bruno*, édit. Wagner, t. I, p. 394).

## VIII.

(Addition à la page 309.)

« Leibnitz lui-même, dit M. de Schelling, qui, bien compris, dérive la matière uniquement des représentations des Monades, lesquelles représentations, lorsqu'elles sont adéquates, n'ont pour objet que Dieu, et lorsqu'elles sont confuses ont pour objet le monde et les choses sensibles, — Leibnitz lui-même, parce qu'il ne pouvait expliquer ces représentations confuses et les privations qui y sont nécessairement attachées et qui constituent le mal physique et le mal moral, a cru nécessaire de justifier Dieu de l'existence du mal dans le monde » (*Philosophie et religion*, p. 48). Évidemment M. de Schelling prête ici à Leibnitz une pensée qu'il n'a pas eue. Il fait aussi la critique de la théodicée de Leibnitz dans le *Traité sur la liberté*, t. I des *OEuvres philos.*, p. 446.

## IX.

(Addition à la page 334.)

*Schelling et Spinoza.*

Selon Jacobi toute philosophie purement rationnelle est ou devient nécessairement spinozisme. Il avait accusé Fichte de n'avoir fait autre chose que reproduire Spinoza sous une autre forme; selon M. de Schelling, au contraire, la *Théorie de la science* est la réfutation même du spinozisme, et il s'exprime ainsi qu'il suit sur ce système : « Ce système, dit-il, n'est pas fatalisme, par la seule raison qu'il place toutes choses en Dieu; car nous avons montré que le panthéisme peut fort bien se concilier avec la liberté au moins *formelle*. Si donc Spinoza est fataliste, la raison en est ailleurs. Le dé-

faut de son système, ce n'est pas de placer toutes choses en Dieu, mais de n'y voir que des choses purement abstraites, et de faire de la substance infinie elle-même une simple *chose*. Ses arguments contre la liberté sont plutôt empruntés du déterminisme que tirés du panthéisme. Considérant la volonté comme une chose placée sous la dépendance d'autres choses, il dut la regarder comme nécessairement déterminée par celles-ci. De là cette absence de vie dans son système, ce manque d'âme et de sentiment dans la forme, cette pauvreté des idées et de l'expression; de là aussi cette dureté inexorable des déterminations; de là enfin sa théorie toute mécanique de la nature. Le spinozisme a été essentiellement modifié par la seule introduction du *dynamisme* dans la philosophie de la nature. Le principe fondamental du système est que toutes choses sont comprises en Dieu; mais ce principe, pour fonder réellement un système rationnel, a besoin d'être vivifié et arraché à l'abstraction. Quel vague dans ces expressions qui disent que les choses finies sont des modifications ou des conséquences de Dieu! Quel abîme à remplir, et que de questions à résoudre! On pourrait comparer le spinozisme à la statue de Pygmalion, qui aurait besoin d'être animée par le souffle de l'amour; mais cette comparaison n'est point exacte; car ce système ressemble plutôt à un ouvrage simplement esquissé dans ses contours extérieurs, ou, pour mieux dire, il est semblable aux plus anciennes images des dieux, qui avaient une apparence d'autant plus mystérieuse qu'elles offraient moins de traits individuels et vivants. En un mot, c'est un système étroitement réaliste. » Après avoir, de cette manière, caractérisé la philosophie de Spinoza, M. de Schelling parle ainsi de la sienne : « Concilier ensemble, en les modifiant l'un par l'autre, l'idéalisme et le réalisme, tel a toujours été le but de ses efforts. L'idée fondamentale du spinozisme spiritualisé par le principe de l'idéalisme, et de plus modifiée en un point essentiel, reçut dans une interprétation plus élevée de la nature et dans l'unité reconnue du principe dynamique et du principe de l'âme et de l'esprit, une base vivante, d'où résulta la philosophie de la nature, qui pouvait, il est vrai, subsister pour soi comme simple physique, mais qui, relativement à l'ensemble du système, n'a jamais été considérée que comme en formant la partie *réelle*, et qui ne devint une partie légitime du système rationnel qu'en se complétant par son union avec la partie *idéale* où règne la liberté. C'est dans celle-ci, dans la liberté, disons-nous, que se manifestait la nature à sa plus haute puissance, en devenant sentiment, intel-



ligence, volonté. En dernière analyse, il n'a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est être primitif, et ce n'est qu'à lui que conviennent tous les attributs de l'être, essence absolue ou sans cause (*Grundlosigkeit*), éternité, indépendance du temps, affirmation de soi. C'est à trouver cette plus haute expression de l'être que tend toute la philosophie » (*OEuvres philosophiques*, t. I, p. 417-419).

## X.

(Addition à la page 354.)

*Groupe de Niobé.*

« Telle est l'expression de l'âme, dont l'auteur de Niobé nous a montré l'image. Tous les moyens dont l'art dispose pour tempérer le terrible ont été mis en œuvre. Puissance des formes, grâce sensible, tout, jusqu'à la nature du sujet, en adoucit l'expression, par là même que la douleur surpassant toute expression, la détruit, et que la beauté, qu'il paraissait impossible de sauver vivante, est préservée de toute violation par l'engourdissement qui commence. Mais que serait tout cela sans l'âme, et voyez comme celle-ci se manifeste ! Nous voyons sur le visage de la mère, non pas seulement la douleur que lui cause la perte des enfants déjà frappés, non pas seulement l'angoisse où la jette le danger de ceux qui vivent encore, surtout de la plus jeune de ses filles se réfugiant dans ses bras ; nous y voyons tout cela mêlé d'indignation, mais d'une indignation qui est sans arrogance ; et à travers cette grande douleur, cette angoisse profonde et cette indignation brille comme une lumière divine et prédomine comme quelque chose qui ne saurait périr, l'amour éternel, et dans cet amour la mère se montre, non comme une mère qui l'a été, mais qui l'est encore, et qu'un lien immortel unit à ceux qu'elle aime » (Schelling, *OEuvres philosophiques*, t. I, d. 372).

## XI.

(Addition à la page 357.)

*Michel-Ange, Léonard da Vinci, Le Corrège et Raphaël.*

Selon M. de Schelling il y a progrès de Michel-Ange à Léonard da Vinci et de celui-ci à Raphaël ; mais ce progrès est purement idéal et indépendant du temps. Léonard da Vinci, né en 1452 et

mort en 1519, est de vingt ans plus ancien que Michel-Ange, et Raphaël, né en 1483, quoique de dix années plus jeune que ce dernier, était mort depuis quatorze ans quand Michel-Ange commença à peindre le jugement dernier ; enfin Le Corrège est plus jeune que Raphaël.

« Michel-Ange, dit M. de Schelling (*OEuvres philos.*, t. I, p. 577 et suiv.), représente l'époque la plus ancienne et la plus puissante de l'art devenu libre, cette époque où il montre dans ses productions énormes sa force encore indomptée ; de même que, selon la mythologie antique, la terre fécondée par le ciel produisit d'abord des Titans, des Géants rebelles, avant qu'il y eût des dieux plus doux. C'est ainsi que le *jugement dernier*, la plus haute expression de l'art de Michel-Ange, semble nous rappeler plutôt les premiers temps de la terre et ses premières races, que des époques et des productions plus récentes. Loin d'éviter le terrible, cet esprit gigantesque le recherche dans les profondeurs de la nature. S'il manque de délicatesse, de grâce, de bonté, il compense ce défaut par une extrême énergie, et si par ses compositions il fait naître l'épouvante, c'est une terreur pareille à celle que, selon la fable, le dieu Pan produit parmi les hommes, lorsque soudain il apparaît au milieu d'eux. C'est grâce à sa connaissance profonde de la puissance de la nature et à l'énergie de son pinceau que Michel-Ange a pu montrer jusqu'à quel haut degré de force plastique peut s'élever la peinture dans les temps modernes.

« Après que la première violence de sa force de production est apaisée, l'esprit de la nature devient *âme*, et la grâce vient à naître. C'est à ce degré que l'art s'éleva, après Léonard da Vinci, par Le Corrège, dans les œuvres de qui la grâce sensible est le principe de la beauté. Ce caractère ne se montre pas seulement dans les contours si mous de ses figures, il se montre encore dans les formes qui approchent le plus de celles des natures purement sensuelles, dans les ouvrages de l'antiquité. Il représente véritablement l'âge d'or de l'art, sous le doux empire de Saturne : dans ses œuvres éclate sur des visages ouverts et riant l'innocence, la naïve sérénité, la joie enfantine : ce sont les saturnales de l'art. L'expression générale de cette âme toute sensible encore est le clair-obscur, que Le Corrège cultiva plus qu'aucun autre ; car ce qui pour le peintre tient la place de la matière, ce sont des teintes obscures ; et c'est à ce fonds qu'il est obligé d'attacher la fugitive apparition de la lumière et de l'âme. Plus, en conséquence, l'obscur se fond avec le clair, de telle sorte que les deux ne forment ensemble qu'une seule et



même essence, un même corps et une même âme, plus aussi ce qui est spirituel apparaît comme corporel, et plus le matériel se rapproche du spirituel.

« Après que les limites de la nature ont été vaincues, et que le gigantesque, le fruit de la première liberté, a fait place au pressentiment de l'âme, le ciel s'éclaircit, le terrestre tempéré peut s'allier à l'élément céleste, et celui-ci, à son tour, peut s'unir avec l'élément humain. Raphaël prend possession de l'olympé serein et nous transporte avec lui, loin de la terre, dans l'assemblée des dieux bienheureux. La Fleur de la vie la plus développée, le parfum de l'imagination, le piquant de l'esprit sont réunis dans ses œuvres. Il n'est plus simplement peintre, il est en même temps philosophe et poète. La sagesse se joint à la puissance de l'esprit, et il représente les choses dans l'ordre de leur éternelle nécessité. En lui l'art a atteint son terme, et comme le pur équilibre du divin et de l'humain ne peut guère se rencontrer qu'en un point, on peut dire que Raphaël est unique » (Schelling, *OEuvres philosoph.*, t. I, p. 577-579).

## XII.

(Addition à la page 357.)

*Guido Reni* (1575-1642).

« Guido Reni est le peintre de l'âme. C'est par là que nous croyons qu'il faut expliquer toute sa tendance, souvent indécise et se perdant en maint ouvrage dans le vague. Dans sa vierge montant au ciel, toute âpreté, toute dureté plastique est détruite jusqu'à la dernière trace : en elle la peinture elle-même, semblable à Psyché délivrée de ses liens, semble s'élever sur ses propres ailes vers l'état de transfiguration. Là tout est passivité, abandon, résignation, caractère qui est exprimé jusque dans cette carnation molle et délicate que la langue italienne désigne par le nom de *morbidezza*, forme si différente de celle sous laquelle Raphaël fait apparaître la reine des cieux : S'il était vrai, comme on l'a prétendu, que Le Guide eût pris la Niobé antique pour type de ses têtes de femme, il faudrait expliquer cette ressemblance autrement que par une imitation arbitraire : c'est qu'une même tendance suppose l'emploi des mêmes moyens. Si d'une part la Niobé de Florence est la plus haute perfection de la sculpture, l'expression de l'âme dans le marbre, la vierge du Guide est le dernier effort de la peinture, qui semble ici

s'affranchir du besoin de l'ombre et des teintes obscures et n'employer pour ainsi dire que la seule lumière » (Schelling, *OEuvres*, t. I, p. 580).

## XIII.

(Addition à la page 384.)

*Hölderlin.*

Hölderlin est auteur d'une sorte de roman philosophique et sentimental, intitulé *Hypérion* ou l'Ermite en Grèce, où l'on trouve des passages comme ceux-ci : « Être *un* avec le tout ; telle est la vie de la divinité, telle est la félicité de l'homme. — Être *un* avec le tout, avec tout ce qui vit, dans un heureux oubli de soi-même, retourner au sein de la nature, tel est le comble de la pensée et de la joie, le lieu de l'éternel repos, où le midi perd son ardeur et le tonnerre sa voix, où la mer bouillante ressemble aux flots doucement agités d'un champ de blé mûrissant. »

## XIV.

(Addition à la page 390.)

*Vie de Hegel.*

Un des philosophes les plus distingués de l'école de Hegel, M. Rosenkranz, a publié sur la vie de son maître un ouvrage important : *G. Wilh. Friedr. Hegels Leben* (avec le portrait), Berlin 1844. C'est moins une simple biographie du philosophe qu'une histoire complète de ses travaux et même de tous les mouvements philosophiques de son temps. Nous n'avons malheureusement pu le lire que trop tard.

On a fait remarquer que Fichte et Hegel ont été enlevés tous les deux par des maladies contagieuses, le premier par le typhus, le second par le choléra ; tous les deux dans la force de l'âge et à des époques décisives de l'histoire de notre siècle ; l'un en 1814, l'autre en 1831.

## XV.

(Addition à la page 397.)

Aussitôt après la réimpression de cette dissertation dans les œuvres de Hegel, M. Weisse, de Leipzig, la revendiqua pour M. de Schelling. Dans son *Histoire sur la philosophie allemande*, t. II, p. 655,



M. Michelet repoussa cette prétention, en arguant du silence de M. de Schelling à cet égard. Depuis M. Weisse a fait insérer dans les *Feuilles littéraires de Leipzig*, 1858, n° 45, une lettre de ce dernier, où il déclare formellement que c'est bien lui et non Hegel qui est l'auteur de ce traité. Cette question de propriété littéraire est du reste sans importance. Tout ce qui résulte de ce débat, c'est que, à cette époque de sa vie philosophique, Hegel était encore entièrement d'accord avec M. de Schelling.

## XVI.

(Addition à la page 584.)

*Ouvrages de Hegel.*

L'édition des œuvres complètes de Hegel, publiée à Berlin de 1852 à 1845, se compose de dix-sept tomes; elles sont disposées dans l'ordre suivant :

Tome I. *Les quatre dissertations*, avec une introduction de M. Michelet.

Tome II. *La Phénoménologie de l'esprit*.

Tomes III, IV et V. *La Science de la Logique*.

Tomes VI et VII. *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Tome VIII. *Grundlinien des philosophischen Rechts*. Précis de la philosophie du droit, avec une préface de M. Gans.

Tome IX. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, avec une préface de M. Gans.

Tome X. *Leçons sur l'Esthétique* (en 3 volumes), avec une préface de M. Hotho.

Tomes XI et XII. *Leçons sur la philosophie de la religion*, avec une préface de M. Marheincke.

Tomes XIII à XV. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, mises en ordre par M. Michelet.

Tomes XVI et XVII. *Œuvres diverses* (discours, critiques, lettres, etc.).

## TABLE DES MATIÈRES

## DU TROISIÈME VOLUME.

Pages.

## SECONDE PARTIE.

## RÈGNE DE L'IDÉALISME ABSOLU ET OBJECTIF.

INTRODUCTION ..... 1

PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING. 26

## PREMIÈRE SECTION : LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING SOUS SA PREMIÈRE FORME.

CHAPITRE PREMIER. Les premiers écrits de M. de Schelling : *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général. — Du Moi comme principe de la philosophie* ..... 28

CHAPITRE II. Suite du chapitre précédent. — Introduction à la philosophie de l'identité et à la philosophie de la nature ..... 57

CHAPITRE III. Introduction à la philosophie de la nature ..... 64

CHAPITRE IV. Suite du chapitre précédent : *Le Traité de l'Ame du monde. — L'Introduction au système de la philosophie de la nature*. 72CHAPITRE V. *Première Esquisse d'un système de la philosophie de la nature* ..... 97

CHAPITRE VI. Suite du chapitre précédent. — Des Rapports de la nature organique et de la nature inorganique ..... 109

CHAPITRE VII. Le système de l'Idéalisme transcendantal ..... 157

CHAPITRE VIII. Suite du chapitre précédent. — Principe et déduction de l'Idéalisme transcendantal, etc. .... 144

CHAPITRE IX. Suite du système de l'Idéalisme transcendantal. — La Philosophie théorique ..... 153

CHAPITRE X. Système de la philosophie pratique selon les principes de l'Idéalisme transcendantal ..... 178

CHAPITRE XI. Suite du système de l'Idéalisme transcendantal. — La Téléologie et la philosophie de l'Art ..... 193

CHAPITRE XII. Résumé de la philosophie de M. de Schelling sous sa première forme ..... 204

## SECONDE SECTION : LA PHILOSOPHIE DE M. DE SCHELLING DANS SES DÉVELOPPEMENTS DE 1800 à 1815. 238

CHAPITRE PREMIER. De la philosophie en général ..... 239

CHAPITRE II. Suite du chapitre précédent. — *Leçons sur la Méthode des Études académiques* ..... 257



	Pages
CHAPITRE III. La philosophie de la Nature modifiée. — <i>Bruno, ou du principe divin et du principe naturel des choses</i> .....	270
CHAPITRE IV. Suite du chapitre précédent. — <i>Aphorismes pour servir d'Introduction à la Philosophie de la Nature</i> .....	278
CHAPITRE V. La philosophie religieuse et morale .....	286
CHAPITRE VI. Continuation du chapitre précédent : <i>La philosophie religieuse et morale. — Théorie de la liberté</i> .....	324
CHAPITRE VII. La philosophie de l'Art. — <i>Du Rapport des Arts à la nature</i> .....	333
CHAPITRE VIII. Les derniers écrits de M. de Schelling. — <i>Sa retraite et sa réapparition</i> .....	339
<i>Résumé et conclusion</i> .....	366

## PHILOSOPHIE DE HEGEL.

INTRODUCTION .....	383
I. Vie et ouvrages de Hegel .....	384
II. Rapport de la philosophie de Hegel avec celle de Fichte et celle de M. de Schelling .....	407
III. Principe fondamental et méthode de la philosophie de Hegel.	411
PREMIÈRE SECTION : VUES DE HEGEL SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.	
CHAPITRE PREMIER. La philosophie de l'histoire .....	420
CHAPITRE II. L'histoire de la philosophie .....	430
Notes et additions .....	432

FIN DU TROISIÈME VOLUME.







193

W68

Willm.

3

Histoire de la philosophie.

A. Q. 1

LISTED FOR PRESERVATION

AUG 11 1968

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



1010682970



